

РЕЦЕНЗИЯ

от доц. д-р Дарин Войнов Тенев

за дисертационния труд на

Калинка Петкова Янкова

**Школата от Киото –
«чистото съзнание» и «жизненият свят»
във философията за пустотата
Феноменологични прочити
(Отражения и модуси на межкултурния диалог Изток-Запад)**

за придобиване на научната и образователна степен „Доктор”

в област на висшето образование 3.1. „Социология, антропология и науки за културата“, докторска програма „Културология“ (Теория и история на религиите)

Дисертационният труд на Калинка Янкова се състои от увод, четири глави, заключение, библиография и приложение с кратък списък на някои понятия, с общ обем от 261 страници. В труда има коректно цитирани източници, които обаче не са включени в библиографията (като книгата на Братислав Иванов *Японската религия*, която се появява в бележки на с. 140 и с.141). От друга страна, в библиографията има много заглавия, които в самия труд са цитирани единствено през други източници или въобще не се появяват (нека бъдат споменати най-малко събраните съчинения на Нишида Китаро в 19 тома, от които се цитират съвсем малко на брой текстове и то обикновено по издания, различни от това на събраните съчинения).

Уводната част има за задача да очертае полето на изследване, да открие основният проблем и цел на работата, да обоснове избора на обект и, най-сетне, да посочи какъв метод ще бъде използван.

Още тук трябва да се каже, че проектът на дисертацията е мащабен, амбициозен и много труден за изпълнение. Става дума да се изследват линиите на диалога между Изтока и Запада по начина, по който той е инициран от философската школа в Киото, през фокусиране върху понятията за чисто съзнание и пустота, чрез които да се разкрие самото философстване (като стил и съдържателно) като особен жизнен свят, имащ своите корени в японските културни практики, сакрализиращи всекидневието и отварящи възможност за връзка между аз и другия, която не е егоцентрична; и на тази основа да се търсят условията за една културна етика в общуването. Такъв проект би бил труден за изпълнение дори и да се вземе предвид само многомерността и многопластовостта на задачите, които си поставя; или дори да се погледне само към различните философски, теологични и културологични речници, през които трябва да премине и които трябва да опитва да съчетава и сговаря (тези на християнството, будизма и шинтоизма, на феноменологията и идеализма, на отделните японски мислители, често настояващи върху непреводимостта на понятията, които използват, и т.н.). Но към това трябва да се добави, че тази тежест е удвоена от факта, че в България все още няма попълно представяне на школата в Киото, нито преводи на основните текстове на нейните представители, което означава, че паралелно на собствено изследователските задачи е нужно да се представя Школата с ключовите имена, които я определят, важните им трудове, контекста, в който са работили и живели. Несъмнено такава представяне вече участва в онзи диалог, който тематизира, диалога с друга култура, стремящ се към културна етика в общуването, и така не

може да си позволи да остане неутрално и отстранено – напротив, то трябва да е въввлечено, но без да налага мярата на собствената си позиция.

След като е очертала полето, обекта, проблема и целите на изследването, К. Янкова се насочва към въпроса за метода, който да използва. Във втората част на увода тя посочва един двустранен метод. От една страна стои феноменологическият подход на Хусерл и част от неговите последователи (Шютц, Мерло-Понти, донякъде Шелер¹), а от друга – „интуитивния и донякъде индуктивен подход“, който в работата е обвързан с Фр. Бейкн (вж. с.39).

Една от основните критики към дисертацията следва да бъде обърната именно към нейната методология; във връзка с методологията е и първият основен въпрос, който бих искал да задам. Индуктивният метод на Бейкн, който трудно може да се свърже с какъвто и да е интуитивизъм, предполага научно експериментиране, чрез което човешкото знание да овладява природата. Този индуктивен метод, в съчетание с Галилеевото математизиране на природата, стои в основата на позитивните обективни модерни науки, онези науки, които са прицел за Хусерл в *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*, онези, които са довели до кризата и са скрили от погледа почвата на жизнения свят. Цялата трансцендентална априорност на Хусерл би била абсолютно неприемлива за Бейкн, но и обратното – постулатите на Бейкн за Хусерл единствено биха скривали конститутивната роля на субекта. Как биха могли да се съчетаят двата подхода? Нещо повече, дисертационният труд в чието подзаглавие се говори за феноменологични прочити, всъщност заема само две неща от феноменологията – понятието за жизнен свят и операцията по заскобяване. Достатъчно ли е това за да бъде едно изследване феноменологическо по своя подход? А междуременно „заскобяване“ е употребено в няколко смисъла, някои от които изглеждат силно проблематични – например, казва се, че се започва „със *заскобяването* на идеята за Пустотата, през която *да се разгледа „жизненият свят“* като начин на обитаване“ (с. 4), по-нататък преформулирано като „заскобяване на определение на *жизнен свят-пустота*“ (с. 34), говори се за „общуване в идеи, което се стреми да онагледява *същността* на нещата като ги *заскобява* в представата за *съзнание*“ (с.54) и т.н. Ако слагаме в скоби *идеята* за пустота, през която идея трябва да се разглежда жизнения свят, то тогава не блокираме ли сами собствения си феноменологически анализ? Не трябва ли да заскобим други неща, за да може стигнем до идеята или ейдоса, същността на пустотата? Също, какво означава да заскобяваме нещата в представата за съзнание?

Въпросът за метода на изследването само се усложнява от необсъдената тематично употреба на автори като Макс Вебер, Умберто Еко, Хобс и Хюм, Зимел, Томас Ман и др. Какво е методологически погледнато тяхното място в изследването?

Самата феноменология е поставена от изследването в двойна позиция – на метод, но и на обект на изследване, доколкото не малко от представителите на Школата са се занимавали и са диалогизирали с феноменологията. Но въпреки похвалното усилие да се представи историческото развитие на философските идеи на японските мислители, липсва аналогично усилие, когато се говори за Хусерл, не се прави разлика между различните периоди на неговата мисъл (и често се критикува, като се взема за основа „Философията като строга наука“, предхождащо трансценденталния обрат на Хусерл, който би направил повечето от критическите бележки нерелевантни; вж. напр. с.36, 54), твърдят се откровено неверни неща, като напр., че за Хусерл „съзнанието не може да се „съблече“ от *световната си същност*“ (с. 61), докато в *Идеи* експлицитно се говори за „абсолютното съзнание като остатък след унищожаването на света“ (т. 1, §49) и т.н.

Всичко това буди сериозни съмнения както за това, че изследването използва феноменологически подход, така и за познанията върху феноменологията, които работата изисква.

¹ За мен неизяснен остава статута на Левинас в работата, но очевидно не е без връзка с феноменологията.

Първа глава предлага щрихи към разбирането за съзнание в източните вярвания, идеята за чисто съзнание, понятията пустота и нищо. Обръща се особено внимание на ролята, която исторически са играли шинтоизъм, конфуцианство, неоконфуцианство и будизъм за японското практическо разбиране на съзнанието и религиозната му основа. Това осигурява сигурна база за целия път на дисертацията отгук насетне.

Втората глава включва относително подробно представяне на труд на един от най-важните западни изследователи на школата – Джеймс Хайзиг. Този труд, *Философите на нищото*, може да се твърди, служи за базов ориентир на дисертацията не само при представянето на мислителите от Школата, но също и при анализа на пустотата от перспективата на понятието за жизнен свят. В тази глава са представени набързо и няколко от имената, свързани с Школата, които обаче не са от основен интерес за работата. Обговарянето им може да изглежда ненужно от гледна точка на основния проблем, но не и с оглед на липсата на цялостно представяне на български. Но основната причина, оправдаваща тяхното включване, е свързана с очертаването на особения контекст на дейността на школата, дейност, свързана с постоянно движение между Изтока и Запада. Главата завършва с част, посветена на Куки Шюдзо и теориите му за *ики* (изкусителната елегантност от Едо) и за случайността. Включването на Шюдзо в труда ми се струва уместно и важно. Бих отправил две забележки във връзка с тази част обаче. На първо място, *ики* е от малкото понятия, които, макар и схематично, вече са били представяни на български език и е редно да има препратка към съответните книги. (Виж Братислав Иванов, *История на Япония*, София: Изток-Запад, 2016, с. 208-211; *Японците*, София: Изток-Запад, 2017, с. 115-118.) На второ място, философията на случайността на Куки е представена по твърде повърхностен, неясен и подвеждащ начин, без да се проследят разграниченията на видовете случайности (асерторични, хипотетични и дизюнктивни), начина, по който случайността е свързана с проблематиката на времето, на изкуството и т.н. Тук се появява и съвсем невярното с оглед на Куки твърдение, че „случайността по принцип означава понятието за необходимост, където необходимостта има смисъла на „нещата такива каквито са“, нито повече нито по-малко.“ (с.126) Но ако това не е позицията на Куки, от каква позиция се прави това твърдение за „случайността по принцип“?

Втората глава повтаря понякога вече казани неща и оставя с впечатлението, че изпълнява все така въведителна функция, подобно на увода и на първата глава. Същевременно, тези повторения не са напълно редундантни, тъй като предлагат нови перспективи към вече казаното, хвърлят различна светлина към основния проблем и допълнителни контекстуализации. Както беше намекнато, тя би имала особена роля за читателите, незапознати с Школата.

Третата глава се спира върху най-ключовите за дисертацията автори, като умишлено не ги подрежда хронологично, а започва с Танабе Хаджиме и Нишитани Кейджи преди да мине към т.нар. основател на Школата – Нишида Китаро. Представени са респективно ключовите им понятия с акцент на *ку* (пустотата), мястото, *му* (нищото) и чистото съзнание. Тази глава включва някои от най-хубавите страници на труда. И, въпреки че не мога да се съглася с твърдението, че идеите на Нишида са завършващият елемент на всяко търсене, което последователите му осъществяват (с. 171-172), логиката на построението на главата е добре обоснована с оглед на генеалогичната реконструкция на онова отваряне на разговора със западноевропейската мисъл, което е било наречено Философска школа от Киото.

В тази глава са рефункционализирани и много от предходните етапи, а елементи, които са стояли по-скоро декоративно, разкриват значимостта си за хода на изследването. Пример за последното е подемаването на Мики Кийоши и радикалното му разбиране за въображение в частта, посветена на Нишитани Кейджи. Различието между двамата може и да не е „чисто терминологично“ (с. 157), но аналитично откритата връзка между въображението и пустотата позволява да се открие тъкмо нещо като споделения жизнено-светови стил на тези мислители.

(Любопитно е, че когато при Нишитани става дума за „въобразяване на пустотата“ (с.159 и следв.) японският израз използва чуждица по английското *image* – *ku ni okeru ime-jika* (空にお

けるイメージ化), което може да се преведе като „даване на образ в пустотата“ или като „превръщане в образ, случващо се в пустотата“. Т.е. Нишитани избягва съществуващите японски думи за въображение, въобразяване, представяне, фантазиране и т.н., както и тези за образ и представа. Какво казва това за диалога между културите и за пустотата и въображението?)

По отношение на Нишида има изказване, което показва непознаване на ключови текстове и постановки на мислителя: „При Нишида няма да срещнем твърдения от типа, че реалността се мултиплицира или че съществуват безброй светове.“ (с.178) Напротив, Нишида експлицитно говори за множество светове и различни реалности в много от текстовете си от началото на двадесетте години нататък, като най-показателното заглавие е вероятно “Shuju no sekai” (「種々の世界」), което може да се преведе като „За различните светове“ или „Разнообразните светове“, „Разнородните светове“. Парадоксално, без да познава тази страна от мисълта на Нишида, К. Янкова стига до същите позиции, като ги извежда от другите му постановки.

Четвъртата и последна глава пренася анализа от нивото на отделните автори към нивото на културата, за да завърши с премерен шрих разбулването на пустотата като участваща по особен начин не само във всекидневието на Изтока, но и в специфичния начин на философстване на представителите на Школата. След като във втора и трета глава дисертацията е стеснила изследователския обръч и се е фокусирала изключително върху японските автори, тук отново го разширява, за да отнесе достигнатите резултати към въпросите за мястото на религията, към конкретни Западни мислители като Майстер Екхарт и др.

В предишни глави са използвани традиционни японски изкуства като чайната церемония, за да се фигурира отвъд понятието дейността на Школата и позицията на самото изследване; тук използваната фигура е тази на кири-е, изкуството за рязане с ножица, което оставя триизмерни хартиени произведения, организирани около празнота, а това, което фигурира, е „японската социална картина“ (с. 201-202).

Заклчението успява да предложи обобщения, като се разгърне на едно метаниво спрямо работата и върне читателя към началото.

По любопитен начин, отсъствал до този момент почти напълно (с изключение на бегли споменавания), тук важна роля заема Хегел и това позволява да се предположи, че включването му от самото начало би било уместно. Хегел не е само един от западните философи, с които хората от Школата диалогизират; още от ранните съчинения на Нишида или на Танабе той им осигурява диалектически подход към феноменологическите данни и им позволява да минат отвъд Хусерл. (В тази връзка, забележителна е липсата на името на Фихте при изброяването на европейските философи, които са повлияли на Нишида. Фихте изиграва роля не по-малка от тази на Хегел или Бергсон и би трябвало да присъства постоянно.)

С оглед на казаното, може да се твърди, че като цяло дисертацията се справя с трудната задача, която си е поставила.

За съжаление, това не е попречило редица проблемни места да останат. Ще посоча някои и ще задам въпроси, свързани с тях.

Но преди това ще посоча по-незначими дефекти, които е трябвало да се изчистят веднага след вътрешната защита. На много места има проблеми с изказа, има несъгласувани изречения, неправилна употреба на запетаи. На второ място, работа, която говори за диалога между култури и за етика на общуването би трябвало да е по-внимателна и да посочва по-съвестно преводачите на книгите, които цитира и на които се позовава. Редовно не се споменават нито в текста, нито в библиографията българските преводачи. Отникъде не се разбира кой е превеждал Платон, Екхарт, Хегел, Хусерл, Хайдегер, Морис Пенге и т.н. Към това трябва да се добави, че понякога има български преводи, които не са посочени, какъвто е случаят с *Видимото и невидимото* на Мерло-Понти. „Що е метафизика“ е реферирано в края на дисертацията по българското издание, но в началото изглежда сякаш докторантката не си е дала сметка, че реферира тъкмо към това съчинение на Хайдегер и е оставена само немската препратка (срв.

напр. с.23, където очевидният първоизвор е станфордската онлайн енциклопедия, въпреки че книгата на Хайдегер е поставена на първо място).

Няма единна система за цитиране и библиографско описание.

Редно е било да се уеднаквят японските заглавия. В работата те се явяват постоянно в различни варианти, особено забележимо при Нишитани Кейджи и *Що е религия*. Това важи и за изписваните на кирилица японски термини и понятия, както и за част от имената.

С японския обаче има и по-голям проблем, свързан с транскрипцията, често неправилна и несъобразена с приетите в България норми за изписване на японски имена и думи. Очевидно под влияние на английския „цу“ навсякъде е станало „тсу“, „дзо“ е станало „зо“ и т.н., което е довело до неразумения като „Куки Шузо“ вместо „Куки Шюдзо“ (на едно място е изписано като Шузоу), „шинджитсудзай“ вместо „шинджицудзай“ и дори до „Тсуджимура Коицхи“ вместо „Цуджимура Коичи“ (с.99). Отново под влияние на английския „Рюичи“ е станало „Руичи“ (с. 108). Но как да се обяснят разнообразните варианти за изписване на *буккьо*, включващи неприемливото на български „буккйю“, или пък „джюнсуикеикен“ вместо „джюнсуикейкен“ (с.50). В това отношение, най-фрапантно е изписването на *укийо*, което навсякъде е сбъркано било като „юкию“ (с.115; отново, българският не позволява такъв правопис), било като „укьо“ (в речника на понятията в края); най-фрапантно, защото става дума за понятие, което през известните *укийо-е* е навлязло в българския и неправилното му изписване показва единствено невежество. От общо осем думи на японски в приложението транскрипцията на четири е сбъркана. „Феноменология“ не е „кеншоугаку“, а „геншьогаку“, покаяние не е „занге“, а „дзанге“ и пр. Тези грешки изглеждат още по-странни в работа, която настоява на нуждата да се чете в оригинал и да не се доверяваме на преводите (срв. напр. с.192). Разбира се, японският език е труден, но на български има достатъчно пособия, където може да се провери. Цитираният веднъж в дисертацията Братислав Иванов има цяла поредица от книги за японския език и йероглифи.

Друг от незначителните проблеми е свързан с употребата на главни букви и кавички, чийто смисъл често остава неясен. Защо „Школата“ веднъж е в кавички (в първата една трета от работата), а втори път без тях? Кои понятия и на какво основание се изписват с главни букви? (Нека бъде вметнато в скоби, че главните букви се употребяват при изписване на англоезични заглавия, но това правило не важи за българския език и е грешка да се пише „Кризата на Европейските Науки...“).

Това са неща, които бързо могат да бъдат изчистени.

Поради залога на труда по-сериозните проблеми, които дисертацията повдига, заслужават самостоятелно обсъждане, което тук ще бъде само скицирано. С оглед на обема на рецензията, ще ги огранича до три ядра.

На първо място стои въпросът дали този начин на обсъждане, при който фиксираме „Изтока“ и „Запада“ не извършваме (1) неоправдаема генерализация и (2) екзотизация? Другояче казано, дали дисертацията, поради самата формулировка на проблема си, не генерализира и не екзотизира Изтока, съотв. Япония? На няколко места в дисертацията се говори за „идеален тип“ по Вебер, но клишетата и стереотипизациите не са идеални типове. Когато настоятелно се твърди, че „що се отнася до Изтока всяка форма на критика е висша форма на грубост“ (с.28 за конкретния цитат, но твърдението се появява многократно), очевидно не се държи сметка за ограничената валидност на подобно твърдение до конкретни лица с конкретен социален статус в конкретна историческа и социална ситуация. В различните периоди и за различните прослойки важат различни правила. Феодалът може да критикува и това няма да е грубост, както няма да е грубост бащата да критикува сина си. Но исторически тези отношения не са фиксирани и се менят. Затова съвсем не се е възприемало като грубост, когато Танабе критикува Нишида. От двадесетте години на Мейджи (т.е. след 1888 г.) огромна част от японската интелигенция критикува – своите предшественици, военния строй на Шогуната, своите съперници и т.н. Това е само пример. Но такива примери отвеждат до още по-обобщаващите „За културата на Изтока чистото съзнание е...“ (с.58), „просто това е

„японският начин“ да се казват „нештата““ (с.113), „във всички европейски езици значението на думата е ясно изяснено...“ (с.169) или „Японците, или поне една част от тях...“ – с бележка „Но според автора това важи за всеки един“ (с.193). Дори в рамките на самата работа е показано, че чистото съзнание е разбирано различно дори от различните будистки школи, да не говорим за другите вярвания или модерните философски построения.

На второ място, като пряко следствие от горното, следва да се постави въпросът какво се разбира под „другост“ в дисертацията? Думата е употребявана изключително често, но никъде не е определено кой, кое или какво е другото. (Какво би било например отношението между европейца като друг и човека от Югоизточна Азия или Индия като друг?) Този въпрос става само по-щекотлив, когато бъде обвързан с проблема за пустотата, минаването отвъд разграничението субект-обект и лишаването от аз. Може ли да има другост, ако в основата на „себе си“ стои едно празно място и в какъв смисъл трябва да се разбира такава другост?

Оттук се стига и до третото ядро, свързано със собствената позиция на изследователката. Тази позиция в нито един момент не е обговорена. Споменава се мимоходом в работата и малко повече в автореферата за собствения ѝ опит в Университета в Киото и в Нагаока Дзенджюку, но това не е достатъчно тематизирано. Каква е гледната точка, от която изобщо може да се започне разговора по тази тема за разговора между Изтока и Запада? Как е определена изследователската позиция и по какъв начин е привилегирована да вижда повече и по-добре от който и да е друг участник в разговора?

(Върху философите от Киото има огромна литература, по-голямата част от която е на японски. Поради характера на езика, вероятно е трудно тя да бъде изучена, ако човек не го владее достатъчно свободно. Все пак, от изследванията – на японски, английски, руски, френски, немски, италиански и т.н. – немалка част обсъждат тъкмо връзката със Запада. Кое би било специфично за това изследване не с оглед на поставената тема (там приносът е ясен), а във връзка с изследователската позиция? Или такава специфика не бива да се търси?)

Авторефератът отразява адекватно направеното в дисертационния труд. При приносите смятам, че към първия принос („Дисертацията е опит за първо по-цялостно представяне на японската философска Школа от Киото...“) трябва да се добави „за първото по цялостно представяне на български“.

Дисертацията изпълнява като цяло задачата, която си е поставила. С оглед на останалите проблеми, при убедителен и удовлетворителен отговор на поставените въпроси бих подкрепил пред уважаемото научно жури присъждането на образователна и научна степен „доктор“ на Калинка Янкова.

Доц. д-р Дарин Войнов Тенев
(Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

София, 19.04.2019 г.