



**Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Философски факултет
Катедра „Културология“**

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)**

Автореферат

за присъждане на образователна и научна степен „Доктор“

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

Научен ръководител: проф. д.ф.н. Владимир Градев

София, 2019

Дисертацията се състои от увод, 4 глави, заключение, приносни моменти и кратък речник на понятията, като общият обем е от 261 стандартни страници от по 1800 знака. Библиографията наброява: 177 източника, от които 46 на кирилица, 124 на латиница, 7 на други езици, 1 приложение - кратък речник на понятия, използвани в дисертацията.

Съдържание на автореферата

I. Структура на дисертационния труд	4
II. Обща характеристика на дисертационния труд	6
III. Представяне на дисертационния труд.....	11
1. Увод.....	11
2. Първа глава.....	13
3. Втора глава	17
4. Трета глава.....	23
5. Заключение	37
IV. Приноси моменти	48
V. Публикации по темата на дисертацията.....	51

I. Структура на дисертационния труд

I. Увод

1. Изходни въпроси: Другата култура
 - 1.1. Защо „Школата от Киото“?
 - 1.2. Защо „Философия на пустотата“?
 - 1.3. Актуалност на изследването
2. За метода
3. Основни понятия

II. Глава първа: Изходи

1. Ескизи: през идеята за съзнанието в източните вярвания
2. За „чистото съзнание“ и философията зад Школата
3. „Жизненият свят“ и „Пустотата“
4. „Пустота“ (空) и „Нищото“ (無)

III. Глава втора: Контексти

1. Школата и височината на културната сянка
2. Философите на Нищото /За „Школата“ по Джеймс Хейсиг/
 - 2.1. Накратко за: Мики Кийоши, Масао Абе, Такеучи Йошинори, Уеда Шизутеро
3. За височината на културната сянка в „плаващия на повърхността свят“
 - 3.1. Структурата на “*iki*” (いき)
 - 3.2. Случайността. Теория на вероятностите (аз/ти) в стойности (по заместване)

IV. Глава трета: Философията, Пустотата, Нищото

1. Танабе. /Философията. Смъртта. Шинран/
 - 1.1. Философия на покаянието
 - 1.2. Шинран и Диалектика на смъртта
2. Нишитани и „философията за Пустотата“ /Пустотата и Религията/
 - 2.1. Що е религия?
 - 2.2. Пустотата е синя. Нишитани и въобразеното
3. Нишида и „жизненият свят“ на философстването. Западни рими в източен стих

- 3.1. Мястото /на/ Съзнанието /е/ Опитът. Опитът /е/
Съзнанието /на/ Мястото
- 3.2. Форма без Форма. „Чистото съзнание“ в една
„философия за Пустотата“

V. Диалогът от Запад на Изток в културологична перспектива

1. Кири-е – особености на живописца в японската жизнена картина (описание по преживяване)
2. Дзен и Християнство. За Пустотата в Дзен (Школата от Киото) и/или *Какво Бог не е* (Майстер Екхарт)
3. За *новата* етика в общуването в хоризонта на една философия за Пустотата/Школата и Философията – за новата етика в общуването

VI. Заключение: Феноменология на/от Изток и от/на Запад (他力 – „тарики“ и „джирики“ – 自力)

VII. Приложение: кратък речник и понятия

II. Обща характеристика на дисертационния труд

Темата разглежда Школата и нейните *философи на нищото*, в опит да бъдат уловени основанията зад една *теория* на преживяването, резонираща в диалога Изток и Запад, Дзен и Християнство, философия, религия и култура. Това се прави, най-вече, за да се видят съществуващите интерпретации по отношение на начина на гледане на света и неговите основания за съществуване както на Изток, така и на Запад. Хусерл казва, че нашето съзнание, доколкото има предел и интенция, винаги е *съзнание за* нещо. В Будизма основен акцент се поставя върху природата на ума, в пределите на който се преживява видимостта. Единствено в нея, освобождаването от желанията е цел на съществуването на един обособен *аз*. В този контекст, идеята за *чистото съзнание* може да се разгледа като предикат в перспективата на жизнения свят, като негова пред-идея. И успоредно с това, същият този „жизнен свят“ да бъде отграничен като научно поле. В това поле се експериментира с идеи в източно-западен контекст, а самото то – в перспективата на Изтока, е *философия за пустотата*. Основните въпроси, които тръгват от различни положения, са два: как явлението *съзнание* се разгръща в опита да се *съблече*, а не *облече в смисъл* и как, *облечено* в своята *аз-овост*, се съблича, за да достигне истинския си смисъл? Доколко тези парадокси имат своята релевантност и съществуват ли причини за диалогичност между източното и

западно *гледане* на действителността, ако в позицията на философията на Изтока стои идеята за *нещо, което е пусто*? С какво по-конкретно феноменологията и като метод, и като философия резонира с творбите на Школата от Киото – в текст, контекст и практика?

Актуалността на проблема стои зад въпроса защо Изтокът и Западът трябва да разговарят в перспективата на философията и културата, ако в някакви основни линии взаимното им опознаване е достатъчно? Друг важен аспект е това, че самата Школа на Изток се възприема като самостоятелно научно поле, което в собствените си основания е направила своите първи крачки в опознаването на западната философия, запазвайки в същото време свой собствен автентичен облик. Проследяването на този процес в културологична перспектива е основна линия в това изследване. Изгражда се теория относно възможностите за случващ се диалог. В основанията зад това търсене е заложено нарочното намерение да се подчертае нуждата от споделяне на вижданията на Изтока и Запада по отношение на социална реалност, философия и религия на една споделена културна плоскост.

Изследването проследява постановките за Пустотата и Нищото при Нишида Китаро, Танабе Хаджиме и Нишитани Кейджи – основните фигури в Школата.

Нишида Китаро, първият представител на философския кръг от Киото, чието име се свързва най-вече със създаването на

идейния кръг зад Школата, си служи със западни понятия, опитвайки се да ги премисли през автентичното в собствената си култура и най-вече Дзен, за да прокара диалог със западната философия. Това в известна степен дава основания философията му да се мисли в европейски контекст. В първата си книга: „Изследвания за доброто“, той си сътрудничи в идеен смисъл с философията на Платон, Аристотел, Дж. Лок, Р. Декарт, Е. Кант, Фр. Ницше, Й. Фихте, С. Киркегор, Ф. Шелинг, Г. Хегел, Е. Хусерл, писатели като Ф. Достоевски, християнски мистици като Майстер Екхарт и други имена от западно-европейския хоризонт, от които е силно повлиян. Проследяват се връзки и зависимости, които са от значение в контекста на заглавието. Като една от тях засяга представяне на философствания писател барон Куки Шузо и създадения от него стил „ики“.

Крайната цел, сама по себе си, е в полагането на основите за една нова етика на общуване в хоризонта на диалога Изток-Запад. В която да се търси перспективата на различното в стила на общуване с *другото*.

Обект в изследването е възможната диалогичност между основните западно-източни линии от идеи във философски аспект и разглеждането им в едно общо поле – философия за пустотата. Основно по отношение на Школата, която, опознавайки западната философия, я гледа през жизнения си свят, за да я вмести в собствените си полета на разбиране. Проследяването на това как тази диалогичност в текст се случва,

е огледално действие от страна на изследващия, което тръгва от разглеждане на философските идеи на Школата през идеята за „чистото съзнание“ в отграниченото за това поле. В това действие се открие необходимостта от прокарване на множество връзки при изследване на разбиранията, стоящи зад понятията Пустота и Нищо. Поради различния поглед, тълкуване и вплитане на понякога парадоксални и взаимоизключващи се смисли на Изток, които са, категориално различни от западните. Така *философията за пустотата* се разгръща от метафизична концепция през философски въпрос до културен хоризонт.

Използването на феноменологичния метод дава възможност, каузално предоставена възможност, да погледнем на Пустотата като на очевидност, която я преоткрива и като интенционална структурност, и като феноменологична редукция. Това означава, че очевидността, открива ни се като интенционална структурност на „чистото съзнание“, ще намира непосредствено своя предмет, независимо от неговото присъствие или отсъствие. Феноменологичната редукция разкрива пред изследователя, според идеята, вложена от Хусерл, възможността да се противопостави на естествената нагласа, предубедена от навика да се поддава на очевидното, без да поглежда отвъд нея, там, където между съзнанието и реалността, взети като обособени пространства, „стои истинска бездна от смисъл“. Основните позовавания на автори като Г. Ф. Хегел, Е. Хусерел, М. Хайдегер, Е. Левинас, са с уговорката, че това ще бъде „кореспонденция“ на

идеи във феноменологичен контекст на философските постановки на „Школата“ от Киото.

III. Представяне на дисертационния труд

Увод

Идеята зад *чистото* съзнание е понятие от *идеален тип*, чрез който не се опитваме да намерим обективен израз в реалността, а, въпреки изискването за онтологичност, да използваме понятието като средство към целта зад диалога – Изток-Запад. След това същото то – съзнанието, се проследява като връзка, понятие, възглед в двете философски посоки – Изток и Запад.

Изследването се стреми:

- Да разгледа двете *картини на света* във философските идеи зад източния и западния начин на мислене и да се потърсят ключови моменти във вижданията, чрез които разговорът между Школата и Запада добива смисъл в контекста на предпоставките, реализиращи едно или друго отношение в общуването.
- Какво стои зад понятието „съзнание“ в източен контекст и как се разполага в алгоритъм от предположения, в които елементи са понятия като „чистота на“, „жизнен свят на“ или в противоположности „ум – не-ум“, „мислене – действие“.
- Ако в крайните абстракции на някои източни (или западни) идеи и постановки стоят абсолютно различни – не само категориално, но и субстанциално – значения, то какви са

възможните резултати от наслагването в тях на *другото*, с неговите случайни или нарочни съчетания на идеи и предположения.

- Как подобна система от взаимовръзки се намества в парадигмата за съзнание, как тази парадигма става работеща в тесния смисъл на думата? Какво запазва и какво променя в собственото си съдържание?

Използването на ключови термини и понятия от двете философски системи – западна и източна, са средствата, чрез които се търси взаимно опознаване в общото „поле“ от значения. Въпреки това, се подчертава още веднъж, че Школата използва западни понятия, чете западна философия и се опитва да създава разменни конструкции, опитвайки се да съотнесе някакво свое източно поле със същите. Школата от Киото изучава западната философия с намерението да я разбере и представи на Изток. Самите представители правят нещо повече. Опитват се да създадат собствени концепции въз основа наученото, отивайки отвъд идеята само да препредадат изследваното. Оформят го на основание автентичната им културна и религиозна традиция.

Удивителното многообразие на манталитетни превъплъщения от религиозен, културен и философски характер в гледаната източна картина е вид „идеална конструкция“, според която, по Вебер, реалността може да се промени и да се осъществи в действителност и е различна, ако се разглежда в перспективата на „идеалния тип“ на вече предполагаем образец

на общуване в рамките на диалог с *другото*. В чистотата на едно предположение лежи латентната реалност, никога не достигаща пълнота поради идеалната си конструкция, въпреки това случването ѝ е разпределено в пространствените възможности, които битието предлага. В допускането, че самият текст става нещо трето – през очите на читателя, което е напълно независимо от реалността, но в границите именно на същата тази реалност, защото условията за съществуване са в нейните основания за наличност.

Социалната реалност е набор от идентичности, форми на себе-разпознаване в различни ипостаси на тази реалност, комбинирани и разпределени в един поток от емоционални взаимоотношения. Тези взаимоотношения може да означат на Изток едно, на Запад – друго, и пак да са валидни в някакъв общ контекст, без това да означава непременно един и същ източник на възгледи. Поради тази причина, думата *етика* има своето място в търсенето на въпроса: би ли могло да се каже, че Изтокът общува със Запада на тема философия и ако е така, как се случва това?

Рефлексивно, в интерес на изследването, се разглежда и отношението между личното и общественото като вид контраст, разкриващ някаква трета гледна точка на социалната реалност, съзряна като „сбор от културни отношения“. Формите, съдържащи тези културни значения, с които дадена среда от индивиди се съ-отнася по отношение на статуса и ролите в т.нар.

социална реалност, определят ценностните съждения в същата. Тези ценностни съждения са предизвикани от онова, което се определя като *културна етика в общуването*, чийто параметри при о-характеризирането на една обществено-културна картина се случват, за да се разменят идеи, без да се *проглежда* отвъд субективността. *Защото аз преживявам света на другите с различна степен на интимност.*

В прокарването на диалогичност се правят опити за *симултанен* превод между Християнство и Дзен, където феноменът *религия* се мисли в контекста на социален ред и културни архетипи, извлечени от метафизиката и/или традицията на съответната страна. Тук под някакъв общ знаменател се появяват въпросите за религиозното преживяване и практика и как съзнанието на тази основа се разчита в перспективата на двете традиции.

В подтемата **Защо Школата от Киото?** краткият отговор гласи: защото същата се смята за един от първите опити за модерна философия, родена в Япония, релевантна на западната. Защото дава възможности за представяне на културната среда, на историческия период, наситен с много събития. Изразът, който характеризира тези опити в Япония, се разпознава в словосъчетанието: „превъзмогване на модерността“. Една страна се отваря за света, за да бъде част от него, за да се съгласува с условията на *другото*, което е различно не само като език и посока, но и като манталитет. Школата от Киото предлага

философски концепции, както на основата на западни философски трактати, така и на учения, извлечени от Будизма. Как това се съчетава в перспективата на търсените основания за диалог, се надявам да стане ясно в последствие.

В **Защо философия за пустотата?** се поставят някои основни идеи зад определението, като се започва от етимологичната връзка между западното „философия за“ и източното допълнение – „пустотата“, като оформено общо понятие в контекста на двете посоки. Философите на Нищото или тези, които размишляват върху „пустотата“, я превръщат в понятие, чрез което да комуникират със западните си колеги, превръщайки я от религиозна енигма, придавайки ѝ форма на конструкт с философска обосновка. Разбира се, каноничната литература в Будизма винаги се третира *научно*, според представите за научност на Изток. В същия контекст се проследяват съдържанията на понятията за *шунята* и Нищото в Будизма. Това е направено с оглед на въпросите: *как една философия за пустотата би се вписала в „гледната точка“ на това, което е отсъствие на явления? Какво отличава невидимото от видимото, ако същността на погледа е в не-мислимото, не-представата и не-предметността на видимото? Изобщо, ако си представим видимото като подредена от ума „стая“, в която съзнанието на мислещия разполага визиите си в границите на формите, които умът му задава, дали ще има вид осъзнаване за действителността?*

В **За метода** се представя наличният инструментариум, с който се проследява как идеята за света като хоризонт, в който пребиваващите в него, *изплуват*, за да *бъдат*, по смисъла на Хайдегер, да *са*. В създадения модел се започва от *заскобяването* на определение за *жизнен свят-пустота*, като безвъпросно отношение, в което въпросираме предоставената *матрица*, от която се извличат конструкциите на словосъчетания като „чисто съзнание“, „чист опит“, чист разум“. В реда на предприетия анализ предпочитан подход, през който са „обхождани“, „диалогизирани“, „хипотезирани“, „критикувани“ или „отграничавани“ идеите на Школата по отношение на съзнанието е феноменологичният контекст. Още повече, че що се отнася до „чистото съзнание“ феноменологията, по думите на Хусерл, се явява „опосредстваща“ го във феноменологическа нагласа, без да е психологическа. Без да „натурализира“ чистотата на съзнанието. „С една дума това, което във всички свои форми е съзнание, според своята същност, но в същото време и към това, което то „означава“, както и към различните начини, по които то – съобразно същността на тези форми – ту ясно, ту неясно, ту просто, ту опростено от мисленето, в този или онзи интернационален модус и така в безброй други форми – има предвид *предметното*, и евентуално се оказва „валидно“, „действително“ съществуващо.“ (Хусерл)

Актуалността на проблема се разглежда откъм *културния* аспект на изследването, където с натрупването на материал и

впечатления относно *другата* култура, се натрупват въпроси, които се наслагват в самия текст и се превръщат в своеобразен риторичен контекст в изложението, контрастирайки го. Така основни възгледи, валидни за всеки жизнен свят като „личност“, „смърт“, „ощуване“, „социализация“ и пр. стават директна връзка за разговор в срещата си с фундаментални философски концепции, разкривайки какви са възможностите за диалог в контекста на идентичността – *кой съм аз, как искам и как трябва да живея, разполагайки се в съм-перспектива?*

Първа глава започва с **ескиз за съзнанието в източните вярвания**, за да даде една, макар и бегла, представа за това как се разглежда източната идея за съзнанието. Религиозното съзнание се свързва с осъзнаването на невидимото, Нищото, Пустотата. Посоката е *събличане* на аз-а от характеристиките, които го представят като индивидуалност, обратното на християнската представа за личност. Въпреки че в перспективата на любовта, жертвата и възкресението личността изглежда е винаги в момент на „даване“. „Отдаване“ на себе си, доближаващо ни до идеята за себе-отрицанието в Будизма, което е условие за себе-пробуждането.

Шинто, старото вярване на Япония, е „шаман-истична“ по определение, Конфуцианството, от друга страна, по своята същност е устройство на една съвършена йерархична (поднебесна) социална реалност и е като дърво с дълбоки корени в източното съзнание. Те формират една съвършена система от работещи

социално-йерархични схеми, които осигуряват на обществото необходимата подредба на живота. Учението на Буда се установява по правилата на всичко източно и успява да съвмести невидимите граници със социалния ред и да ги превърне в определен *капитал* в полза на практикуващия всекидневието. Будизмът идва от Индия и е връзката между Китай и Япония по отношение на линията на препредаването му. Как стои въпросът за съзнанието в Ригведа и Упанишадите или Дао - проследяването на тези връзки, макар и не в дълбочина, изяснява една линия на приемственост в идеен смисъл, която практикуващите Дзен във времето на Нишида Китаро вече приемат „по дефиниция“.

В „Чистото съзнание” и философията зад Школата. Основен е въпросът дали чрез понятието за *чистото съзнание* бихме могли да мислим всичко в чисти конструкции, като *чиста субективност, чисто битие, чист опит* и прочие? В каква степен едното предполага другите, взаимнозаменяеми ли са в своята *чиста* същност или потенциалният им смисъл се състои не в определението, а в абстрактната му обосновааност. За културата на Изтока *чистото* съзнание е отвъд мисленето на/за света, т.е. не се съдържа, „задържа“ в рамките на реалността, защото светът, според повечето си характеристики, е дело на ума. Този ум, който поддържа света, „задържа“ съзнанието като току-що отминалото такова, става негова основа. „Когато изчезнат характеристиките и обозначенията, индивидуалността, човешкото его, тогава в

абсолютна Празнота, в Нищото се появява абсолютното единство”. А дали как това се отнася към „непосредственото съзерцание“, дали това „съзерцание“ е медитацията, която Изтокът изтъква в своите претенции за „чист“ наглед към феномените? И възможен ли е такъв, ако се отрича битието? Ако това битие в основата си, в самата си същност е илюзия, тогава какво представлява онази реалност, която наричаме „върховна“ и е „всичко“ в себе си? Въпреки че „нашето време иска да вярва само в „реалности“, тези реалности нямат своя структура, ако тя не им е зададена от мислещия субект, ако този „мислещ“ някой не намери границите на „видимото“ в себе си и не ги положи като свои преживявания навън. Като обект на изследване в трудовете на Школата, чистото съзнание обаче не присъства във вида, в който то се намира в трудовете на Г. Хегел, Е. Хусерл или У. Джеймс. Нишида говори за „чист опит“, който свързва със съзнанието, което съзнание обаче той изследва като единно, обединено. Това е разбираемо, доколкото видовете *съзнание* в етимологичен, онтологичен, философски и т.н. смисли, през които преминава това понятие, за да стигне до Япония и Дзен, а оттам и в текстовете на Школата, в основата си е свързано с две други понятия. Именно Пустотата и нейните „дхарми“ – условия за съществуване на нещата в света. Една цяла *плеяда* от учения, основани на *ведическия* канон - *Упанишади* (най-вече) и *Йога-сутра*, в частност, достигат през смесените източно-философски системи на Дао-Конфуцианство, до Япония, за да определят ума

като несъстоятелен, подвластен на илюзията за съществуване, елемент от „задържаното“ съзнание.

Докато съзнанието при Хусерл е нещо важно в битиен план, откъм това си положение то е интенция, то е съзнание за нещо. Тази необходимост от връзка между обект, истина и съзнание при него дава определение на погледа, през който той дефинира обстоятелствата във феноменологията си. *Съзнанието* не може да се „съблече“ от *световната* си същност, защото то я образува, словоизвайва, демонстрира. Нещата трябва да бъдат съзнати в тяхната „чистота“, но в света. Докато при *философите на нищото* и по-специално в *Дзен*, практикуван от Нишида, от чистата, първоначална, още неразчленена цялост на „чистото преживяване“ трябва да възникнат противоречия и, чрез сблъсъци и конфликти, съзнанието и волята на човека (този, който мисли себе си в категории и опозиции) да търсят изходи, в които самата субективност вече не е сродна на *аз*. Тя е преодоляна, за да се осъзнае съществуването в неговата първоначална яснота и съ-буденост. Налага се изводът, че човек достига до различни нива на осъзнаване, от които му остава само да съблече себе си от аз-овостта, като в целия процес вниманието е насочено към интуицията. Създението за съзнанието не е самото съзнание, както не е и начинът, по който намираме света в неговата първа, предикатна „мисъл“. Проблемът за съзнанието интересува Нишида Китаро, докато Нишитани Кейджи взема за свой философски акцент *пустотата*, преобразувайки я идейно и

придавайки ѝ различни форми, чрез които да проблематизира характеристиките ѝ, дори „липсата“ на такива. Тъй като в осъзнаването на света, зад осъзнаването на света в източна перспектива стои Пустотата, която носи характеристиките, съдържа дхармите за случването на всичко съществуващо, което тече и се излива в потока на съзнанието. Ако обаче този поток бъде задържан, както се задава в „Абхидхарма“ на Васубандху, всяко отграничено в света става форма на ума и тази умствена форма намира основание за съществуване в *света-на-който-е-принадлежаша*.

Свързването на двете словосъчетания в една тема, а именно **„Жизнения свят“ и философията за пустотата** се прави като задаване на основа, като „пред-дадено битие“, което в някаква степен оформя понятията, структурите, моделите, с които обективната наука борави. В това отношение, ако използваме изказаните от Хусерл хипотези за обективното и субективното, жизненият свят задава съдържанието, субективния пълнеж на обективната реалност - тази, дадена ни като вид „сигурност“. „Следователно, имаме конкретния жизнен свят едновременно като основополагаща почва за „научно-истинния свят“ и като обхващащ този свят в универсалната си конкретност.“ Основно място, в така отразената идея зад „жизнения свят“, заема концепцията за „будност“. За да се обясни това в диалог с Школата, е необходимо да се позовем на условността на една „будистка метафизика“, която не е точно доктринална в

християнския смисъл на думата. Ако се каже направо: „Формата е пустота и пустотата е форма, формата не се различава от пустотата, пустотата не се различава от формата“, няма как да се достигне до феноменологията като „строга наука“. Започвайки от постулираното от Доген: *„непостоянството е същността на битието“* се предполага, че будистката реалност се разглежда като зададена в ставащото тук и сега. Това се тълкува като присъствие винаги в настоящия миг, което, изразено с идея на Е. Хусерл, ще рече в *сега*-точката на явлението. Или иначе казано, *живея в наличността на собственото си дихание, във всеки един миг на сега*. Това изследване може да се разглежда в контекста на една феноменология на дзен без историческия му контекст, но взет в светлината на религиозна практика, която е определила мисленето на първия неин представител – Нишида Китаро. Ученикът на Нишида – Нишитани Кейджи, в своя основен труд – „Що е религия?“, прави философията си *обект* на самата Пустота, която се изобразява с канджи-то за *небе* в японския (а и в китайския) език. Оттам разглеждането на „Пустотата“ (空) и „Нищото“ (無) в контекста на Дзен се разгръща през различни перспективи, и Нишитани я разглежда детайлно през западните идеи за Нищото, обхващайки различни нива на съ-отнасяне. Нищото при него се схваща като нещо различно от това битие. Подобно виждане присъства, когато Хайдегер казва, че собственото битие е „вместено“ в нищото. Това по принцип се има предвид и в Будизма, поставил Пустотата в центъра на

своето учение, където също се говори и за трансценденцията към отвъдното, но вече като реално отварящ се хоризонт, който би следвало да наречем абсолютно отсам. В западна перспектива „нищото“ при Екхарт във формулата: „Божията основа е моя основа, моята основа е Божията основа“, е мястото, където се конституира връзката на човека и личностния бог. Върху „нищото“ се явява реалният вид на всичко биващо, включително и Бог. В тази точката се проследяват някои ключови моменти зад двойствеността в етимологичен план между понятията Пустота и Нищо, доколкото в техните нюанси стои някаква *смилова* конструкция на съзнанието. Преводът на думата *шунята* (Пустота) от санскрит и пали, когато Учението на Буда стига в Китай, се възприема в Дао като „*първичното нищо*“. Оттам се наслагват собствени характеристики зад наследеното понятие и то бива препредавано в две изписвания, като разликите са категориални, за да обяснят множеството релевантни измерения на същото. Тази родствена връзка между *нищото* и *пустотата* има метафизични основания, донякъде и отваря *бездна от смисъл* пред опиталия се да разбере това чрез априорно дадените ни инструменти на разума.

2. Втора глава: за началата започва с разглеждането на Школата през погледа на първите ѝ западни изследователи – Жан Ван Браг и Джеймс Хейсиг. Последният пише обширно изследване, наречено „Философите на Нищото“. В основни линии се проследяват някои житейски моменти, свързани със

социалния, политически и културен климат на Япония и заложените очаквания в изучаване на западното ново и различните предпоставки зад неговия мотив.

Това се резюмира в: **Школата и височината на културната сянка** и **Философите на Нищото**. Изследването на Джеймс Хейсиг е важно, от една страна, защото е детайлно и изчерпателно, поради тази причина препратките към неговите изследвания и статии в съавторство относно Школата са използвани често в това изследване. От друга страна, неговото присъствие на всяко събитие в научното поле около Школата го прави в някаква степен един от тях. Културният облик на самата Школа е „опаковката“, в която това изследване иска да поднесе една „философия за Пустотата“, но в параметрите на диалог между предлагащите я с инструментите на „чистото съзнание“ на западната логика. Което, собствено ще рече, че има интенция и случване, има предмет на изследване и търсене на смислово поле, околна среда, която да е достатъчно благодатна почва за нахвърлянето на идеи, от които да се яви един общ проблем пред очите на разговарящите страни. Накратко, в една от подточките, е направен и обзор и на останалите представители на Школата и техните идеи, а именно: Абе Масао, Уеда Шизутеро, Уасуджи Тетсуро, Мики Кийоши, Такеучи Йошинори.

В **За височината на културната сянка в „плаващия на повърхността свят“** се разглеждат идеите зад фигурата на барон Куки Шузо. Той намира място в настоящото изследване,

благодарение на особения (си) *стил* на общуване със Запада, в който неговата фигура става разпознаваема чрез прословутия диалог с Мартин Хайдегер. Куки Шузо следва „Западна философия“ във Франция и Германия (1921-1929). В Университета на Хайделберг учи нео-кантианство при Хайнрих Рикерт, посещава лекции на Хусерел, където се запознава и с Хайдегер. Тази среща през 1927 г. оказва голямо въздействие върху работите, както на източния философстващ есеист Куки Шузо, така и в размишленията на Мартин Хайдегер, особено по отношение на езика. „Езикът“, символите и значенията, които Куки предлага като кореспондиращи елементи от диалога, дава на всеки изследовател след него, готов да разговаря с *другата* култура, достатъчно смислово ориентирани понятия, чрез които това да се случи ползотворно и за двата свята. От своя страна, Хайдегер издава „На път към езика“ (1959 г.), където помещава своите теории и въпроси в перспективата на езика, започвайки с „Диалог между японца и питащия“. В него съществено значение е отдадено на разговорите с граф Куки Шузо. Куки се връща от Марбург във Франция, където представя две лекции със заглавие: „За времето“ или „По повод времето“ (Propos sur le temps), вероятно и двете обсъждани под някаква форма с Хайдегер. В тях Куки говори за „Изразяването на вечността в японското изкуство“, третиращ съвсем точно темата за „същността на японското изкуство и поезия“, за които по-късно става дума в „Разговора“. Същинският диалог е проведен с друг японец на име

Тедзука Томио който озаглавява това събитие (от своя страна) като „Един час с Хайдегер”.

Основните идеи на Куки Шузо са тези за „**Структурата на „ики“** – своеобразен опит за „реконструиране на опорите на японската традиция“; и „**Проблемът за случайността**“, засегнати в изследването тук в тяхната идейна опаковка. „Как е структуриран феноменът на „ики“?“, започва труда си Куки и добавя, че една „жива философия“ трябва да бъде способна да разбира битието. Куки адаптира японската дума „ики” (термин, създаден, за да осмисли „плаващия на повърхността свят“ – *юкиьо* от периода „Едо“), за да обозначи един стил на общуване и начин на съществуване чрез загатването, чрез жеста към другия, без да се очертават ясно контурите на този *друг*. Всъщност, той работи върху проекта си за структурата на „ики”, използвайки именно „структура” - реверанс към западната концептуална система, още докато учи във Франция. Използването на понятието „*ики*” като артистичен идеал във всекидневието, не отразява, както правят другите представители на Школата, аскетизмът на Дзен в манастирите, а по-скоро се обвързва с декаденството на градския нощен живот в Токио. Един свят на непозволена наслада, извлечена от въздържанието на монаха и вплетено в битоващата на повърхността нужда да се „*диша*” отвъд зададените схеми на общуване. Обикновено „ики“ се превежда като „изящен”, „естетичен” и бива оформен с повече значения от Куки, който събира в едно термини от Шинто,

Будизма и Бушидо. Така в стила „ики“ се наслагват: кокетство, съблазън „битаи“ – екстракт от Шинто-правилата; отричане „акираме“ – от правилата на Будизма; гордост/достоинство „икиджи“ – от правилата на Бушидо. Образно, тези три аспекта на „ики“ могат да се изобразят като: Украшението, Огледалото и Мечът (Катана), които са познати като „Трите тайни съкровища“ на Япония, белег за кралска власт в старите времена.

В другата идея на Куки за **Случайността**. **Теория на вероятностите (аз/ти) в стойности (по заместване)**, където случайността бележи, именува състоянието, в което битието има своите корени в Нищото, фантомът на *нищото* преминава отвъд битието. В случайността съществуването се противопоставя на *нищото*, отказвайки да предаде сигурността на видимите форми. Случайността *разглежда* пред изникналата необходимост да се действа несвоеобразно. И *обличането* не зависи от никоя позната мода. Друга интересна позиция на случайността е в перспективата на екзистенциалистите, където Куки свързва случайността както с бъдещето, така и с миналото и смята, че тя е по-съществена от трансценденцията. Защото по отношение на свободата, единствено тук случайността е черта на реалността, оттам на човешкия живот, който всеки трябва да прегърне (като шанса в случайността), вместо да се опитва да го преодолее (като живеене в неговата несигурност).

Трета глава: Философията, Пустотата, Нищото, започва с Танабе. /Философията. Смъртта. Шинран/. Танабе Хаджиме

е представен чрез трите изброени по-горе основни теми на философските му възгледи. Танабе Хаджиме е поканен от Нишида да преподава в Университета в Киото, той споделя с него своите надежди да замине за Европа, където да се запознае с идеите на неокантианството на родна почва. През 1923 г., докато учи във Фрайбург, Танабе е поканен в дома на Хусерл, където немският философ изразява надежда младият Хаджиме да стане мост за феноменологията на Изток. Това, обаче, не се случва, защото Танабе се пренасочва от Хусерловата линия на мислене на феноменологията към Хайдегеровата. Танабе и Хайдегер, който точно по това време, по препоръка на Хусерл, е избран да преподава в Марбург, се свързват в приятелство и обменят идеи. Когато Нишида Китаро представя своята логика на „мястото“ през 1926 г., в опита си да свърже идеята си за „абсолютното нищо“ с целта на просветлението, Танабе не приема идеите му. В работата си **„Философия на покаянието“** Танабе влага знанията, житейските си стремежи и разбирания, за да изгради собствен философски стил, наречен: „зангедо“ – метаноетика. Философията на метаноестиката е предимството на о-съзнаването с доверие в *абсолютното нищо*, изоставянето на себе си, нуждата да се сложи това „себе си“ в служба на морала. Танабе получава своето вдъхновение за метаноестиката в светлината на доктрината за „Чиста земя“ от свой студент – Такеучи Йошинори. Такеучи вижда в идеята на своя учител връзки с понятието за „абсолютното нищо на историята“, с това за „силата на другите“,

която е основна за доктрината на „Чиста земя“ (будистка школа в Япония). **В Шинран и Диалектика на смъртта** се разглеждат тези идеи на Танабе, които са във връзка с размишленията му върху западните категории, сложили начало на търсенията му в двете посоки. Въпреки различията по същество в заложените понятия на двамата основни представители зад Школата – Нишида и Танабе - според Нишитани Кейджи, който е представен по-нататък, те се припокриват в категориите си: „Докато философията на Танабе, пише той, гравитира около „действието“ и изобщо „практиката“... Философията на Нишида се върти повече около себе-пробуждането... $\langle \rangle$... тези две виждания са почти еднакви в това, че представляват гледната точка на себе, което не е себе си, завъртяно около една и съща ос, тази на абсолютното нищо“. Въпреки че по-скоро става дума за два различни аспекта от практикуването на дзен и възприемането на учението „Чиста земя“, философиите и на двамата се отнасят именно до отделните аспекти на гледането към определена картина на света. Разликата е в погледа, който полагат в това гледане. В подточката, разглеждаща идеите на Танабе за смъртта, се представят идеите му в перспективата на една философия на преживяването. В нея, във финалната част на „Съществуване, любов и практика“, Танабе предприема първите стъпки към превръщането на философията в Сократовия смисъл на думата, в *упражняване в умирање*. Взимайки пример от живота на Исус и дзен-самурайския идеал, той показва как смъртта - или крайното

отричане на себе-то, този отказ от себе-стност, води до нов живот. Смъртта е повече от мрачна сянка, тласкаща ни към края на една необходимост. Тя е по-скоро „движеща сила“, трансформация на съзнанието, посредством която *аз* се преражда чрез *силата на другите*.

Нишитани и „философията за Пустотата“ /Пустотата и Религията/. Нишитани Кейджи завършва университета в Киото под наставничеството на Нишида и Танабе с дисертация върху Шелинг. Мисленето му следва Запада/Другото (условно) през творчеството на Ф. Достоевски, Х. Ибсен, Р. У. Емерсън, Фр. Ницше. Също така чете Библията, писанията на Св. Франциск от Асизи и Майстер Екхарт, за да види западния свят през погледа на изразите, думите, в книгите, които го предполагат. През 1932 г., публикува първата си книга - „История на мистицизма“, скоро след това започва своите практики в Дзен, които продължават двадесет и четири години. Според Нишитани философията довежда до идеята, че светът е „отворен“ и разбираем само посредством религията. Нишитани Кейджи прави опит да преодолее насложения възглед в западната философия, че Пустотата е отрицанието на битието. Нещо повече, преоткрива го чрез осмислянето в перспективата на живеенето в неговата наличност като обективно преживяване, заради самото живеене, а не заради обстоятелствата на социалната реалност, т.нар. „логика на социалното съществуване.“ Изучавайки западно-европейските философски идеи, Нишитани Кейджи взима *пустотата* като

определящо понятие в неговата философия. В концепциите на западната философия много често *пустота* се разбира като нихилизъм, отрицание и прочие неща, които се разчитат, по-скоро, с негативна конотация. И докато Нишида Китаро, първият от Школата, я осмисля във философията си като „абсолютното нищо“ или по-скоро „място на абсолютното нищо“, Нишитани Кейджи, от своя страна, отваря „Пустотата“ към синонимността ѝ с „Нищото“, което е и централно понятие в източната философия. Интерпретирането на битието в хоризонта на социалния и културен смисъл, който включва наличието на модернизация, технология, забавление, задоволяване на потребности, които битуват като жизнена картина в следвоенна Япония, карат Нишитани да размишлява, че тази субектно-обектно замяна обезстойносттава човешкото съществуване и го довежда до състояние на пустота. Въпреки че авторът свързва нихилизма с възхода на модерната наука, което идейно го доближава до Хусерл и други западни философи, нихилизмът, според него, е своеобразно осъзнаване, а оттам и освобождение от безсмислието. Което препраща към илюзорността за природата на самите неща, които, според схващанията на будизма, са „пусти“ в същността си. Това, разбира се, не означава „празни“ в западна перспектива, а по-скоро потенциално изпълнени с характеристики. В късните произведения на Нишитани Пустотата се развива до термин за „усещане, чувство в/за пустотата“, което означава, че осъзната, празнотата се превръща в нещо като

„поемане на дъх“ за хората. Така представена, Пустотата „слиза“ до обикновена представа, която може да бъде *вплетена в образ*, оформена чрез мисъл, оттам – преживяна. Нишитани нарича това „въобразяване“ на Пустотата и го обяснява с това, че както йероглифът за небе внушава наличието на нещо, което е там, има го, така и Пустотата би могла да бъде усетена, в-чувствана, въобразена. Мислейки света през опозициите, които съществуват като принцип на дуалността – живот-и-смърт; разум-и-чувства; черно-и-бяло, или пък в символните утвърждения – както долу, така и горе; каквото вътре, това и вън, ще се получи ли целостта на композицията в една накъсана картина? Това Нишитани разглежда като огледално действие - когато едно се оглежда в *другото*, но се съзнава като негова опозиция – себе-противоречието на реалността. Както при Хегел, реалността се разглежда като противоречие и колкото по-дълбоко е противоречието, толкова повече е мислима като истинска реалност. Защото колкото по-дълбоко и спонтанно се случва вътрешното единство, толкова по-противоречиво става то. „Тъй като няма последна сигурна основа – твърди Нишитани - която да определя нещата, изходното понятие се оказва не някакво „нещо“, нито пък „битие“, а празнотата, нищото“. Нищото на нихилизма се оказва онова предшестващо битието понятие, което Нишитани развива в своята философия на новото време. Той поема бремето на понятието нихилизъм, именно, за да преодолее самия нихилизъм – научно, философски, чрез своеобразна вяра в

размишлението, което да го доведе до смисъла, който го предполага като човешко същество. Неговото: мисля, следователно съществувам (по Декарт), се съдържа в *голямото съмнение*, взето от дзен, а именно в отказа от мислещия аз - съдържание на егото, за да се отдаде на съмнението само по себе си. „Съмнението не може да бъде разбрано като състояние на съзнанието, но само като истинско съмнение“, правещо едно себе си „сега“ присъстващо, като реалност.

За да разкрие *пустотата* като *осветеност* на ума и *осветеност* на реалността, Нишитани черпи вдъхновението си от будистката школа Тендай и тяхната диалектика на „факта“ и „теорията“. Опозицията, която се създава между феноменалния свят, където възникват фактите, и номиналния свят, в който аз-ът става осъзнат за тях, се преодолява не чрез накланяне на везните на една или на друга страна, не чрез хармонизирането им или поглъщането им напълно – а чрез изкачването на опозицията на по-високо, интуитивно ниво, където феноменът и ноуменът се вливат един в друг без съпротива. Затова Пустотата не е нито факт, нито теория, според Нишитани, а ниво на осъзнаване.

Тези идеи на Нишитани са развити поетапно, според основанията в изследването в точките: „**Що е религия?**“ и **Пустотата е синя. Нишитани и въобразеното.**

Нишида и жизнения свят на философстването. Западни рими в източен стих. Името на Нишида Китаро е отправната точка в основанията на самата Школа да бъде. Неговите идеи са

завършващият елемент от всяко търсене, което последователите му реализират. Независимо от многобройните стилове, зад които всеки един от тях слага името си, те неизменно се съобразяват с идейната програма, заложена в текстовете му. Като своеобразна база звучат двата цитата, които следват тук, а именно: „Очевидно, има много за възхищение и много за научаване от ярките открития на западните култури, където формата принадлежи на човека. И на получаването на форма се гледа като на нещо добро. Но няма ли нещо, наистина базисно на Изток, което е захранвало нашите предци от хиляди години, нещо, което се съдържа под повърхността, която може да вижда формата без форма и да чува гласа, без глас? Бих искал да се опитам да дам философска основа на желанието, което подлудява нашите умове, постоянно да търсят такава.“ Поетапно се разгръщат идеите на първия представител на Школата, оставен последен, за да отвори един текстово-идеен проект, задаващ намеренията в хоризонтите на самото общуване. Философията му би могла да се определи като по-скоро Хегелов тип, ако се налагат сравнения, въпреки че Аристотел, Р. Декарт, А. Бергсон също спомагат за оформянето на по-важната част от идеите му. Изследователите, които са го познавали приживе, често пишат за него, че е невъзможно да се разбере философията на Нишида, без да познаваш Дзен. Това е така, не само заради принадлежността на повечето философи към определена традиция на дзен, но и заради отнасянето им към Изтока изобщо. Как се разбира Майстер Екхарт без

Християнството и как се познава мистицизма без Майстер Екхарт и Платоновата традиция във Християнството? Преди да направи връзката с гръцката философия и Запада, Нишида търси собствено източните основания за метафизика през китайската школа Джу Дзъ, от която той е силно повлиян. Към края на живота си, донякъде и повлиян от Марксистката диалектика, която добива популярност в Япония по това време, той се опитва да прибави социални и исторически измерения към своите философски размишления.

В Мястото /на/ съзнанието /е/ опитът. Опитът /на/ мястото /е/ съзнанието, се разглеждат влиянията в идеите на Нишида през Платон, Аристотел, Кант, Brentano до Хусерл. Нишида Китаро смята, че същинското съзнание никога не е било проблематизирано от западната философия. При всички положения, пише той, ми се струва, че в традиционната философия липсва сериозна рефлексия върху съзнанието“. Дълбокото истинско съзнание на Нищото. „Струва ми се обаче, че мястото на нищото, за което говоря, решава точно този проблем, пише Нишида, дори и Хусерловата феноменология в началната си точка още не е избягала от противопоставянето на съзнание и обект, а, следователно, все още не може да мисли истинската позиция на съзнанието. И чистото съзнание не е повече от мислено съзнание, което не може да избяга от ограниченото място на нищото.“ И по този повод „бих искал да попитам поради каква причина го наричаме опит?“ За Нишида да

се преживее реалността е необходимо знание за нея, преживяване за нея, което – пише той – „означава да знаеш фактите такива, каквито са. Да знаеш, в съгласие с фактите, като напълно се откажеш от всякакви собствени интерпретации“. За него чистото преживяване е директното преживяване, без оглед на външно отнасяне към същото. Там все още няма субект или обект и когато съзнанието познава самостоятелно своя обект, без да го отнася към нещо друго е чист опит. С „Интуиция и рефлексия в самоосъзнаването“ Нишида развива своята „позиция на чистия опит“, посредством Фихтевото дело-действие. Оттам в позицията на абсолютното съзнание, след обрат на „От дейността към съзерцаващото“, той достига до мисълта за *мястото*, отдавайки заслуженото за това си „стигане“ на гръцката философия. За него мисълта за „мястото“ се конкретизира като „диалектическа всеобщност“, а позицията на „диалектическата всеобщност“ става непосредствена като позиция на „действената интуиция“. Светът на „действената интуиция“, на *ποιήσις*, е всъщност истинският свят на „чистия опит“. И така се основава на идеята, че реалността, на която принадлежи или която му принадлежи, е една. Значи характеристиките и се градят на нещо, което, обединило ги, създава преживяваната *действителност*.

В последната точка **Форма без форма**. „Чистото съзнание“ в една „философия за пустотата. се разглежда една малка част от идейната линия на Нишида за интелигибелния свят, който свят се определя като обединение на опозициите. Чрез

„форма“-та Нишида няма предвид нещо статично, а активността на аз-а да се оформя чрез саморефлексия в света, където се оглежда в *другото*. „Идеите“ на Платон също, в есенция, трябва да са били нещо подобно, смята той. В парадигмата на формите, които от невидимото изплуват във видимото, се поражда импулсът за създаване на още форми от самите форми. „Няма желание, без „нещата“ вече да са видени, дори неща, които си противоречат едно на друго“. Формата на всяко живо същество, всъщност и това е „условието“, маркиращо състоянието на живот, е функционална. И тя е такава, защото пребивава във форма и едновременно с това създава форми. И това, при положение, че става дума за света-в-настоящето.

Четвърта глава: Диалогът от Запад на Изток в културологична перспектива е своеобразен опит да се избистри една източна картина зад японската действителност, но през погледа на самия автор, в ролята му на преживяващ наблюдател. Тази опитност наложи да бъдат съобразени редица обстоятелства, които в хода на самото изследване образуваха своеобразна собствена логика, в която културният контекст се намести като текст сам по себе. Една цяла линия се откри в заглавията, като първото от тях: **Кири-е – особености на живописца в японската жизнена картина**, неслучайно е „описание по преживяване“, тъй като съдържа изводи, възможни само поради живата опитност в полето. Става дума за самото физическо присъствие в полето на Изтока, където всяко преживяване в общуването чрез език,

поведение и взаимодействие с *другото* е налучкване, подобно на общуване с глухоними в писмена форма. Разгледани са някои особености на японския мироглед и жизнена картина като необходимост на два погледа към Япония – като теоретично *знание за* и Япония като *преживяване и опит*, които, естествено, се оказаха две различни неща. Разликите между източното и западното мислене се нанасят върху онази координатна система, в която и едните, и другите живеят в *другата перспектива на социалното*. С развитието на анализа все по-ясно се улавя липсата на отговорност в лична форма между Изтока и Запада във философска перспектива, поне що се отнася до обратната връзка. Не може да се каже, че Западът посреща равностойно опитите на източните философи да работят върху западни идеи с необходимата нагласа. Това, доколкото може да се допусне подобно обяснение, произтича не от липсата на внимание върху детайла, от страна на Школата, а от интензитета на осъществените обратни връзки.

В главата **Дзен и Християнство. За Пустотата в Дзен (Школата от Киото) и/или Какво Бог не е (Майстер Екхарт)** става дума до голяма степен за размишления върху темата за религията, която като първоначално намерение, се мислеше в посока, че Будизмът, а още по-малко Дзен могат да се възприемат като такава. Практиките в Дзен, било то културно или идейно обосновани, са различни като начин на възприемане и нагласа от тези в Християнството и другите монотеистични религии. За

Хегел „мислещото чисто съзнание“, съзнанието в рамките на мисълта – се разбира в отношение с понятието *вяра*. Оттам чистото съзнание за него е също така опосредствано отношение на увереността към истината; отношение, което съставлява основанието на вярата. За да оформим смислови значения, но в източен смисъл, по отношение на вярата, трябва да имаме предвид религиозното съзнание в неговата историчност. Развитието и преобразуванията на Будизма на Изток е обширна тема, но в този контекст може да се каже, че не е обосновано да се говори в понятията за вяра, теология или религия в западния смисъл на думата. Така в това изследване се наложи да се използват сходни с тези на Запада понятия, придружени със съответните съпътстващи бележки под линия. Както винаги, инструментът за обяснение тръгва от езика, където смисълът на едно от първите значения, означаващи вяра на Изток, се превежда от санскрит като „вътрешна чистота“ (обяснена в Абхидхарма на Васубандху). Оттам по пътя на тълкованията на това понятие в различните езици, на които Будизмът бива преподаван и практикуван, може да бъдат открити подобни смисли.

Опитът да се разгледа идеята за Пустотата през някои постановки на Майстер Екхарт засяга отношението практика – съзнание за религиозност, основно що се отнася до преживяването на самия практикуващ в очертанията на дзен-практиките. В Дзен се говори за преподаване като *не-учение*. Под това се има предвид придържането към една определена практика,

свързана с *място, поза и дъх*, но в тези си връзки това се разбира като *неподвижното*, чакащо да бъде заето от практикуващия в неговото движение към събличане на *аз-а*, от субектно-обектното отразяващо се всекидневие в неговата социалност. Защото свързването, оттам предаването на значения не е непременно в понятията, а по-скоро в практикуването на стоящите зад тях смисли. В пределите на иманентното, разкриването на същността е въпрос на *поглед*, ако този поглед не съществува, тогава всяко усилие е безполезно. Пребиваването на съзнанието на повърхността обрича всяка дълбочина на забрава. Именно поради това, съзнаващият ум е толкова зает да анализира. Всяка външност го „узаконява“, а вътрешността остава поле на „неформалност“, защото не е докосната от погледа. Осъзнаването на тяхната несъстоятелност като „вън“ и „вътре“ е въпрос на практика.

Осъзнаването на съотнасянията на абсолютно и относително, е друг важен въпрос, засегнат в темата. В една своя дискусия Нишида излага своето разбиране тези съотнасяния. Тълкувайки думите, че Бог е създал света от любов, философът казва, че това, което наричаме абсолютна Божия любов, е от съществено значение за Бог в смисъла на абсолютното Му себе-отричане. Нишида отнася това към идеята, че в някакъв смисъл, прозирането в Пустотата е с подобна нагласа откъм относителното, т.е. необходимо е човекът да бъде „празен“ от характеристики. В тези си разбирания Нишида е повлиян от

Майстер Екхарт, който в своите проповеди пише: „човек трябва да е свободен от всички неща и от всички дела – външните, пък и вътрешните, за да бъде наистина обиталището, в което Бог може да действа“.

За Уеда Шизутеро в Дзен е заложено самото съвпадение, с изключение на това, че отрицанието и утвърждаването са засегнати много по-радикално, отколкото при Екхарт. Радикалността на Дзен е очевидна поради факта, че за пустотата (нищото) се говори просто и ясно, докато при Екхарт се говори за пустотата на божествената природа. За Екхарт да се каже, че Бог по своята природа е нищо (пуст), е все едно да се каже, че пустотата (нищото) се разглежда само като въплъщение на всички отрицателни изрази за чистотата на същността на Бог, т.е. това означава да се говори по начина, по който говори негативната теология. От друга страна, при Ж. Марион „Нищото дава/дарява“ и, създавайки линия на приемственост към идеите на Нишида за даряването и Бог, може да се каже, че за Ж. Марион Бог, който не е битие, е немислимо да се вмести в рамките на една онтологична разлика от същества, поради което той не е различен от битието. Косвената „нито това, нито онова“ структура на Бога на Марион лесно предизвиква, най-малко за читателите на Нишида, мисли за „друго нищо“ – абсолютното нищо на Нишида. „Възможно ли е Марион да говори за същото нещо или по-скоро за същия „вид“ нищо?“, се питат разговарящите чрез текст в това полагане на идеи.

Размишленията по отношение на Майстер Екхарт и Школата имат своята история и заради търсенето на успоредни линии в самото основание да се говори за преобразуване на личността в нейното изначално предназначение, поради което открояването на тази тема се наложи от само себе си. Дали ще се мисли като движение към изпразване на себе си, за да приеме Абсолютното като своя Истина, или събличане до осъзнаване на себе си в провиждането на Пустотата, като природа на всичко съществуващо. Дори Нищото е избор, предопределен избор, въпреки противоречието, което стои в статиката на самото поле, наречено религиозно съзнание. Всяко събличане и обличане, в този смисъл, е въпрос на метла в ръката на практикуващия.

За новата етика в общуването в хоризонта на една философия за пустотата. Самата идея за етика в общуването минава през няколко етапа, свързани с всичко, вече описано по отношение на Изтока и Запада, за да стигне до извода, че различията трябва да създават съюзи. И колкото по-базисни, толкова повече връзки за пресрещане и обсъждане, за да се достига до преживяване по предназначение. Това преживяване трябва да е действено, да служи за правенето на наука заради етиката, заради истината, заради личността в нейните основания за съществуване. В източната линия на мислене реалността се разбира като процес, който е напълно различен от този, описван посредством езика, т.е. в действителност няма нито обекти, нито субекти. Затова естественият език, който се опира на субектно-

обектни понятия е неточен, и в този смисъл не-истински. Самата личност се възприема като процес, който в Будизма се назовава с думата *сантāна* или „поток“. С това се цели да се покаже самата природа на *аз*-а или последователността от *аз*-ове в една личност, за да се подчертае нейната непрестанна изменчивост, което е и основна характеристика на феноменалния свят. Ако делението или двойствеността придават определена нотка на движение, самото преживяване на личността като поток е вид преоткриване на един *аз*, в безброй негови проявления в досег с *другото*, без нито едно от двете да има истинско присъствие. Хусерл казва, че „светът – това е откритият универсум, хоризонтът на „границите“, универсалното поле на съществуващото, което се предпоставя от всяка практика и постоянно се обогатява от нейните резултати.“ В контекста на многообразието от индивидуални светове, преплетени един в друг по силата на необходимостта и логиката на споделена култура, се намират основанията и условията, в които биха могли да бъдат открити елементи на една нова *културна етика в общуването*. Една наука за културата трябва винаги да има за цел изучаването на онези рамки и пълнежи в една социална реалност, където става дума „за действие на духовни процеси, съпреживяващото „разбиране“ на които, естествено, е задача, специфично различна от задачата, която изобщо разрешават или се стремят да разрешават формулите на точното естественонаучно познание“ (М. Вебер). Културните процеси са обагрени чрез манталитет и социализация,

но в тяхната предикатна същност те са общовалидни, в този смисъл – ценностно равностойни. И именно поради това, че във всяко общество се наслагват смисли за преобразование в живеенето, Веберовото „съпреживяващо разбиране“ има своето място като преосмисляне в посока *културна етика в общуването*.

В Заключение: Феноменология на/от Изток и от/на Запад (他力 – „тарики“ и „джирики“ – 自力) се наслагват изводи по отношение на основните понятия за Пустотата и Нищото. Вниманието върху *идеите* на философите от Школата, т.е. върху онова, което изгражда скелето на техния интерес, разкрива онези акценти в това изследване, зад които стоят основанията за изследване на проблема за „чистото съзнание“. Тези основания се отразяват в една *философия за пустотата*, където разпознаванията на „аз съм“ стават негова опозиция. Една чиста картина, отразена в огледалото на *съзнанието за реалността*. Именно в тази точка се срещат феноменология и Дзен. В определен смисъл, идеите на една *философия за пустотата* могат да бъдат разгледани през основанията, заложи в самата философия. Според един от основните текстове на Будизма - Абхидхарма, всичко, което *възниква* е нечисто, като това важи най-вече за породеното съзнание, „чистите дхарми“ се противопоставят на възникването и на съществуването. Така петте сетивни съзнания, които винаги са нечисти, и умственото съзнание, когато е нечисто, дават елемента съзнание. „Умът е обект на идеята за „аз“, умът е каквото хората погрешно

сграбчат за свой „аз“ (Абхидхарма). В този смисъл, за един аз, който може да е всеки друг, светът е откритият универсум, хоризонтът на „границите“, универсалното поле на съществуващото, което се предпоставя от всяка практика и постоянно се обогатява от нейните резултати. И едно чисто съзнание може да се търси единствено като възвръщащо се в самото себе си, „което връщане се примесва непосредствено в чистото схващане“ и саморефлектиращо се, вече извън всякаква *интенция за*, възприема истинното за света, разполагайки го, а не променяйки го (по Хегел). Това завръщане към първоначалното (не преди, а след опита) се разглежда като „чисто съзнание“ в една *философия за пустотата*. В *стремежа си всичко да става по мое желание*, се стремим да подчиним вижданията на другите в една универсална визия, която е логична само за нас. „Колкото и абсурдно да изглежда, от света на действителността ние формулираме свят, който преминава отвъд действителността и отвъд света, в който съществуваме, ние се занимаваме с мисълта за свят, който не съществува. Идеята за *пустотата* е вид *опит* на мисленето да намери изходи от съществуването в един безкраен, празен от смисъл поток на съзнанието. Този поток, неувлечен от отделната мисъл или вкаран в течението на много-словесността в тази мисъл, е чист сам по себе си, и оттам безличен и не подлежащ на анализ. Истинският обективен свят трябва да бъде такъв, който отива отвъд нас и който обратно ни

приема. Това трябва да е свят, който прави от нас своето индивидуализирано множество“ (Нишида).

Светът е илюзия, според повечето източни виждания за него, личността е неподвижното подвижно светополагане за Запада. Изборът на посоката на гледане в света създава културните съдържания на философията, религията и социализацията. Да се каже, че едната или другата гледна точка имат своите основания във вижданията си, означава най-малкото успешно да се съвместява една визия за логиката на противоречията, които, противно на разума, могат да бъдат валидни за всяко твърдение, на което някой е готов да се позове.

Школата от Киото е образец на едно мислене на свят, споделен и от Изтока, и от Запада, но заради особености на японската култура самата Школа е възприемана като *особен вид свят* в собствената им среда. От една страна, те са източни мислители, изучавали западната философия, за да я съвместят в логиката на своето поле. От друга, това, че са съ-жителствали с *другото* присъствие, дори единствено заради опознаването, ги прави нещо различно от естествената за Изтока и неговото мислене среда. Това отделяне на едното от другото прилича на непрестанно създаване на измерения, в които *другото* не се засреща с *аз* в размяната на погледи. Може би причината е неспособността да се слуша *другия* и да се разбира *другия* в неговата логика. Това смесване на „светове“ има друга логика, друго отнасяне към онази част на световата картина, в която се

отглеждат други принципи за съществуването. Така за Изтока Школата е тема, чрез която могат да говорят със Запада, а нейните последователи са един Изток, провидял Запада. В него релевантните светове на съотнасяне търсят в логиката на съществуването си своето признание. Признание, което увлича в търсенето на нови измерения и значения за човешкия живот и доставя на културата идеи и образци, с които да се съизмерва стремежът към опознаване на *другото*.

В тези връзки на съотнасяне, на игра на понятия може да се проследи идеята зад това, че „нашето време иска да вярва само в „реалности“, които реалности нямат своя структура, ако тя не им е зададена от мислещия субект, ако този „мислещ“ някой не намери границите на „видимото“ в себе си и не ги осмисли като свои виждания и навън. Може би това е формулата за диалог между Изтока и Запада – взаимното опознаване да не бъде толкова въпрос на традиции и култура, колкото на възприятия за стоящите зад тях основания. Школата е направила своя първи опит в полето на Запада, за да го опознае чрез философията му. Това е един от начините да се започне разговор, останалото е въпрос на добра воля и вслушване в *другия*.

Приносни моменти

Настоящата работа прави един опит за превод на източни идеи, които вече са обличали западен костюм, проследявайки процеса през погледа на култура, религия и философия. Изследването беше изпитано на „терен“, който терен е бил собствено арена на самите размишления на Школата – Университета в Киото и Нагаока Дзенджуку (Дзен манастир, в който е практикувал и Нишида Китаро). Средата, в която са се мислели картините на Запада, сама по себе си насложи още впечатления, от които резултатът беше една подвижна смесица от постоянноменящи се ситуации и идеи, в които нуждата от изход се налагаше все повече. В този смисъл, изследването прокарва своя линия на мислене, изпъстрена с въпроси и своеобразни отговори, в които тенденциите за диалогичност са по-скоро монолог, в който всяка страна слуша собствените си основания за валидност. И в определен смисъл това трябва да е точно така. В този ред се открояват няколко *приносни моменти* в предложения дисертационен труд:

- 1) Дисертацията е опит за първо по-цялостно представяне на японската философска Школа от Киото и проблемите и предизвикателствата от културен и философски характер, който тя поставя в диалога между Изтока и Запада.

- 2) Работата показва генеалогията, очертава тематичните граници и изследва основните проблеми на този специфичен културно-философски диалог между източното и западното мислене.
- 3) Представянето на Школата от Киото през призмата на феноменологията изяснява изработването на понятието за жизнен свят в неговото взаимодействие с културната и религиозната традиция, така и с непосредствената актуалност.
- 4) Анализира се схващането в Школата и по-общо в източното мислене за личността, която не е поставяна в светлината на отношението между *аза и другия*, а в хоризонта на връщането към естествените неща и снемането на *аз-овостта*.
- 5) Работата изследва общите характеристики на *философията на пустотата*, която е водеща за Школата от Киото и разглежда нейните склонения при основните представители на Школата.
- 6) Показано е как Школата търси чрез теоретичния конструкт на *чистото съзнание* своеобразен изход от о-безчовечаването на света.
- 7) Изследват се ключовите за Школата парадоксалните на пръв поглед понятия за Пустота и Нищо, като се откроява техния

смисъл и значение в хоризонта на източното мислене и по-конкретно дзен-будизма.

- 8) Анализирани са и са оценени опитите на представителите на Школата от Киото чрез понятията за Пустота и Нищо да подложат на критика основните предпоставки и категории на западното мислене, както и опитите за тяхното пренасяне и „присаждане“ на Запад.
- 9) Анализирани са стремежите на Школата от Киото да бъде отворен мост за циркулирането на философски понятия и концепции между Изтока и Запада.
- 10) Показан е опитът на Школата да намери „квадратурата на кръга“, като надхвърли тясното разбиране за философията и реално я отвори към жизнения свят, без с това да я лиши от статута ѝ на „строга наука“.

V. Публикации по темата на дисертацията

Академична дейност на Калинка Янкова

1. Публикации.

- Годишник на докторанта: <https://research.uni-sofia.bg/handle/123456789/1407/>
Заглавие: Пустотата (Śūnyatā) е „лазурно синьо“ – Нишитани Кейджи и „въобразеното“ (Феноменология на философията на „Школата от Киото“) / The Emptiness (Śūnyatā) is Blue – Nishitani Keiji and the Imaginable (Phenomenology and Philosophy of the Kyoto School)
- Публикация в онлайн сп. „Пирон“: <http://piron.culturecenter-su.org/>
Заглавие: За Пустотата в Дзен (Школата от Киото) и/или Какво Бог не е (Майстер Екхарт) - бр. 17, 2018 г., ISSN 2367-7031
- Статия-отзив към научна конференция „Скритото и откритото” - ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ, КАТЕДРА „ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ НА КУЛТУРАТА“. Отзив за конференция „Скритото и откритото – нива на интерпретации в сравнителното религиознание“ за сп. „Социологически проблеми“ – брой 3-4, 2017
- Уводна статия към бр. 17 на електронно списание за изкуства и култура „Пирон“, в съавторство с Кристина Кирова, 2018 г., ISSN 2367-7031