

## Учение о кенозисе как основании буддийско-христианского диалога в работах философов Киотоской школы

А. Ю. Гунский

Институт Восточной культуры,  
Российская Федерация, 443080, Самара, ул. Революционная, 70

**Для цитирования:** Гунский А. Ю. Учение о кенозисе как основании буддийско-христианского диалога в работах философов Киотоской школы // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 652–672. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.407>

Статья посвящена одному из эпизодов буддийско-христианского диалога, активно проходившего в последние десятилетия XX в. Непосредственной причиной возникшего обсуждения послужила работа «Кенотический Бог и динамическая *шуньята*» японского мыслителя Абэ Масао, в которой он произвел сопоставление христианской идеи кенозиса, «самоопустошения Бога», и буддийской концепции пустоты. Абэ Масао был одним из представителей Киотоской школы философии, существовавшей в Японии с начала XX в., и идея сравнения концепций кенозиса и пустоты рассматривалась и другими участниками этого философского сообщества. Философы Киотоской школы разрабатывали методы интерпретации кенозиса с помощью парадоксальной махаянской логики «одновременного тождества и различия» (*соку-хи*). Данная логика может быть описана формулами: «А не есть А, и поэтому А» либо «А есть тогда и только тогда, когда А не есть А». Первым логику *соку-хи* сформулировал Судзуки Дайсэцу Тэйтаро. Нисида Китаро, основатель Киотоской школы философии, и его последователи использовали эту идею в сравнительных исследованиях базовых концепций буддизма и христианства. В заключительной части статьи показан один из способов восприятия христианства японскими мыслителями через призму буддийских философских подходов.

*Ключевые слова:* межрелигиозный диалог, кенозис, логика соку-хи, Киотоская школа философии, чистый опыт, не-двойственность в буддизме махаяны, логика места.

### Введение

В 1982 г. под названием «Религия и Ничто» (Religion and Nothingness)<sup>1</sup> в США вышел английский перевод работы японского мыслителя Ниситани Кэйдзи (1900–1990), представителя Киотоской школы философии.

<sup>1</sup> Nishitani K. Religion and Nothingness. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982.

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

Эта публикация вызвала большой интерес у специалистов-религиоведов и была оценена как одна из самых значительных работ в области философии религии. Одной из тем, затронутых в книге, стало рассмотрение христианской идеи кенозиса<sup>2</sup>, или «самоопустошения» Бога, совершаемого Им из внеличной любви-агапэ, с точки зрения таких категорий двойственной махаяны, как «пустота», «сострадание» и «не-Я»<sup>3</sup>.

Интерес к работе Ниситани во многом был связан с тем, что концепция кенозиса активно развивалась в христианской теологии XX в., в частности в «теологии смерти Бога» и других направлениях теологической мысли, популярных в 1960–1980-е годы на Западе<sup>4</sup>.

Несколько позднее, в 1984 г., еще один представитель Киотоской школы философии, Абэ Масао (1915–2006), опубликовал эссе «Кенотический Бог и динамическая *шуньята*», где рассматривал идею кенозиса Бога в сопоставлении с махаянской идеей пустоты (*шуньята*). По мысли Абэ, концепция кенозиса, занимающая важное место как в учении буддизма, так и в христианстве, может служить той почвой, на которой возможен плодотворный и осмысленный буддийско-христианский диалог. Через несколько лет дополненное и переработанное эссе Абэ было опубликовано в сборнике «Опустошая Бога: буддийско-иудейско-христианский диалог» вместе с откликами на его идеи известных христианских теологов, таких как Т. Альтицер, Дж. Кобб, Ю. Мольтман и др., а также представителя иудейской теологической мысли Ю. Боровица<sup>5</sup>. В дальнейшем дискуссия, возникшая при обсуждении идей Абэ, продолжилась и вызвала появление значительного количества публикаций, посвященных сопоставлению различных аспектов буддийской и христианской мысли.

Попытки переформулировать христианскую идею кенозиса с точки зрения буддийской концепции пустоты-*шуньяты* предпринимались в работах ряда японских философов, так что некоторые исследователи прямо говорят о «японском кенотизме» как об отдельном явлении японской мысли, существующем наряду со школами русского, немецкого и британско-

---

<sup>2</sup> Греч. κένωσις — опустошение, истощение; κενός — пустота. Понятие кенозиса в христианской теологии восходит к словам апостола Павла: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого (греч. εαυτόν ἐκένωσε — букв. «опустошил, опорожил Себя»), приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:5–8).

<sup>3</sup> См. об этом: *Odin S. “Kenosis” as a foundation for Buddhist-Christian dialogue. The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto school in relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer // The Eastern Buddhist. New series. 1987. Vol. 20, no. 1. P. 34.*

<sup>4</sup> Эссе Ниситани, включенные в книгу, были написаны в конце 1950-х годов, т. е. еще до появления «теологии смерти Бога». Первое японское издание вышло в 1961 г. и носило название «Что есть религия?» (*Сю:кё: то ва наника 宗教とは何か*).

<sup>5</sup> *Abe M. Kenotic God and Dynamic Sunyata // The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation / eds J. Cobb, Jr., Ch. Ives. Delhi: Sri Satguru Publ., 1996. P. 3–68 (1<sup>st</sup> ed. 1990).*

го кенотизма<sup>6</sup>. В целом обсуждение концепции кенозиса в сравнительном контексте стало заметным интеллектуальным событием в теологии и сравнительном религиоведении конца XX в. Идеи, высказанные в ходе этой дискуссии, не утратили значения и позднее; в частности, в 2015 г. вышел сборник, посвященный рассмотрению идеи кенозиса в китайской мысли<sup>7</sup>.

Насколько нам известно, буддийско-христианская дискуссия, возникшая после выхода работы Абэ, в отечественных научных публикациях не освещалась. Более того, в русскоязычной теологической литературе до сих пор можно встретить утверждения, что в буддизме господствует характерное для естественного человеческого сознания отрицательное отношение к «умалению», кенозису<sup>8</sup>. Как справедливо отметил один из активных западных участников обсуждений Дж. Кобб, диалог не всегда делает диспутантов ближе, и многие авторы высказывали острое неприятие идей Абэ<sup>9</sup>. Тем не менее, на наш взгляд, как сами концепции, сформулированные философами Киотоской школы, так и идеи и возражения, возникшие в ходе обсуждения, представляют значительный интерес в плане компаративного изучения буддизма и христианства. Кроме того, они позволяют проиллюстрировать одну из стратегий в интерпретации христианства, принятой японскими мыслителями, когда базовые положения христианского учения рассматриваются в свете буддийских философских подходов. В связи с этим освещение идей, высказанных в ходе данного эпизода буддийско-христианского диалога, актуально и в настоящее время.

В рамках предлагаемой статьи концепция кенозиса рассматривается в работах трех представителей Киотоской школы философии: Нисида Китаро (1870–1945), ее основателя, Ниситани Кэйдзи и Абэ Масао. Поскольку Киотоская школа философии относительно малоизвестна в отечественной научной литературе<sup>10</sup>, во вводной части статьи мы скажем несколько слов о самой школе и ее основных участниках и кратко поясним некоторые

<sup>6</sup> См., напр.: *Odin S. A critique of the “Kenōsis / Śūnyatā” motif in Nishida and the Kyoto school // Buddhist-Christian Studies. 1989. Vol. 9. P. 72.*

<sup>7</sup> *Chinese spirituality & Christian communities. A Kenotic perspective / ed. by V. Shen. Chinese Philosophical Studies, XXXI; Christian Philosophical Studies, XVII. Washington D. C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2015.*

<sup>8</sup> См., напр.: *Методий (Зинковский), иером.* Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 219.

<sup>9</sup> *Cobb J. B. Preface // The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation. P. XI.*

<sup>10</sup> В отечественной историографии, связанной с изучением Киотоской школы, следует отметить работу Л. Б. Кареловой, посвященную японской философии в целом, но уделяющую значительное внимание философам Киотоской школы (*Карелова Л. Б. Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX в.: ист.-филос. очерки. М.: РАН, Институт философии, 2017*). Из более ранних публикаций можно назвать статью К. Ю. Солонина (*Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / под ред. М. Я. Корнеева, Е. А. Торчинова. СПб.: Изд-во С.-Петербур. филос. об-ва, 2000. С. 183–274. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/solonin-kyu/haydegger-i-yaponskaya-filosofiya> (дата обращения: 06.11.2020)*). Кроме того, в 2010 г. была издана небольшая монография, посвященная рассмотрению проблемы культуры в работах философов Киотоской школы (*Михалев А. А.*

базовые идеи, в той или иной степени разделяемые всеми представителями Киотоской школы, не претендуя, естественно, на полноту в изложении достаточно сложных концепций.

## 1. Киотоская школа философии и ее базовые концепции

Название «Киотоская школа философии» (*кё:то гакуха* 京都学派) обычно применяется к группе японских философов, связанных с университетом в старой столице Японии, городе Киото. Основателем этой школы и родоначальником японской профессиональной философии в целом является Нисида Китаро, работавший в Киотоском университете в 1910–1928 гг.; позднее университетскую кафедру философии возглавляли его ученики. Одной из базовых философских концепций, разрабатываемых философами этой школы, была идея Ничто (*му 無*, на английский язык обычно переводится как Nothingness), во многом связанная с влиянием Хайдеггера и европейских экзистенциалистов. Однако если Ничто у Хайдеггера понималось скорее как условие возможности мыслить всю совокупность сущего (а следовательно, метафизики), то мыслителями Киотоской школы Ничто было истолковано в буддийском духе как «пустота» (*шуньята*), включающая всю полноту бытия, из которой разворачивается совокупность универсума. Ничто Хайдеггера, мыслимое именно как «ничто из сущего», было переосмыслено как основа сущего, «место» его бытия<sup>11</sup>. Кроме того, японских мыслителей привлекала идея Хайдеггера о «выдвинутости в Ничто», трансценденции или экстазисе как основном условии человеческого существования<sup>12</sup>. Однако для них «пустота» не выступала как трагическое начало, что характерно для восприятия Ничто европейскими мыслителями, а была полна благих свойств, доступных на высокой степени совершенствования<sup>13</sup>.

Помимо Нисиды Китаро, следует назвать уже упоминавшихся Ниситани Кэйдзи, непосредственного ученика Нисиды, и Абэ Масао, который может считаться представителем Киотоской школы в третьем поколении, поскольку он учился у Танабэ Хадзимэ (1885–1962) и Хисамацу Синъити (1889–1980), входивших в круг прямых учеников Нисиды. Еще одним мыслителем, близким к кругу философов Киотоской школы, был Судзуки

---

Проблема культуры в японской философии. К. Нисида и Т. Вацудзи. М.: РАН, Институт философии, 2010).

<sup>11</sup> См. об этом: Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия.

<sup>12</sup> В лекции Хайдеггера «Что такое метафизика?» «выдвинутость в Ничто» является основной характеристикой человеческого существования: «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто. Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией... Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы» (*Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2013. С. 35*).

<sup>13</sup> Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия.

Дайсэцу Тэйтаро (1870–1966), друживший с Нисида на протяжении всей жизни.

Многие участники Киотоской школы были практикующими дзэн-буддистами<sup>14</sup>. Второе направление японского буддизма, с которым они были так или иначе связаны — это син-буддизм, или буддизм «Истинной школы Чистой Земли», восходящий к японскому мыслителю XIII в. Синрану (1173–1262). Согласно учению Синрана, спасение в наступившие «последние времена» достигается не собственными усилиями адепта, а только верой в спасающую силу одного из будд махаяны — будды Амида. Нисида, Судзуки, Ниситани и Абэ происходили из семей, чьи родители в той или иной степени исповедовали син-буддизм. Абэ долгое время был активным приверженцем син-буддизма и лишь позднее пережил болезненный процесс обращения в дзэн-буддизм. Еще один видный представитель данной школы, Танабэ Хадзимэ, преемник Нисида на кафедре философии Киотоского университета, после окончания Второй мировой войны активно обратился к идеям Синрана. Д. Т. Судзуки всю свою жизнь интересовался син-буддизмом и создал собственную неортодоксальную интерпретацию его учения. Син-буддизм имеет многие черты сходства с христианским теизмом, и напряжение между этими двумя полюсами — недуалистической махаяной в версии философски осмысленного дзэн-буддизма и дуалистически-теистическим син-буддизмом, на наш взгляд, придавало глубину построениям мыслителей Киотоской школы.

Работы самого Нисида написаны с использованием западной философской терминологии, он почти не использовал буддийские понятия и редко ссылался на буддийских мыслителей предшествующих эпох. Связано это было в основном с тем, что в то время (начало XX в.) стояла задача создания философской традиции западного образца на японском языке, и Нисида стремился избегать каких-либо специфических религиозных или этнографических моментов. Позднее, когда эта задача была решена, буддийская терминология заняла прочное место в работах философов Киотоской школы. Кроме того, значительное место в их исследованиях стало уделяться буддийским авторам предыдущих эпох, прежде всего Догэну, считающемуся в настоящее время одним из наиболее «философичных» японских мыслителей прошлого<sup>15</sup>.

Кратко поясним некоторые основные концепции мыслителей Киотоской школы, в первую очередь идеи ее основателя Нисида Китаро, поскольку они составили философскую базу школы.

<sup>14</sup> В настоящей статье при правописании данного слова используется не норма «дзэн», закрепленная в орфографических словарях русского языка, а вариант «дзэн», принятый в системе Поливанова, применяемой для транскрибирования японских слов (Поливанов Е. Д. О русской транскрипции японских слов // Труды японского отдела Императорского общества востоковедения. Вып. 1. Пг.: Типография И. В. Леонтьева, 1917. С. 15–36).

<sup>15</sup> См. подробнее: Carter R. E. The Kyoto school: An introduction. Albany: State University of New York Press, 2013. P. 35–36.

Прежде всего, это идея беспредпосылочного, внеконцептуального «чистого опыта» (*дзюнсуи кэйкэн* 純粹經驗), некоего простого нерасчлененного переживания реальности «здесь и сейчас». Концепция «чистого опыта» разрабатывалась Нисида под влиянием идей У. Джеймса и А. Бергсона, однако она была во многом расширена и переосмыслена<sup>16</sup>. Нисида рассматривал «чистый опыт» как непосредственное ощущение и переживание изначальной реальности как она есть, без разделения на субъект и объект; в чистом опыте постигается невыразимое единство всех вещей. Позднее Д. Т. Судзуки популяризовал эту идею на Западе, представив дзэн-буддизм как практический путь по обретению подобного «чистого опыта», внеконцептуального видения реальности, в котором восстанавливается утраченное единство субъекта и объекта<sup>17</sup>.

Еще одна важная идея Нисиды — так называемая концепция места, локуса (*басё* 場所). Для понимания этого понятия следует учитывать, что Нисида, как и его последователи, выступал против декартовского понимания личности, или «Я», как предельной точки самосознания, некоего самоочевидного субъекта, по отношению к которому все остальное является объектом, в том числе собственное тело. С подобным пониманием «Я» было связано жестко разделенное субъект-объектное восприятие мира, чего также избегали японские мыслители. Нисида стремился перейти к представлению человека как своего рода распределенной, «полевой» структуры. Субъект у Нисиды был представлен как место, в котором реальность обретает самоидентификацию, место разворачивания опыта (в частности, поэтому сознание обозначалось как «поле сознания», *исики-но но* 意識の野)<sup>18</sup>. Если используемый в западной философии термин «самосознание» указывал на ситуацию, в которой реальность воспринимается индивидуальным «Я», то Нисида использовал термин «самопостижение», выража-

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> В первом большом сочинении Д. Т. Судзуки на английском языке, *Outlines of Mahayana Buddhism*, опубликованном в 1907 г. (рус. пер.: Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002), понятию опыта не уделяется какого-либо значительного внимания. Переход к представлению буддизма (и дзэн-буддизма в особенности) как религии чистого опыта и прямого внеконцептуального видения реальности произошел в работах Судзуки только после выхода в 1911 г. сочинения Нисиды «Исследование блага», в котором эта концепция впервые была сформулирована. Подробнее обсуждение терминологии «чистого опыта» и возможное влияние философии Нисиды на Судзуки см. в: *Sharf R. H. The Zen of Japanese nationalism // Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism / ed. by D. S. Lopez, Jr. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. P. 122–127.* — В работах самого Нисиды понятие «чистого опыта» быстро исчезло, во многом оно было заменено более сложной концепцией «места». Вероятно, это было вызвано тем, что Нисида не удалось ясно показать связь между опытом как непосредственно данным и концептуальным знанием, выраженным через суждение (*Fujita M. The scope of Nishida Kitaro's theory of place // The Philosophy of the Kyoto School / ed. by M. Fujita; transl. by R. Chapeskie; revised by J. W. M. Krummel. Singapore: Springer Singapore, 2018. P. 16).*

<sup>18</sup> *Nishida K. Place // The Philosophy of the Kyoto School / ed. by Masakatsu Fujita; transl. by R. Chapeskie; revised by J. W. M. Krummel. Singapore: Springer Singapore, 2018. P. 5.*

ющий состояние, когда реальность осознает сама себя в индивидуальном «Я»<sup>19</sup>.

Таким образом, Нисида старался построить десубстанциализированную динамичную модель личности, отличную от статичного субстанциального понимания «Я», характерного для классической западной философии.

Кроме того, поскольку индивид рассматривался как некое поле взаимодействий, он сам был включен в систему полей разного уровня, и в этом смысле Нисида выделял различные «места-локусы», но в конечном счете все они входили в предельное всеохватывающее «место Ничто» (*му-но басё* 無の場所), место полноты бытия<sup>20</sup>. Часто этот предельный locus обозначается как «место абсолютного Ничто»; здесь абсолютность (*дзэттай* 絶対) означает, что это «Ничто» не определяется через противопоставленность чему-либо в мире бытия<sup>21</sup>. В компаративном аспекте «абсолютное Ничто» философы Киотоской школы часто сравнивали с невыразимой Божественной Сущностью, «Божеством» (*Gottheit*) у Мейстера Экхарта<sup>22</sup>.

Еще одной концепцией, прочно вошедшей в арсенал мыслителей Киотоской школы, была идея так называемой парадоксальной логики «одновременного тождества и различия» (*сокухи-но ронри* 即非の論理), часто кратко обозначаемая как логика «есть / не есть». В японском языке *соку* 即 представляет собой соединительное слово, означающее «именно и есть, является», *хи* 非 придает отрицательное значение предшествующему слову. Таким образом, *хи* в сочетании *соку-хи* отрицает утверждение *соку*<sup>23</sup>. Автором «логики *соку-хи*» был Д. Т. Судзуки, который пришел к ней в результате изучения одного из класса буддийских сутр — сутр «совершенной мудрости» (*праджняпарамиты*). Подобную логику можно описать следующими формулами: «А не есть А, и поэтому А» либо «А есть тогда и только тогда, когда А не есть А»<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> См. об этом: Карелова Л. Б. Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX в. С. 24.

<sup>20</sup> Nishida K. Last writings: Nothingness and the religious worldview. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 16.

<sup>21</sup> См. об этом: Heisig J. W. Philosophers of Nothingness: An essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. P. 62.

<sup>22</sup> См., напр.: Nishida K. Last writings. P. 75; Nishitani K. Religion and Nothingness. P. 61–66. — Ниситани интересовался Экхартом во время двухлетней учебы в Германии под руководством Хайдеггера и позднее активно занимался темой мистицизма (Heisig J. W. Philosophers of Nothingness. P. 184). Судзуки посвятил учению Мейстера Экхарта значительную часть своей работы «Мистицизм христианский и буддийский» (русский перевод: Судзуки Д. Т. Мистицизм христианский и буддийский. Киев: София, 1996).

<sup>23</sup> См. об этом: Yusa M. D. T. Suzuki and the “Logic of Sokuhi”, or the “Logic of Prajñāpāramitā” // The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy / ed. by G. Kopf. Dordrecht: Springer Netherlands, 2019. P. 589–590.

<sup>24</sup> В качестве примера можно привести такое утверждение из сутр *праджняпарамиты*: «Будда проповедовал, что первейшая *парамита* (совершенство) не есть первейшая *парамита*. Это и именуют первейшей *парамитой*». В отечественной литературе данная логика обсуждалась Е. А. Торчиновым в рамках перевода «Ваджрачхедика-праджняпа-

Таким образом, если в рамках диалектической логики противоречие между тезисом и антитезисом снимается синтезом на новом уровне, то в рамках парадоксальной логики «есть / не есть» (*соку-хи*) противоречия не снимаются и возникает «тождество в абсолютном противоречии». Это состояние не-двойственного единства, в котором противоположности — между материальным и духовным, между непросветленным человеком и просветленным Буддой, между сансарой и нирваной — примиряются без уничтожения различий<sup>25</sup>.

Нисида ввел идею парадоксальной логики *соку-хи* в философский контекст и использовал ее при рассмотрении идеи кенозиса.

## 2. Концепция кенозиса у Нисиды Китаро

Тема кенозиса возникает в предпоследнем большом эссе Нисиды «Логика места и религиозное мировоззрение», которое он написал в 1945 г., за два месяца до смерти. В этой работе, признанной одним из его главных сочинений, наиболее полно высказаны религиозные взгляды Нисиды, чего он стремился избежать в других своих работах.

Рассуждения Нисиды о кенозисе появляются здесь в контексте осмысления взаимосвязи между абсолютным и относительным, т. е. между Буддой и живыми существами или между Богом и сотворенным миром в христианстве. Нисида утверждает, что просто трансцендентный и самодостаточный Бог не является истинным Богом; Бог должен быть *кенотическим*, постоянно «опустошать себя», изливая свою совершенную трансцендентность в совершенную имманентность в акте творения мира. Бог, который не творит, является бессильным Богом, невозможным Богом<sup>26</sup>. Только когда Бог парадоксальным образом одновременно является полностью трансцендентным и полностью имманентным, тогда Он является ис-

---

рамита-сутры», одной из главных сутр класса праджняпарамиты: Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Психологические аспекты буддизма / под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1986. С. 47–69.

<sup>25</sup> Исследователи отмечают, что на формирование идеи «одновременного тождества и различия» у Д. Т. Судзуки оказало влияние изучение син-буддизма, которым Судзуки всю свою жизнь активно интересовался. В то время как дзэн-буддизм в деле спасения полагался на собственные усилия (*дзирики*) адепта, син-буддизм полагался на Иную Силу (*тарики*), благодатную помощь будды Амиды. Судзуки искал методы интерпретации, которые позволили бы снять противоречие между «своей» и «Иной» силой, *дзирики* и *тарики*. Понятие «логики *соку-хи*» впервые появилось в серии статей, написанных в начале 1940-х годов и посвященных учению син-буддизма, а позднее, в 1943–1944 гг., было применено к описанию учения «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры». Подробнее см.: Yusa M. D. T. Suzuki and the “Logic of Sokuhi”, or the “Logic of Prajñāpāramitā”. P. 593–597. — Ранее мы рассматривали методы, используемые Судзуки при интерпретации учения син-буддизма (Гунский А. Ю. Интерпретация учения Синрана и школы Син в работах Д. Т. Судзуки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2. С. 117–126).

<sup>26</sup> Nishida K. Last writings... P. 68.

тинным Абсолютом. Более того, акт кенозиса, или самоопустошения Бога, является творением мира из любви, а не просто «первым действием Бога вовне» (*opus ad extra*) в соответствии с учением христианской схоластики<sup>27</sup>. Абсолютная любовь Бога неотрывно связана с Его абсолютным самоотрицанием<sup>28</sup>. Как пишет Нисида, Бог, который не опустошает себя, может быть грозным Судьей, совершающим правосудие, но не может быть Богом бесконечного сострадания, может быть всемогущим Господом, но не может быть Богом абсолютной любви<sup>29</sup>.

Как в буддийской традиции *шуньяты*, так и в христианской традиции кенозиса Абсолют должен «опустошиться» в относительное из сострадания или любви, и точно так же индивидуальное «Я» должно «опустошиться» в абсолютное, чтобы обрести просветление или спасение. Бог должен претерпеть собственную смерть или самоотрицание и излить себя в мир, точно так же, как индивидуальное «Я» должно претерпеть свою смерть или самоотрицание и излить себя в абсолютное<sup>30</sup>. Это взаимное опустошение абсолютного в относительное и относительного в абсолютное указывает на то, что реальность свободна от какой-либо субстанциальности и может быть описана только как «место абсолютного Ничто»<sup>31</sup>.

Согласно Нисида, в «месте абсолютного Ничто» связь между абсолютным и относительным выражается в парадоксальных терминах «тождества в абсолютном противоречии» (*дзэттай мудзюнтэки дзикоодо:цуу 絶対矛盾的自己同一*). Отталкиваясь от гегелевской логики, Нисида утверждает, что истинный Абсолют не может быть просто трансцендентным по отношению к относительному, иначе он также будет относительным. Истинный Абсолют должен включать собственное самоотрицание; таким образом, относительное не противопоставляется Абсолютному, но является его самоотрицанием. И поскольку не может быть ничего, что противостоит истинному Абсолюту, то Абсолют должен быть самотождественностью противоречий, т. е. одновременно самоутверждением и самоотрицанием. Здесь Нисида ссылается на логику *соку-хи* («А не есть А, и поэтому А»), о которой мы говорили выше<sup>32</sup>.

Таким образом, Нисида понимает идею кенозиса как христианскую теологическую вариацию той же логики *соку-хи*, или «есть / не есть», которая действует в буддийской традиции пустоты-*шуньяты*. Поскольку

<sup>27</sup> Nishida K. Last writings... P. 70.

<sup>28</sup> Ibid. P. 100.

<sup>29</sup> Ibid. P. 118.

<sup>30</sup> Нисида приводит слова пророка Исайи: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами... — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа!» (Ис 6:5). Абэ в аналогичном контексте самоопустошения человека ссылается на высказывания Христа: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16:25); и апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2:20) (*Abe M. Kenotic God and Dynamic Sunyata*. P. 11).

<sup>31</sup> *Odin S. "Kenosis" as a foundation...* P. 36.

<sup>32</sup> Nishida K. Last writings... P. 70.

Бог «опустошает себя» путем кенозиса, входит в самоотрицание, он парадоксальным образом одновременно «есть» и «не есть» как абсолютное утверждение через самоотрицание<sup>33</sup>. Нисида признает, что в общепринятой философской терминологии его позиция одновременной трансцендентности и имманентности Бога может быть названа «пантеизмом», однако это название подразумевает субстанциальную субъект-объектную логику, которую он не принимает, противопоставляя ей парадоксальную, принципиально необъективируемую логику *соку-хи*<sup>34</sup>.

Эти идеи Нисиды послужили исходной точкой для дальнейших кенотических построений, предпринятых рассматриваемыми нами философами Киотоской школы.

### 3. Идея кенозиса у Ниситани Кэйдзи

Тема взаимного сопоставления кенозиса и *шуньяты* получила развитие в работе Ниситани Кэйдзи «Религия и Ничто». Цель Ниситани — опровержение нигилизма, провозгласившего, что «Бог умер», и нашедшего выражение в сочинениях таких мыслителей, как Ницше и Сартр<sup>35</sup>. Как пишет Ниситани, в христианстве Бог сотворил мир «из ничего», но Бог преодолевает «ничто», составляя основу бытия тех вещей, которые Он создал. Атеистический экзистенциализм, отрицая существование Бога, оказывается над пропастью «ничто», и «выдвинутость в ничто» провозглашается основой существования современного индивида<sup>36</sup>. На экзистенциальном уровне «ничто», положенное в основу бытия человека, осознается прежде всего как бессмысленность человеческого существования. Это и есть нигилизм (*кёму* 虚無), который Ниситани также называет «относительным ничто» (*со:тайтэкиму* 相對的無) и который можно преодолеть, только достигнув «абсолютного Ничто», как о том говорится в традиции христианского кенозиса или буддийской пустоты-*шуньяты*. Истинная пустота понимается Ниситани как бесконечная открытость «места абсолютного Ничто», в которой находят свое основание все вещи, потерявшие опору в бездне нигилизма или «относительного ничто»<sup>37</sup>.

Одна из тем, затронутых в работе Ниситани, — рассмотрение христианского понятия кенозиса с точки зрения таких категорий не-двойственной махаяны, как пустота (*шуньята*, *ку*: 空), сострадание (*каруна*, *дзихи* 慈悲)

<sup>33</sup> Odin S. “Kenosis” as a foundation... P.37.

<sup>34</sup> Nishida K. Last writings... P.70–71.

<sup>35</sup> Нигилизм и его преодоление — одна из главных тем творчества Ниситани. Среди его работ в этом направлении была и небольшая книга, посвященная русскому нигилизму, рассматриваемому в основном на материале «Отцов и детей» Тургенева и «Записок из подполья» Достоевского. Это сочинение вошло в сборник работ Ниситани, изданных на английском языке в 1990 г. и посвященных «самоопровержению нигилизма» (the self-overcoming of nihilism): Nishitani K. The self-overcoming of nihilism. Albany: State University of New York Press, 1990.

<sup>36</sup> Nishitani K. Religion and Nothingness... P.65.

<sup>37</sup> Odin S. A Critique of the “Kenōsis/Sūnyatā” motif... P.73.

и «не-Я» (*анатман*, *муга* 無我). Согласно Ниситани, в учении буддизма эти концепции всегда рассматривались как неразрывно связанные, а буддийский образ жизни и буддийский образ мышления полностью пронизаны кенозисом. Само слово *Татхагата*, служащее обозначением высшего космического «тела Будды», которое может переводиться с санскрита и как «Так Уходящий», и как «Так Приходящий», говорит одновременно об аспектах самоутверждения и самоотрицания высшей реальности. Космическое «тело Будды», пустота-*шуньята*, не имеющая форм и определений, принимает воплощение в мире форм в акте самоумаления, кенозиса, что и выражают махаянские категории «не-Я» и великого сострадания<sup>38</sup>.

По сравнению с Нисида, Ниситани большее внимание уделяет идее божественного совершенства как агапэ, или не-различающей, всеохватывающей любви. В связи с этим он цитирует известное место из Евангелия от Матфея: «Вы слышали, что сказано: “Люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных... Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:43–48).

Что же означает эта не-различающая любовь, которая любит даже врагов? Для Ниситани любовь-агапэ подразумевает кенозис, «опустошение самого себя». В случае Христа это было человеческое воплощение и принятие «образа раба» в соответствии с волей Отца. Божественная любовь такова, что она желает прощения даже для грешника, восставшего против Бога, и эта прощающая любовь есть выражение совершенства Бога, того, кто принимает без различения как праведников, так и грешников. Таким образом, Бог был источником кенозиса, самоопустошения Христа. То, что для Христа было действием, реализацией кенозиса, является свойством совершенной природы Бога, которая изначально включает свое самоотрицание. Бог есть любовь, и он являет ее во Христе. Согласно Ниситани, на Востоке это могло бы называться *анатман*, или «не-Я», поскольку не-различающая любовь, которая заставляет солнце светить равно и добрым и злым, врагам и друзьям, и является основой «не-Я»<sup>39</sup>. «Не-Я» означает фундаментальное воз-

<sup>38</sup> Nishitani K. Religion and Nothingness... P.288. — Ниситани описывает здесь известную махаянскую концепцию «трех тел Будды». Высший уровень есть «тело закона» (*дхармакая*) — невыразимая абсолютная реальность, постигаемая только мистическим откровением. «Тело блаженства» (*самбхогакая*) — это некая «энергетическая» форма, в которой будда общается с бодхисаттвами и подвижниками высокого уровня. Наконец, «сотворенное», или «иллюзорное, тело» (*нирманакая*) — это тело, в котором будда общается с обычными людьми. Подобное тело представляло собой земное воплощение исторического будды Шакьямуни. Таким образом, согласно Ниситани, проявление высшей реальности в двух низших телах представляет собой кенозис, подобный воплощению Христа, поскольку переход из не имеющей форм пустоты в мир форм включает в себя отрицание эго (замкнутой самодостаточности) и сострадание.

<sup>39</sup> Ibid. P.58–59.

зрение махаяны, где оно называется также великой мудростью (*махапраджня*, *дайти* 大智) и великим состраданием (*махакаруна*, *дайхи* 大悲)<sup>40</sup>.

Кенозис — это одновременно и требование к человеку, который следует путем Христа. Человек должен подражать Христу в этом совершенном самоопустошении, когда он обращается от избирательной человеческой любви к не-эгоистичной, не-различающей божественной любви.

Таким образом, христианский кенозис и буддийская *шуньята* указывают не только на самоопустошение трансцендентного Бога, постулируемого теизмом, но и на самоопустошение автономного индивида, постулируемого картезианством. В соответствии с этим Ниситани указывает, что в его работе как «теоцентрическая», так и «эгоцентрическая» точки зрения растворяются и опустошаются с предельной точки зрения пустоты-*шуньяты*, или «абсолютного Ничто».

Ниситани критикует аристотелевскую концепцию совершенства как «самодостаточности», доказывая вместо этого, что истинное совершенство состоит в «опустошении» себя. Ниситани, как и Нисида, утверждает, что подлинный, *кенотический* Бог может быть по-настоящему описан только в терминах парадоксальной логики *соку-хи*, или «есть / не есть». С предельной точки зрения «абсолютного Ничто» Бог не может быть просто трансцендентным или самодостаточным; скорее, он должен «опустошить себя» и прийти к самоотрицанию и, следовательно, к состоянию тождества в абсолютном противоречии. Эта парадоксальная структура самоопустошающегося и самоотрицающего *кенотического* Бога может быть описана только в махаянской логике «есть / не есть», в которой «А не есть А, и поэтому А»<sup>41</sup>.

Ниситани считает, что сдвиг в концепции божественного совершенства от «самодостаточности» к «самоопустошению» соответствует переходу от буддизма хинаяны к буддизму махаяны с его взаимосвязанными доктринами пустоты, «не-Я» и сострадания. Более того, он соответствует переходу от избирательной, различающей любви, которую греки называли эросом, к не-различающей любви, которую христиане называли агапэ. Ниситани приходит к выводу, что этот сдвиг к концепции божественного совершенства как самоопустошения и в махаянской традиции пустоты-*шуньяты*, и в христианской традиции кенозиса говорит о переходе к совершенно новому взгляду на Будду или Бога, а также на человека<sup>42</sup>.

#### 4. Концепция кенозиса у Абэ Масао

В отличие от остальных мыслителей Киотоской школы, Абэ имел не только философскую, но и теологическую подготовку. Он учился в Объединенной теологической семинарии (Union Theological Seminary) при

<sup>40</sup> Ibid. P.60.

<sup>41</sup> *Odin S.* “Kenosis” as a foundation... P.40–41.

<sup>42</sup> *Nishitani K.* Religion and Nothingness... P.288.

Колумбийском университете, где среди его преподавателей были Пауль Тиллих и Рейнхольд Нибур<sup>43</sup>. Позднее он поддерживал постоянный личный контакт со многими известными теологами, такими как Ханс Кюнг и Юрген Мольтман. Обширное обсуждение, возникшее после выхода эссе Абэ «Кенотический Бог и динамическая *шуньята*», во многом было связано с активной научной и преподавательской деятельностью Абэ и его включенностью в мировую теологическую мысль. При этом нельзя не отметить определенную бескомпромиссность его буддийских взглядов. Если Нисида и Ниситани употребляли понятие «Бог» в положительном смысле, то Абэ считал, что не следует смягчать вызов, который буддизм бросает христианству, поскольку путь формальных внешних компромиссов не может привести к истине и освобождению<sup>44</sup>. Абэ был активным участником общества радикального мирского дзэн-буддизма «F. A. S. Society»<sup>45</sup>.

В эссе «Кенотический Бог и динамическая *шуньята*» Абэ не только предлагает свою интерпретацию сущности Бога и пустоты-*шуньяты*, но и затрагивает целый спектр связанных с этим этических проблем, таких как свободная воля, проблема зла и холокоста, однако рассмотрение этих вопросов выходит за рамки нашей статьи.

При анализе христианского кенозиса Абэ придерживается общих подходов, присущих Киотской школе, в частности активно применяет уже известную нам логику «есть / не есть», *соку-хи*. Согласно Абэ, неверно говорить, что Христос изначально был Сыном Божиим и затем принял человеческое воплощение, такое темпоральное представление является всего лишь рациональным концептуальным построением. Сын Божий всегда есть Христос, Мессия, и поэтому самоопустошение, кенозис, составляет сущность Сына Божьего. Таким образом, кенозис Христа подразумевает радикальное самоотрицание или самоопустошение Сына Божьего, полное и всецелое, и как раз вследствие этого он может быть описан в терминах парадоксальной логики. Абэ пишет: «Сын Божий не есть Сын Божий (поскольку он сущностно самоопустошается); и именно потому, что он не есть Сын Божий, он поистине есть Сын Божий (поскольку изначально и всегда он выступает как Христос, как Мессия в своей спасительной деятельности самоопустошения)»<sup>46</sup>.

Абэ, как и Нисида, считает, что кенозис Христа имеет своим источником кенозис Бога. Абэ находит определенные соответствия своей позиции в теологии «распятого Бога», сформулированной в работах протестантского теолога Ю. Мольмана, который рассматривал событие распятия и смерти Христа не с традиционных позиций соединения двух природ во

<sup>43</sup> См. об этом: *Ives Ch. Introduction // The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation. P. XVI.*

<sup>44</sup> См. об этом: *Cobb J. B. Preface. P. XI.*

<sup>45</sup> Это общество было основано учителем Абэ, Хисамацу Синъити. В Японии данное течение не получило широкого распространения, однако благодаря деятельности Абэ и его преподавателей оно приобрело определенное количество последователей на Западе.

<sup>46</sup> *Abe M. Kenotic God and Dynamic Sunyata. P. 11.*

Христе, человеческой и божественной, но как тринитарное событие между Отцом и Сыном. Подобное рассмотрение привело Мольтмана к заключению, что Бог Отец участвует в страданиях Сына. Отсюда следовало, что Бог может изменяться внутри себя, поскольку совершенный, всемогущий и бесконечный Бог не может быть тем Богом, который находится на Кресте<sup>47</sup>.

Абэ указывает, что самоопустошение Христа имеет своим источником волю и любовь Бога, и, таким образом, не только Христос, но и Бог также фундаментально *кенотичен*, кенозис является не атрибутом, а сущностью Бога. Бог является Богом не потому, что Он имеет Сына, который воплотился и принял смерть на Кресте, в то время как Бог оставался Богом, но потому что Бог является страдающим Богом, приносящим себя в жертву путем тотального кенозиса, полного самоопустошения: «Бог не есть Бог (поскольку Бог есть любовь и полностью опустошает себя), и как раз потому, что Бог не является самоутверждающимся Богом, Бог есть поистине Бог любви...»<sup>48</sup>

Подобный же подход применяется Абэ и к человеческой личности: «Я есть не-Я (поскольку прежнее Я должно быть распято со Христом), и именно поэтому Я есть подлинное Я (поскольку новое Я воскресает со Христом)»<sup>49</sup>.

Таким образом, при рассмотрении кенозиса Христа Абэ в целом остается в границах тех концепций, которые были сформулированы его предшественниками. Кроме того, вместе с Нисида и Ниситани он может быть отнесен к представителям того явления, которое один из исследователей назвал «кенотической буддологией», когда ведущий махаянский принцип пустоты-*шуньяты* определялся в кенотической терминологии «самоопустошения» из бесконечного сострадания или не-различающей любви<sup>50</sup>.

Еще Ниситани писал, что пустота в смысле *шуньяты* только тогда является пустотой, когда она опустошает себя<sup>51</sup>. Абэ подобным же образом подчеркивает, что пустота не может быть абсолютизирована или субстанциализирована и, таким образом, не может быть объективирована как некоторая независимо существующая вещь или предмет. Абэ отмечает, что, подобно тому, как Мартин Хайдеггер перечеркивает слово *Sein* (Бытие), ставшее *Sein*, чтобы подчеркнуть необъективируемость Бытия, таким же образом мы можем перечеркнуть слово *шуньята* (пустота), превратив его в *шуньята*, тем самым показывая, что *шуньята* означает не какую-то независимую реальность, даже подобную Богу или Бытию, но, скорее,

<sup>47</sup> См. подробнее: *Иларион (Алфеев), митр.* Распятие Бог: Юрген Мольтман и его вклад в осмысление богословского значения крестной смерти Христа // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 5а. С. 198–209.

<sup>48</sup> *Abe M.* Kenotic God and Dynamic Sunyata. P. 16.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 13.

<sup>50</sup> *Odin S.* “Kenosis” as a foundation... P. 43.

<sup>51</sup> *Nishitani K.* Religion and Nothingness... P. 96.

динамичный процесс кенозиса или самоопустошения<sup>52</sup>: «Шуньята сущностно не есть шуньята (т. е. *шуньята*), и именно поэтому шуньята есть подлинная и предельная реальность. Это означает, что истинная шуньята опустошает не только все остальное, но и себя. Через самоопустошение она позволяет всему существовать, как оно есть, и проявлять себя своим собственным образом... Шуньята должна пониматься не как сущестительное, но, скорее, как глагол, потому что это динамическая и творческая сила самоопустошения всего, дающая всему жизнь»<sup>53</sup>.

## 5. Отзывы христианских теологов на «кенотическую концепцию» Абэ

В завершение приведем вкратце два критических отклика, касающихся идей кенозиса и пустоты-шуньяты, представленных Абэ.

Прежде всего, на наш взгляд, следует отметить отклик упомянутого выше Ю. Мольтмана, на идеи которого Абэ чаще всего ссылался в своем эссе и чей отзыв вошел в сборник «Опустошая Бога: Буддийско-иудейско-христианский диалог»<sup>54</sup>.

Мольтман выразил согласие с Абэ в важности концепции кенозиса при понимании Бога, но подчеркнул, что, наряду с кенозисом, в христианском богословии большое значение имеют такие концепции, как общение, богоявление и троичность Бога. Абэ понимает троичность Бога в крайне упрощенной форме, сводящейся к древней формуле, высказанной еще Тертуллианом: «Три Персоны — одна Субстанция»; при этом божественная сущность понимается прежде всего через учение Мейстера Экхарта. Согласно Мольтману, в христианской теологии понимание троичности с тех пор значительно изменилось. Мольтман ссылается на свое «социальное учение о Троице», в центре которой стоит общение в любви (*перихорезис*) Трех Божественных Личностей, а не единство субстанции, как у Тертуллиана. Опираясь на слова апостола Иоанна «Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» (Ин 17:21), Мольтман пишет: «Сын существует не сам по себе, но в силу своей бескорыстной любви всецело в Отце. Отец существует не сам по себе, но в силу своей бескорыстной любви всецело в Сыне. Дух Святой существует не сам по себе, но всецело в Отце и Сыне. Таким образом, три Личности в силу сущностного отречения различны и все же полностью едины»<sup>55</sup>.

Отречение Сына вплоть до крестной смерти извечно входит в этот взаимообмен вечной любви, образующий жизнь Божественной Троицы. Очевидно, что кенозис составляет сердцевину концепции Мольтмана, но больший акцент делается на общении личностей, а не на изменении в общей божественной природе, чему уделяет основное внимание Абэ.

<sup>52</sup> *Abe M. Kenotic God and Dynamic Sunyata*. P. 27.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 33.

<sup>54</sup> *Moltmann J. God is unselfish love // The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. P. 116–124.

<sup>55</sup> *Ibid.* P. 119.

Некоторые исследователи критически отнеслись к самой концепции пустоты-*шуньяты*, представленной Абэ. В частности, Дж. Кинан, активно занимающийся как христианской теологией, так и изучением буддийской философии, подчеркнул, что понимание пустоты-*шуньяты* у Абэ опирается не на философские идеи двух главных философских школ махаяны, мадхьямики и йогачары, а на учение чань/дзэн-буддизма, преломленное через интерпретации философов Киотоской школы и Д. Т. Судзуки<sup>56</sup>. Чань-буддизм во многом воспринял понятие пустоты-*шуньяты* через даосское понимание небытия (本無) как источника бытия (有), что было нехарактерно для индийской буддийской традиции<sup>57</sup>. В ней пустота-*шуньята* рассматривалась через концепцию взаимозависимого возникновения — идеи, что все вещи и представления возникают в сложной сети причин и следствий и как раз поэтому у них отсутствует собственная сущность, они «пусты». Таким образом, пустота — это и есть тот взаимозависимый мир, в котором мы живем, и именно эта истина открывается просветленному уму<sup>58</sup>. Абэ же представил пустоту как некую отдельную глубинную область реальности, «место просветления», а понимание взаимозависимого возникновения у него являлось следствием постижения пустоты<sup>59</sup>.

Дж. Кинан видит ценность буддийской философской традиции не в том, что она предлагает свое особо утонченное понимание религиозного опыта, как предполагал Абэ, а в том, что она может рассматриваться как определенного рода философская герменевтика, приложимая к изучению различных религиозных традиций и позволяющая освободить их от культурных и исторических наслоений

Кинан пишет: «Теологическая полезность махаяны заключается не в ее философской способности опустошать бытие и небытие и тем самым достигать Абсолюта. Ее полезность заключается в приглашении опустошить себя и свое богословствование, чтобы мы могли более глубоко настроиться на наши собственные Писания и наш собственный теологический дискурс»<sup>60</sup>. Исследователь применил этот подход в работах, посвященных Евангелиям от Марка и от Иоанна, ряду апостольских посланий и др.<sup>61</sup>

### Заключение: кенозис в перспективе не-двойственности

Интерпретацию христианской концепции кенозиса философами Киотоской школы можно рассматривать в более широком контексте взаимодействия христианства и японского буддизма. В связи с этим мы попро-

<sup>56</sup> Keenan J. P. Mahāyāna Emptiness or “Absolute Nothingness”? The ambiguity of Abe Masao’s role in Buddhist-Christian understanding // *Théologiques*. 2012. Vol. 20, no. 1–2. P. 343.

<sup>57</sup> Ibid. P. 344–345.

<sup>58</sup> Ibid. P. 345.

<sup>59</sup> Ibid. P. 348–350.

<sup>60</sup> Ibid. P. 358–359.

<sup>61</sup> См. напр.: Keenan J. P.: 1) *The emptied Christ of Philipians: Mahayana meditations*. Eugene: Wipf & Stock Publ., 2015; 2) *The Gospel of Mark: A Mahayana reading*. New York: Orbis Books, 1995.

буем описать некоторые моменты понимания христианских концепций через призму буддийских философских подходов, применительно к затронутой нами теме. Начнем с описания роли парадоксальной логики *соку-хи* в представлении буддизма махаяны у Судзуки.

Для прояснения этой идеи необходимо сказать (в предельно схематичной форме) о дуализме и не-двойственности в восприятии высшей духовной реальности, характерной для западной и буддийской мысли соответственно. Западная религиозно-философская традиция, восходящая к Платону, признает существование явленного мира конкретных вещей и умопостигаемого мира чистых идей, при этом адепт учений, подобных неоплатонизму, в ходе созерцания восходит умом от явленного, «дольнего» мира к миру трансцендентному, «горнему». Здесь дуализм обыденной реальности и мира идей принципиален и не снимается в ходе духовного восхождения.

Буддизм махаяны предлагает принципиально иное видение мира. Он также признает существование двух уровней реальности: феноменального мира вещей-событий (*дзи* 事) и абсолютного мира идей-принципов (*ри* 理), если воспользоваться терминологией японской школы *кэгон*, составляющей теоретическую базу дзэн-буддизма. Однако эти миры взаимосвязаны и в конечном счете тождественны друг другу в соответствии с базовой махаянской идеологией о тождественности сансары и нирваны. Человек, достигший просветления, обретает особое видение, когда он одновременно воспринимает и вещи-события обыденного мира, и стоящие за ними вечные идеи-принципы. Можно проиллюстрировать такое видение эпизодом из известного коана, приведенного Судзуки в его первом очерке из большой серии «Очерков о дзэн-буддизме», опубликованном в 1924 г.: «Когда человек еще не начал изучать дзэн, горы для него — это горы, а воды — это воды. После того как он проникает в сущность дзэн под руководством достойного мастера, горы для него — уже не горы, а воды — не воды. Но потом, когда он действительно достигает обители покоя, горы снова становятся горами, а воды водами»<sup>62</sup>. После просветления ничего не меняется, но одновременно меняется все. Такой путь не предполагает восхождения в высшую трансцендентную сферу (поскольку в виде отдельной области реальности она не существует), но предлагает кардинальное изменение восприятия, которое может произойти и мгновенно.

Судзуки искал понятные и убедительные способы выражения подобного не-двойственного видения реальности. Из близких по подходам западных концепций его привлекало учение Сведенборга (он даже называл его «буддой Севера»), которое говорит о существовании двух миров, земного и духовного, и об их тесной связи и взаимозависимости. Использовал он и характерную для школы *кэгон* идею взаимопроникновения всех вещей и явлений. Однако логика *соку-хи*, «есть / не есть», оказалась в этом

<sup>62</sup> Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме: в 3 ч. Ч. 1 / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2002. С. 24.

отношении его самой удачной находкой, и Судзуки активно использовал ее в своих последних работах. Она хорошо выражала идею парадоксального, не-двойственного тождества явленного и абсолютного миров.

Логику *соку-хи* Судзуки применял и для своей интерпретации син-буддизма, поскольку она позволяла нейтрализовать существующие в этом учении значительные элементы дуализма. Однако он не применял эту логику к христианству, понимая принципиальную важность для традиционной христианской теологии строгого разделения тварного и нетварного, Бога-Творца и сотворенного мира.

В этом отношении Нисида и его последователи пошли дальше Судзуки. Использование христианской концепции кенозиса, понимаемого как самоотрицание, в сочетании с парадоксальной логикой *соку-хи*, объединяющей противоположности, позволило им увидеть или, скорее, внести элемент не-двойственности в христианские концепции сотворения мира и Боговоплощения. При таком подходе у буддизма и христианства действительно появлялась общая почва, однако другие важные составляющие христианства при этом игнорировались. Внимательные критики отметили, что в ходе дискуссии о кенозисе и *шуньяте* Абэ часто обходил неудобные для него вопросы либо высказывал сомнения в том, что оппоненты в полной мере поняли его позицию<sup>63</sup>. Как справедливо заметил Б. Фор, существует значительная разница между утверждением о логической (или скорее духовной) «необходимости» абсолютной точки зрения и принятием ее как привилегии и основы своего собственного философского курса<sup>64</sup>.

Интерпретацию христианской концепции кенозиса философами Киотской школы можно расценивать как один из примеров того явления, которое иногда называют «стратегическим оксидентализмом»<sup>65</sup>, или «возвратным ориентализмом», когда буддийские мыслители использовали и переинтерпретировали общепринятые западные концепции в благоприятном для себя смысле. Наиболее справедливо такую оценку можно отнести к деятельности Абэ, активно занимавшегося пропагандой буддизма на Западе.

Несмотря на отмеченные недостатки, рассматриваемый нами эпизод буддийско-христианского диалога, связанный со сравнительным анализом концепций кенозиса и *шуньяты*, несомненно, способствовал прояснению и лучшему пониманию позиций участвующих сторон. В соответствии с недавно предложенной классификацией форм межрелигиозного диалога его можно отнести к проходившей на уровне экспертов «когнитивной»

<sup>63</sup> Keenan J. P. Mahāyāna Emptiness... P. 356–357.

<sup>64</sup> Faure B. The Kyoto school and reverse orientalism // Japan in traditional and postmodern perspectives / eds Ch. Wei-Hsun Fu, S. Heine. New York: SUNY Press, 1995. P. 264.

<sup>65</sup> Впервые этот термин появился в статье, посвященной стратегии представления буддизма японской делегацией во время Первого всемирного парламента религий в Чикаго в 1893 г.: Ketelaar J. Strategic occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions // Buddhist-Christian Studies. 1991. Vol. 11. P. 37–56.

форме диалога, связанной с анализом и сопоставлением доктринальных и сотериологических оснований своей и чужой религии<sup>66</sup>.

Статья поступила в редакцию 14 сентября 2021 г.;  
рекомендована к печати 31 августа 2022 г.

Контактная информация:

Гунский Алексей Юрьевич — магистр религиоведения; gunksy@inbox.ru

### **The doctrine of kenosis as the basis of Buddhist-Christian dialogue in the works of the philosophers of the Kyoto school**

A. Yu. Gunksii

Institute of East Culture,  
70, ul. Revolutsionnaya, Samara, 443080, Russian Federation

**For citation:** Gunksii A. Yu. The doctrine of kenosis as the basis of Buddhist-Christian dialogue in the works of the philosophers of the Kyoto school. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 652–672. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.407> (In Russian)

The article is devoted to the consideration of one of the episodes of the Buddhist-Christian dialogue, which was actively held in the last decades of the 20<sup>th</sup> century. The immediate cause of the discussion was the work of the Japanese thinker Abe Masao (1915–2006) “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, where Abe compared the Buddhist concept of emptiness and the Christian idea of *kenosis*, “the self-emptying of God”. Abe Masao was one of the representatives of the Kyoto School of Philosophy, which existed in Japan since the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and the idea of comparing the concepts of emptiness and *kenosis* was also considered by other members of this philosophical community. The philosophers of the Kyoto School developed methods of interpreting *kenosis* using the paradoxical Mahayana logic of “simultaneous identification and differentiation” (*soku-hi*). This logic can be described by the formulas: “A is not A, and therefore A” or “A is if and only if A is not A”. The first paradoxical logic of *soku-hi* was formulated by D. T. Suzuki (1870–1966). Nishida Kitaro (1870–1945), the founder of the Kyoto School of Philosophy, and his followers used this idea in comparative studies of the basic concepts of Buddhism and Christianity. In conclusion, one of the ways of perception of Christianity by Japanese thinkers through the prism of Buddhist philosophical approaches is shown.

**Keywords:** interreligious dialogue, kenosis, soku-hi logic, Kyoto school of philosophy, pure experience, non-duality in mahayana Buddhism, logic of the place.

### **References**

- Abe M. (1996) “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, in Cobb J. Jr., Ives Ch., eds. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*, pp. 3–68. Delhi, Sri Satguru Publ.
- Carter R. E. (2013) *The Kyoto school: an introduction*. Albany, State University of New York Press.
- Cobb J. Jr. (1996) “Preface”, in Cobb J. Jr., Ives Ch., eds. *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian conversation*, pp. IX–XI. Delhi, Sri Satguru Publ.

<sup>66</sup> См. об этом: Мельник С. В. Теология и межрелигиозный диалог: от полемики к сотрудничеству // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 312–313.

- Cobb J. Jr., Ives Ch., eds (1996) *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Delhi, Sri Satguru Publ.
- Faure B. (1995) "The Kyoto school and reverse orientalism", in Fu Wei-Hsun Ch., Heine S., eds. *Japan in traditional and postmodern perspectives*, pp. 245–281. New York, SUNY Press.
- Fujita M. (2018) "The scope of Nishida Kitaro's theory of place", in Fujita M., ed. *The philosophy of the Kyoto school*, pp. 13–22. Singapore, Springer Singapore.
- Gunskii A. Yu. (2019) "Interpretation of the Shin teachings in the works of D. T. Suzuki", in *Humanities Research in the Russian Far East*, vol. 48 (2), pp. 117–126. (In Russian)
- Heidegger M. (2013) *Was ist Metaphysik?* Rus. ed. Moscow, Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Heisig J. W. (2001) *Philosophers of Nothingness: An essay on the Kyoto school*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Ilarion (Alfeev) (2016) "The crucified God: Juergen Moltman and his contribution to understanding of theological value of Jesus Christ's death on the Cross", in *Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being*, no. 5a, pp. 198–209. (In Russian)
- Ives Ch. (1996) "Introduction", in Cobb J. Jr., Ives Ch., eds. *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian conversation*, pp. XIII–XIX. Delhi, Sri Satguru Publ.
- Karelova L. B. (2017) *Key worldview problems in the twentieth century Japanese philosophy: Essays on history of philosophy*. Moscow, Institute of Philosophy, RAS. (In Russian)
- Keenan J. P. (1995) *The Gospel of Mark: A Mahayana reading*. New York, Orbis Books.
- Keenan J. P. (2012) "Mahāyāna Emptiness or 'Absolute Nothingness'? The ambiguity of Abe Masao's role in Buddhist-Christian understanding", in *Théologiques*, vol. 20, no. 1–2, pp. 341–363.
- Keenan J. P. (2015) *The emptied Christ of Philipians: Mahayana Meditations*. Eugene, Wipf & Stock Publ.
- Ketelaar James (1991) "Strategic occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions", in *Buddhist-Christian Studies*, vol. 11, pp. 37–56.
- Mefodii (Zinkovskii) (2019) "Kenoticity as a hypostatic or personal property", in *Aktual'nye voprosy tserkovnoi nauki*, no 2, pp. 218–227. (In Russian)
- Melnik S. V. (2019) "Theology and interreligious dialogue: From controversy to cooperation", in *Issues of Theology*, vol. 1, no. 3, pp. 307–333. (In Russian)
- Mikhalev A. A. (2010) The problem of culture in Japanese philosophy. K. Nishida and T. Watsuji. Moscow, Institute of Philosophy, RAS. (In Russian)
- Moltmann J. (1996) "God is unselfish love", in Cobb J. Jr., Ives Ch., eds. *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, pp. 116–124. Delhi, Sri Satguru Publ.
- Nishida K. (1987) *Last writings: Nothingness and the religious worldview*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Nishida K. (2018) "Place", in Fujita M., ed. *The philosophy of the Kyoto school*, pp. 3–12. Singapore, Springer Singapore.
- Nishitani Keiji. (1982) *Religion and Nothingness*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press.
- Nishitani Keiji. (1990) *The self-overcoming of nihilism*. Albany, State University of New York Press.
- Odin S. (1987) "'Kenosis' as a foundation for Buddhist-Christian dialogue. The Kenotic Buddhism of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer", in *The Eastern Buddhist. New series*, vol. 20, no. 1, pp. 34–61.
- Odin S. (1989) "A critique of the 'Kenōsis/Śūnyatā' motif in Nishida and the Kyoto School", in *Buddhist-Christian Studies*, vol. 9, pp. 71–86.
- Polivanov E. D. (1917) "On Russian transcription of Japanese words", in *Trudy iaponskogo ot-dela Imperatorskogo obshchestva vostokovedeniia*, iss. 1, pp. 15–36. Petrograd, Tipografia I. V. Leont'eva Publ. (In Russian)

- Sharf R. H. (1995) "The Zen of Japanese nationalism", in Lopez D. S., Jr., ed. *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*, pp. 107–160. Chicago, The University of Chicago Press.
- Shen V., ed. (2015) *Chinese spirituality & Christian communities. A Kenotic perspective*. Chinese Philosophical Studies, XXXI; Christian Philosophical Studies, XVII. Washington D. C., Council for Research in Values and Philosophy.
- Solonin K. Iu. (2001) "Heidegger and Japanese philosophy", in Korneev M. Ia., Torchinov E. A., eds. *Khaidegger i vostochnaia filosofii: poiski vzaimodopolnitel'nosti kul'tur*, pp. 183–274. St Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva Publ. (In Russian)
- Suzuki D. T. (1996) *Outlines of Mahayana Buddhism*. Rus. ed. St Petersburg, Nauka Publ. (In Russian)
- Suzuki D. T. (2002) *Essays in Zen Buddhism*. [In 3 parts] *First series*. Rus. ed. St Petersburg, Nauka Publ. (In Russian)
- Suzuki D. T. (1996) *Mysticism: Christian and Buddhist*. Rus. ed. Kiev, Sofiia Publ. (In Russian)
- Torchinov E. A. (1986) "On the psychological aspects of the Prajnaparamita teaching on the example of 'Vajrachhedika-prajnaparamita-sutra'", in Abaev N. V., ed. *Psikhologicheskie aspekty buddizma*, pp. 47–69. Novosibirsk, Nauka Publ. (In Russian)
- Yusa M. (2019) "D. T. Suzuki and the 'Logic of Sokuhi', or the 'Logic of Prajñāpāramitā'" in Kopf G., ed. *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, pp. 589–616. Dordrecht, Springer Netherlands.

Received: September 14, 2021

Accepted: August 31, 2022

Author's information:

Aleksei Yu. Guskii — Master of Religious Studies; guskny@inbox.ru