

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# ВЕСТНИК

Института востоковедения РАН

2019

2 (8)



Журнал выходит четыре раза в год

Основан в феврале 2018 года

Москва  
ИВ РАН

---

---

## О ТАНАТОЛОГИИ ЯПОНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ ИМАМИТИ ТОМОНОБУ

© 2019

Е. А. Скворцова\*

Статья посвящена взглядам японского философа Имамичи Томонобу (1922–2012) на проблему смерти, которую он рассматривает, соотнося ее с понятием Ничто. Последний вид действия Ничто как ограничения Бытия внутри сущего означает неизбежную конечность, т. е. смерть всякого сущего. Рациональной разработке темы смерти мешало то обстоятельство, что преимущественно этой сферой занималась религия. В XX в. смертью как сугубо человеческой формой Ничто вплотную занялась философия экзистенциализма, но, как считает Имамичи, экзистенциалисты шли от частного к общему, тогда как правильным должен быть обратный путь. Японский философ поднимает важную проблему «редуцирования» умирания в эпоху высокоскоростного общества. В рамках своей концепции эко-этики ученый ратует за то, чтобы в современном технологичном обществе отношение к процессу умирания было четко определено, а не выносилось за пределы человеческого сознания.

*Ключевые слова:* Имамичи Томонобу, смерть, процесс умирания, танатология, Ничто, Бытие, М. Хайдеггер, экзистенциализм, эко-этика, метатехника, урбаника.

## ON THANATOLOGY IN JAPANESE PHILOSOPHER IMAMICHI TOMONOBU'S THOUGHT

Elena L. Skvortsova

The article is devoted to the views of the Japanese philosopher Imamichi Tomonobu (1922–2012) on the problem of death, which he considers in connection with the concept of Nothingness. The action of Nothingness as the limitation of Being within every particular being means the inevitable finiteness, that is, the death of every living thing. The rational development of the theme of death was hampered by the fact that religion was mainly concerned with this topic. In the 20<sup>th</sup> century the philosophy of Existentialism came to grips with death as a purely human form of Nothingness. But prof. Imamichi believes that the Existentialists proceeded in their reasoning from the particular to the general, whereas the right way should be the opposite. The Japanese philosopher raises an important problem of “reducing” the process of dying in the era of high-speed society. Within the framework of his concept of “eco-ethics” the scientist advocates that in the modern high-tech world, the attitude should be clearly defined, and not carried beyond the limits of human consciousness.

*Keywords:* Imamichi Tomonobu, death, process of dying, thanatology, Nothingness, Being, M. Heidegger, Existentialism, eco-ethics, meta-technique, urbanica.

---

\* Елена Львовна СКВОРЦОВА, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; squo0202@mail.ru

Elena L. SKVORTSOVA, DSc (Philosophy), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; squo0202@mail.ru

## **О**БЩЕФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИМАМИТИ. ЧЕЛОВЕК В УСЛОВИЯХ ВЫСОКОТЕХНОЛОГИЧНОЙ МЕМБРАНЫ

Проблема смерти и умирания рассматривается Имамита Томонобу в нескольких работах и анализируется профессором как с философской точки зрения, так и с точки зрения, так сказать, обыденной, бытовой. Хотя зачастую эти позиции — философа и обывателя — переплетены. Это проявляется при знакомстве с основными позициями собственной философской концепции японского ученого, названной им «метатехникой» и объединяющей, в частности, «эко-этику» и «урбанику». Прежде чем коснуться танатологической темы, охарактеризуем общеприкладную позицию Имамита.

В названии «метатехника» ощутимо влияние аристотелевской Метафизики. Анализируя последнюю, Имамита полагал, что эта наука о первых началах и причинах в природном окружении человека устарела. Она отличается от новых мировоззренческих концепций прежде всего из-за фундаментальных перемен среды обитания современного человечества. Превысившая экосреда, непосредственно предоставлявшая индивидууму возможности для самореализации, к XX в. постепенно была заменена «технологической мембраной», образовавшейся между человеком и Природой и являющейся продуктом удовлетворения человеческих желаний, с одной стороны, и итогом работы человеческого интеллекта — с другой. Хотя природа по-прежнему составляет фундамент существования человеческой жизнедеятельности, она вследствие безудержной цивилизационной активности человечества постепенно утрачивает свои животворящие свойства. Вода из нынешних рек и водоемов часто перестает быть пригодной для питья; воздух в городах загрязнен и вызывает многочисленные заболевания; продукты питания, выращиваемые с применением пестицидов и генной инженерии, отнюдь не способствуют полноценной здоровой жизни. Все это — следствие активного применения технологий, необходимых для «исправления» природной среды, недостаточной для удовлетворения возросших потребностей человеческого сообщества.

По мнению философа, современные технологии обрели столь гигантскую мощь, что коллективному человеку приходится брать на себя соответствующую ответственность за выбор целей, для достижения которых следует применить такую мощь. Новая позиция человека по отношению к миру и самому себе в новых условиях формулируется профессором Имамита в рамках новой философии — «метатехники». Прежде всего метатехника должна обратить внимание на появление «новой абстракции» и изменение человеческих качеств в мире высоких скоростей.

Новая абстракция — это абстракция процесса. В сфере природных феноменов, замечает философ, время возникает как совершенно определенная конкретная длительность. Такая конкретная длительность в природе видима, она имеет свои «узловые точки» для каждого вида существ. Мир, в котором изменения носят неприродный характер, — это, как указывает японский ученый, — мир скорости. В мире высоких скоростей все, казалось бы, создается для блага человека. Трудовые процессы, занимавшие раньше львиную долю времени человеческой жизни, отданы на откуп машинам. Жизнь стала легче, появился досуг, свободное время, которое индивидуум может потратить с пользой для себя и своей семьи. Общество, где преобладают не природные, а технологические изменения, презирает длительность, в

нем много досуга, но нет места для зрелости. Там, где отсутствует природная длительность, отсутствует и временная составляющая, есть лишь пространственное измерение, «топология без хронологии. Под сенью победоносных высоких скоростей время умирает» [Imamichi Tomonobu, 1982, p. 85].

Главным показателем цивилизации становится «прогресс». Современная цивилизация деформирует человека, ее вожделенной целью стала вечная молодость. Такая цель требует фактического игнорирования проблем старости, болезней, горестей, кризисов, проблемы необходимости тяжелого рутинного труда. Но такое игнорирование приводит и к «купированию» поры зрелости; этот «новый дивный мир» — мир постоянной лихорадочной гонки за удовольствиями по сути укорачивающей время осмысленной жизни. Акцент на результате является отрицанием важности усилия, утверждает ученый: «Мы воспитывались на основе таких ценностей, как служение и жертвенность, а также на упорстве, усилии и терпении, необходимых для трудового процесса» [Imamichi Tomonobu, 1982, p. 88]. Любой, даже самый творческий труд на 90% состоит из рутины. Легкое достижение результата ведет к массовой утрате качеств и навыков традиционной системы ценностей, составлявших основу народной жизни. Легкий доступ ко всем благам, избыточность всевозможных искусственных вещей еще больше изолирует человека от природы.

«Урбаника» Имамита посвящена вопросам культуры мегаполисов. К XX в. большая часть населения земли стала жить в городах, причем не просто в городах, а в мегаполисах. В мегаполисе люди, независимо от своей этнической принадлежности, ведут одинаковый образ жизни. Они примерно одинаково одеты, примерно одинаково питаются, по большей части одинаково проводят время на работе, и все передвигаются главным образом под землей. Город — это место, где представление о трудовом процессе искажено по сравнению с представлением традиционного общества; место, где постепенно разрушаются традиционные семейные ценности — семья не только не является необходимостью, но зачастую становится просто обузой. Здесь стираются традиционные гендерные различия; происходит искажение и деградация традиционных представлений о сущности человека. Японский философ называет город «логовом блуждающих анонимов».

Города — источники транслируемых СМИ образцов, несущих обаяние зла. Это центры производства, где возможности новых компьютерных технологий воплощают фантазии не всегда адекватных творцов. Глобализация делает такой процесс еще более мощным и суггестивным. Обществу навязываются образцы не самого праведного поведения и образы «героев», не только эпатазирующих зрителей внешним видом или разнузданностью, но и несущих «месседж» презрения к труду, гедонизма и эгоизма. Пропагандируется жизнь в свое удовольствие и ненасытное потребительство. Сегодня как никогда актуально звучат слова немецкого мыслителя Э. Фромма (1900–1980), бичующего потребительское помешательство представителей современной цивилизации: «Мы — вечные потребители, мы приобретаем и приобретаем. Восемь часов в день, каждый на своем рабочем месте, мы работаем, мы активны. Но в часы досуга мы погружаемся в безделье с пассивностью потребителей. Потребительское отношение из сферы экономики постепенно распространяется на все сферы повседневной жизни. Мы потребляем сигареты и коктейли, книги и телепередачи; мы как будто припали к большой детской бутылочке, которая должна обеспечить все наши

потребности» [Фромм, 2014, с. 171]. В мегаполисе все, что можно только пожелать, находится в шаговой доступности. Формируется ситуация ускоренного стимулирования желаний, быстрого потребления и новых соблазнов.

Концепцию «урбаники» японский ученый дополняет понятием «эко-этики». По его мнению, до 1980-х гг. этика считалась наукой о морали и межчеловеческих отношениях (*ethica inter homines*). Однако в новом технологическом окружении отношения между индивидуумами все больше опосредуются «технологической мембраной». Люди все реже контактируют лицом к лицу, непосредственно; они все чаще выступают как наборы букв и цифр в поисковиках электронной почты и социальных сетях или как коды доступа, как цепочка цифр мобильных телефонов. Поскольку отношения людей между собой опосредованы технологической средой, предмет такой философской дисциплины, как «этика» (мораль) должен включать в себя и техносреду, т. е. неодоушевленный компонент межчеловеческих связей.

С другой стороны, в условиях продолжающегося вырождения окружающей природной среды под напором техники человек все больше ощущает себя уязвимой частью деградирующей природы. Ведь угнетенное положение природы несет в себе угрозу и для самого человека. Человек дышит природой, ест, пьет ее, в прямом и переносном смысле выбрасывает в природу отходы жизнедеятельности. Вот почему в нынешних изменившихся условиях жизни мораль, и вслед за ней изучающая ее философская наука этика, не могут не измениться. Отныне в нормативные отношения должны быть включены не только явления природы, но и предметы технологической среды. Что же касается этики, то она должна стать наукой, изучающей как межчеловеческие отношения (*ethica inter homines*), так и этику в отношении вещей (*ethica ad res*), т. е. стать «эко-этикой».

### **ИМАМИТИ ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОМ ПОНИМАНИИ СМЕРТИ**

Если вернуться к основной теме нашего исследования, касающейся анализа профессором Имамита проблемы смерти в высокотехнологическом обществе, то надо обратить внимание на его полемику с экзистенциальным взглядом на смерть — тень Хайдеггера постоянно присутствует в танатологических текстах японского философа. Имамита соглашается со своим немецким коллегой в том, что жизнь человека («присутствие») есть «бытие-к-смерти» и в том, что смерть в обществе людской (Man) повседневности является неким случайным событием, происходящим с кем-то другим. «Публичность обыденного общения “знает” смерть как постоянно бывающее происшествие, “смертный случай”. Тот или этот ближний или дальний “умирает”. Незнакомые “умирают” ежедневно и ежечасно. “Смерть” встречается как знакомое внутримирно случающееся событие. Как такое она остается в характерной для повседневно встречного незаметности» — читаем мы у Хайдеггера [Хайдеггер, 2011, с. 252–253]. Однако для Имамита Томонобу важно, что понятия жизни, смерти, длительности, развития, старения, зрелости в условиях высокотехнологичной среды обретают несколько иные смыслы по сравнению с традиционными.

Хайдеггер трактует жизнь каждого человека как «падающее бытие-к-смерти», т. е. процесс умирания начинается в любую эпоху для любого индивидуума с момента его появления на свет. Жизнь (присутствие) = умиранию. Но язык повседневности затушевывает страшную истину о неизбежности собственной смерти, относя это

событие в неопределенное будущее и осуществляя тем самым своеобразное «бегство от смерти»: «Что присутствие, всегда свое, фактично всегда уже умирает, т. е. существует в бытии к своему концу, этот факт оно утаивает себе тем, что переделывает смерть в обыденно происходящий смертный случай у других, в любом случае лишь яснее удостоверяющий нам, что “сам ты” еще ведь “жив”» [Хайдеггер, 2011, с. 254]<sup>1</sup>.

Действительно, человек конечен. Еще Аристотель использовал как характерный пример следующее умозаключение: «1-я посылка: все люди смертны; 2-я посылка: Сократ — человек. Вывод: Сократ смертен». Мы все вроде бы знаем, что умрем. Но как мы это знаем? На уровне бытового сознания мы понимаем неизбежность конца — «все там будем». Однако где-то в глубине души теплится сознание: «но пока не я!»<sup>2</sup>. Впрочем, смерть, полагает Имамита Томонобу, является предметом, заслуживающим не просто обывательских пересудов. Она нуждается в глубокой рефлексии, собственная конечность должна продуцировать не просто страх, ужас или элегическую грусть. Анализируя танатологию экзистенциализма, Имамита указывает на ее неполноту в том смысле, что экзистенциалисты в первую очередь опирались на анализ конкретных субъективных состояний человека при выявлении общей причины, их порождающей, т. е. шли от частного к общему.

### **ФИЛОСОФСКИЙ ФУНДАМЕНТ ТАНАТОЛОГИИ: ОГРАНИЧЕНИЕ И ОТРИЦАНИЕ КАК ЯВЛЕННЫЕ ФОРМЫ НИЧТО**

«Смерть мыслится человеком как самая главная стихийная сила, имеющая над каждым живущим безусловную власть. Можно много раз наблюдать чужую смерть со стороны, но рано или поздно она приходит к самому наблюдателю. И ее приход неотвратим. Каждый встанет перед лицом смерти, однако сущность ее окутана тайной. Чем она является для человека и вообще зачем она? Что ожидает человека там, за порогом смерти? Какое отношение к ней является верным, а какое обусловлено заблуждениями человека, его земными иллюзиями?» [Берестнев, 2019, с. 158]. Японский мыслитель пытается выстроить общефилософский фундамент танатологии. Исходный пункт рассуждений Имамита — осознание того, что смерть есть по сути *ограничение человеческой жизни в этом мире*. Но ограничение — необходимое условие как собственно существования “дел и вещей”, так и условие их осознания в нашем опыте: «Ограничение есть базовая философская категория в том смысле, что, упразднив ограничение, мы не только не сможем вынести суждение о чем бы то ни было, но наш опыт (*тайкэн*), кристаллизующийся в суждениях, также невозможен без ограничения. Нечего и говорить, что для реализации опыта необходимо наличие определенной вещи, чего-то, о чем этот опыт. Однако мы совершенно точно знаем, что наше “Я”

---

<sup>1</sup> «Каково, умер; а я вот нет», — подумал или почувствовал каждый» [Толстой, 1982, с. 55].

<sup>2</sup> «Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо... Если бы и мне умирать, как Каю, то я так бы и знал это, так бы и говорил мне внутренний голос, но ничего подобного не было во мне; и я и все мои друзья — мы понимали, что это совсем не так, как с Каем» [Толстой, 1982, с. 86–87].

ограничено в опыте. Нет такого опыта, в котором “Я” непосредственно не знало бы<sup>3</sup> своей ограниченности. Поэтому для нас, не могущих сомневаться в явленности опыта, нет сомнения и в явленности ограничения. Нам ясна достоверность ограничения, но что представляет собой его явленность?» [Имамита, 1984, с. 389], — вопрошает профессор Имамита. Каким образом наш опыт предъявляет нам вещи? Чем они предстают для нас и чем являются сами по себе?

Ясно, что, утверждая и демонстрируя себя как таковые, они в то же время не являются никакими иными вещами, т. е. необходимо несут в себе отрицание (*хитэйсэй*). По мнению ученого, «сейчас мы видим, что “отрицательность” существует не только в измерении суждения, а (наоборот) мы видим суждение, утверждающееся из сферы отрицания внутри опыта, и эту реальность забывать нельзя. Поэтому нельзя упускать из виду, что проблема находится не только и не столько в сфере слов (языка, языковых выражений), сколько является “отрицательностью” (*хитэйсэй*) в сфере явленного осознанного опыта (*исикитэки тайкэн-но тикэй*) сущего» [Имамита, 1984, с. 391]. Таким образом, «отрицательность» выходит за рамки чисто языковых феноменов и, будучи формой сущностного ограничения, находится в сфере реальных феноменов и имеет онтологическую природу. «Отрицание бытия есть небытие, Ничто (*му*), ограничение есть явленная форма Ничто. Итак, явленность ограничения — это не что иное, как явление Ничто (*му*) в измерении бытия. Следовательно, сущность ограничения, как сказано выше, это Ничто, явленное в виде отрицания (*хитэй*)» [Имамита, 1984, с. 391].

Получается, что в жизни мы сталкиваемся с отрицанием и ограничением как явленными формами Ничто, а это в свою очередь означает, что *Ничто так или иначе существует*. При этом языковое выражение данного факта парадоксально: Несуществование (Небытие) все-таки существует! Если Ничто и “существует”, то никак не в виде ограниченного и оформленного сущего, которое уже не есть Ничто. Загадка способа “существования Ничто” вряд ли поддается решению усилиями нашего разума. Мы можем лишь констатировать, пишет Имамита Томонобу, что «если в сфере Бытия в целом ограничение выступает общей явленной формой Ничто, то оно является универсальным понятием. Если изначально невозможно осознать его в качестве такового, то тогда мы не сможем здесь ни о чем рассуждать. Смысл нашего вопроса заключается в том, чтобы уяснить, является ли Ничто только понятием? Впрочем, то, что оно не просто понятие, ясно из нашего предыдущего рассуждения. Ограничение — это ни в коем случае не “всего лишь” понятие; это и явление, внешнее по отношению к нашему разуму, т. е. оно существует и как понятие в интеллекте, но и сопровождается соответствующими явлениями вне его. Все рассуждения о нем — не просто языковая игра» [Имамита, 1984, с. 394].

### СПОСОБЫ ДЕЙСТВИЯ НИЧТО

Раз так, следует определить те способы, которыми «пользуется» Ничто для своей деятельности по оформлению мира сущих. *Creatio ex nihilo* — творение мира из Ничто — стало возможным, считает Имамита, в том числе благодаря созидательной силе Ничто, заключающейся прежде всего в ограничении, т. е. проведении границ между

<sup>3</sup> «“Знать” — означает знать ограниченные явления в пределах осознанного опыта» [Имамита, 1984, с. 390].

отдельными сущими<sup>4</sup>. Вот почему первый способ проявления Ничто — горизонтальный принцип действия, отделяющий одно сущее от другого. Или, по словам японского философа, «Ничто является индивидуализирующим принципом, вычлняющим каждое отдельное сущее из других сущих» [Имамита, 1984, с. 395]. Однако действие Ничто не ограничивается только “горизонтальным” ограничением. Прежде Ничто должно отделить сущие от Бытия, т. е. «Ничто существует как разрыв между Бытием и сущим» [Имамита, 1984, с. 396] и это принципиальное «вертикальное» действие Ничто. «Действие Ничто, отделяющего сущее от Бытия, это не только ограничение по горизонтали, индивидуализирующее, отделяющее одно сущее от другого сущего; оно выходит за пределы этого плоского измерения как такового и является расстоянием от Бытия до сущего, — читаем у Имамита. — Назвать это “ограничением” не то чтобы нельзя; это действительно ограничение, но ограничение, выступающее как выразительная форма Ничто, это самоограничение Ничто как такового. Следовательно, ограничение как индивидуализирующий принцип есть явленная форма Ничто, а Ничто как расстояние от Бытия до сущего есть абсолютное Ничто как самоограничение. Действие Ничто, таким образом, имеет две формы: сепарация как “горизонтальное ограничение” сущего и сепарация как “вертикальное ограничение”, обеспечивающее абсолютную разницу между сущим и высшим Бытием» [Имамита, 1984, с. 396–397].

Но помимо «горизонтального» и «вертикального» способа ограничительного действия Ничто существует еще и третий, «внутренний» способ, действующий внутри каждого сущего. Именно он имеет прямое отношение к теме нашей статьи и указывает на отрицающую активность внутри сущего. Почему возможна внешняя, горизонтальная индивидуализирующая активность Ничто? Потому что всякое сущее отличается от другого сущего внутренними принципами своего существования (бытия). Такие принципы, или правила (*китэй*), есть ничто иное, как еще один вид ограничительной активности Ничто, полагает Имамита: «Поэтому ограничение Ничто, будучи одновременно принципом обособления (*кобэцука*), является скорее принципом индивидуализации (*котайка*), логически предшествующим принципу обособления. Данное обстоятельство означает, что Ничто не только отделяет одно сущее от другого извне, выступая лишь формальным ограничением, «отрезающим» сущие друг от друга, но и, вторгаясь вовнутрь сущего, ограничивает (задает пределы) его изнутри. Это означает, что сущее содержит Ничто внутри себя. Имеющееся внутри каждого сущего ограничение как действие Ничто нападает изнутри на бытийственность (*сондайсей*) сущего и поэтому отличается от Бытия. Все это свидетельствует, что самая сердцевина сущего связана с Ничто. Вследствие действия Ничто по отношению к Бытию появление отделенных друг от друга сущих говорит о том, что в своей сердцевине они связаны с Ничто. Действие Ничто по отношению к вечности Бытия носит разрывающий (расщепляющий) характер, поэтому в своей сердцевине сущие принадлежат Ничто. Принадлежа Ничто, сущие являются ограниченными пределами (*ю:энтэки*) в смысле невечными (*хизэйнтэки*). Короче, это означает, что ось способа бытия сущего склоняется не к вечности, а по необходимости неизбежно склоняется к Ничто и направлена к гибели» [Имамита, 1984, с. 399].

<sup>4</sup> Этот процесс — разумеется, в очень упрощенном виде — можно наглядно представить в виде «ножниц» — Ничто, нарезающих бесконечные блины Бытия на вермишель сущих.



Подводя итог длинному философскому дискурсу о видах действия Ничто, Имамита Томонобу констатирует: «Итак, мы признали, что всего у Ничто в общем есть три вида, три облика. И какой бы из них оно ни принимало в качестве действующего ограничения, любой облик поистине могущественен: во-первых, как сила, делающая сущее сущим; во-вторых, как сила, отделяющая сущее от Бытия и одновременно от других сущих; и, в-третьих, как сущность, разлагающая (уничтожающая) сущее изнутри. Таким образом, Ничто является главным принципом (причиной) возникновения индивидуальности, личной идентичности (*дзико до:шу*) и темпоральности» [Имамита, 1984, с. 400].

Последний вид действия Ничто как ограничения Бытия внутри сущего, ведущего к максимальному разложению, ослаблению в сущем бытийственного измерения, означает неизбежную конечность (смерть) всякого сущего. Однако наличие внутренней структуры или внутреннего принципа бытия сущего означает причастность Ничто к форме индивидуальной (личной) идентичности. Наша идентичность неизбежно вплетена в действие Ничто, которое внутри нас одновременно и определяет сущность, и задает пределы нашей самости. Таким образом, Ничто — это не только слово, понятие, взятое из философского лексикона. Это особая реальность, которая выступает и должна мыслиться, по словам японского философа, «как ограничение нашего собственного существования, как существующее внутри нашего собственного “Я”. Взглянув на это таким образом, мы впервые увидим, что Ничто есть не только негативность как неполнота возможностей (несовершенство способностей) и не только негативность как разделение с “другим”. Являясь и тем, и другим, Ничто отрезает нас от вечности Бытия и направляет к уничтожению и, будучи неким темпоральным ограничением, оно не может не мыслиться как взаимосвязанное со смертью» [Имамита, 1984, с. 401].

Если у Ничто есть силы разрушать любую сущность (последнюю Имамита называет «чахлой вещью»), если Ничто обладает силой причинить смерть каждому, значит, это уже не Ничто, а нечто, некая особая реальность. Но как может «быть чем-то» Ничто? С эмоциональной точки зрения для каждого индивидуума самым сильным проявлением Ничто является его личная смерть и рационально осмыслить ее феномен пытались самые разные европейские философы со времен Античности. Однако рациональной разработке этой темы мешало то обстоятельство, что преимущественно сферой смерти занималась религия. Выше уже указывалось, что в XX в. смертью как сутобо человеческой формой Ничто вплотную занялась философия существования или экзистенциализма, в первую очередь опиравшаяся на анализ субъективных состояний человека: тревоги, заботы, депрессии, отчаяния, ужаса — на единичные формы проявления Ничто при анализе общей причины, их порождающей, т. е. шли от частного к общему. Между тем, логически правильным должен был быть, считает Имамита, обратный путь: от общего (Ничто) — к частным состояниям. Именно в лице вышеупомянутых М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра это течение европейской мысли сделало, по мнению профессора Имамита, колоссальный шаг вперед в понимании смерти: «они стали анализировать жизнь человека через смерть и усматривали сущее через Ничто. Таким образом была подготовлена почва для видения вещей из ограничения, т. е. индивидуального — из общего» [Имамита, 1984, с. 407].

## ТАНАТОЛОГИЯ КАК ТЕЛЕОЛОГИЯ И *EXTASIS* ДУШИ

Здесь уместно напомнить, что японский философ по вероисповеданию был римским католиком, вследствие чего трактовал человеческую душу в духе Августина, как простую нематериальную, а потому бессмертную сущность. Однако его христианские убеждения следует принимать с оговорками: далеко не всякая душа, по Имамита, удостоивается бессмертия. Смерть — уничтожение и окончание мирских, телесных «дел и вещей». Это последняя дверь, сквозь которую должен пройти человек. Приведем слова современного японского исследователя мотивов смерти в творчестве Достоевского Накамура Кэнноскэ, который утверждает, что у русского писателя «не заметно стремления сделать смерть темой глубочайших размышлений или философских бесед, как у Сенеки или Марка Аврелия. Не приходят ему в голову и мысли в духе “memento mori”: раз по пословице “утром — румян лик, вечером — “белы косточки”, то следует творить молитву в надежде на загробную жизнь и, дабы смерть не застала врасплох, постоянно хранить трезвенное бдение. Здесь... вовсе не та смерть, что служит духовным мерилом добродетельной жизни, но реальная, плотская, не поддающаяся украшениям умозрительными спекуляциями и метафорами, та, с которой имеет дело не эссеист, а патологоанатом. И именно ей должны подчиниться все живые существа. И для этого не может быть никаких исключений и не принимаются никакие возражения. Как бы ни пленял кто людей при жизни и какие бы удивительные чудеса ни совершал, но даже и сам Сын Божий обречен всецело покориться этой смерти и стать безжизненной материей. Так сильна смерть. Не всемогущий Бог, но смерть. Этот убийца, подстерегающий в засаде весь мир живого, умерщвляющий живых, безвозвратно делаая их неодушевленными предметами; вечный и всеобщий “закон природы”» [Накамура, 1997, с. 94–95].

Конечно, есть искушение приравнять биологическую смерть человека к смерти любого другого живого существа, но, как полагает Имамита Томонобу, между ними есть существенное различие. И коренится оно *в цели* существования животного (растения) и человека. Цель животного существования — зачатие себе подобного и затем — бесконечное повторение себе подобных в следующих поколениях. Разумеется, это касается и человеческой цели самовоспроизводства, но у человека помимо биологического измерения присутствует также измерение «трансцендентное», «вертикальное». Соответственно и цель его существования — соединение с вечным бесконечным Бытием. Для реализации последнего необходимы своего рода тренировки, «репетиции исхода», когда душа «трансцендирует» из мира обыденности, выходя за пределы собственного материального бытия и соединяясь с неким духовным миром. Подобное состояние достигается, к примеру, во время чтения серьезной книги, глубокого погружения в волны захватывающе сложной классической музыки, в экстатические моменты самозабвенного творчества.

Смерть есть наше окончательное соединение с трансценденцией, при котором мы навсегда лишаемся нашего тела с его повседневными заботами и хлопотами. При этом наша душа, закалившаяся в ходе регулярного рационального и эмоционального труда трансцендирования, соединяется с бесконечностью, являющейся ограничением Ничто, т. е. с Бытием. Вот как об этом пишет японский философ: «Чтобы завершить свое существование, наша душа должна, насколько это возможно, отделиться от чувственных вещей, став чистой самостью. Для этой цели чувственные вещи

небесполезны; душа, постепенно приближаясь к своему собственному бытию, должна укрепляться (усиливаться). И что же происходит, когда таким образом усиленная душа по возможности становится самой собой? Конкретно происходит трансцендирование души как ее характеристика. Выходя за пределы феноменального мира, она соприкасается с миром иным. Именно расставшись с феноменальным миром, направив острие своих помыслов от временного мира к миру вечности, она соприкасается с ним. Иначе говоря, душа, отделившись от оков телесной оболочки, стремится переместиться в свой мир. Сосредоточившись на какой-либо мысли или на читаемом тексте, мы, абсолютно не осознавая состояния своего тела, полностью забываемся. Это означает, что душа почти оторвалась от своего «места». Такое состояние трансцендирования души лишено чувственной телесности, которую она покинула, пребывая в самозабвении. Выступает ли телесность для души как Ничто и не является ли смерть для человека с трансцендированной душой, в отличие от обычной смерти животных, вратами в какую-то иную жизнь? ...Здесь мы можем признать за душой вероятность бессмертия именно благодаря смерти. И когда мы так думаем, получается, что смерть — это не что иное, как *extasis*, т. е. полное освобождение от тела. Поэтому смерть, если мыслить строго, есть не что иное, как восхождение души к Бытию как таковому» [Имамичи, 1984, с. 410, 412–413]. Таким образом, по Имамичи, смерть для творческого индивидуума выступает *кайросом*, т. е. ключевым моментом плодоношения, завершающим его историческое (но не просто животное) существование. Что же касается людей с неразвитыми душами, то им суждено, согласно логике Имамичи, разделить судьбу животных и растений.

### ВАЖНОСТЬ ПРОЦЕССА УМИРАНИЯ

Следует особо подчеркнуть, что из всех живых существ только человек осознает свою смертность. По-настоящему экзистенциальным переживанием это осознание становится в условиях «естественной» смерти от старческой немощи либо от смертельной болезни. Такое умирание Имамичи Томонобу анализирует в разделе «этика», являющемся частью его философской системы, получившей название «метатехника». Ученый пишет, что умирание человека представляет собой специфическое состояние «парадоксального единства пребывания и исчезновения, продолжения и окончания, действия и успокоения, страдания и искупления» [Imamichi, 1983, р. 4]. Однако и философия, и религия (ритуально обслуживающая смерть и связывающая смерть с человеческой греховностью) уделяли *процессу умирания*, по мнению Имамичи, недостаточно внимания. Гораздо более значимой для них выступает собственно смерть. Поясним это на примере рассуждений японского философа.

Имамичи указывает, что в условиях высокоскоростного общества мы сталкиваемся с новым видом абстракции: абстракции временного процесса и ориентацией на результат. Это имеет отношение и к умиранию человека, когда исключительно важный для него и иногда очень длительный процесс «иссекается» из жизни как его самого, так и его близких, скрывающих от умирающего страшную правду и старающихся до последнего убедить его, что до конца еще далеко. «Сам процесс умирания скрыт в специальной палате клиники» [Imamichi, 1983, р. 4]. Высокие технологии XX в. образовали, наряду с природной, новую среду обитания, которая, будучи порождением стремления человека ко все большему комфорту и различных

технических усовершенствований, превратила смерть в «акцидент»<sup>5</sup>, т. е. в никак не подготовленное, «внезапное» событие. Самым распространенным примером такой смерти является смерть в ДТП. Высокотехнологичное общество, подчеркивает Имамичи Томонобу, в разы увеличило вероятность такой внезапной смерти, и теперь подобная смерть, смерть без умирания, становится нормальной для современного городского жителя. Кроме того, нынешняя организация жизненного пространства, архитектура современного жилища не подразумевает совместного проживания нескольких поколений одной семьи — здесь нет условий для содержания умирающих больных и стариков. «Во второй половине XX в. в Японии на смену традиционной патриархальной системе “большой” семьи пришла нуклеарная, т. е. семья из супругов и их не состоящих еще в браке детей либо только из супругов. До недавнего времени именно таких семей, состоящих из супругов и их детей, в Японии было большинство» [Авдюшенкова, 2018, с. 399]. Даже двери в сегодняшних квартирах не приспособлены для выноса гроба. Здесь умирание является нормальным объектом медицины, экономики и технологии — к нему относятся прагматически-рационально, ему пытаются противодействовать доктора, но оно никак не осмысливается духовно. «В сегодняшнем высокотехнологичном мире драматический процесс умирания каждого конкретного человека для его друзей или членов семьи часто скрывается под покровом металлически и механически оснащенных учреждений, — читаем у Имамичи. — Термин “танатология” употребляется для описания момента смерти — *thanatos*. Но смерть предполагает умирание. Танатология игнорирует умирание. Почему? Во-первых, потому что сухая информация о смерти легче переносится, чем необходимость сострадания умирающему, жизнь с умирающим, бытие с драмой умирания. Во-вторых, потому что технологический образ мышления нашел новую абстракцию, которая акцентируется на эффекте, результате и исключает процесс» [Imamichi, 1983, p. 2–3]. Смерть становится просто информацией, оповещающей семью и друзей о свершившемся акте. Японский философ сокрушается: «Технологии лишают человека драматизма умирания. Само по себе умирание изначально является временным сроком, в котором происходит космическая метаморфоза индивидуума от временного существования в вечный покой. Как рождение является космической эпифанией животворной силы в индивидууме, так и смерть является не только последней фазой боли, но и последней возможностью человека проявить себя. В таком самопроявлении умирающий субъект есть единственный главный герой этого драматического напряжения, так как человек должен в одиночку пережить отведенный ему срок умирания» [Imamichi, 1983, p. 4].

В рамках своей эко-этики японский ученый ратует за то, чтобы в современном высокотехнологичном обществе отношение к процессу умирания было четко определено, а не выносилось за границы человеческого сознания. Он переосмысливает знаменитое базовое положение философии Р. Декарта “*Cogito, ergo sum*” («Мыслю, следовательно, существую») как “*Morior, ergo sum*” («Умираю, следовательно, существую»). «Не должно быть нечеловеческого умирания, а должно быть умирание по-

<sup>5</sup> От латинского *accidere*, «падать на что-либо». Термин Аристотеля, обозначающий случайное, почти всегда несущественное свойство вещи. В философии акциденция противопоставляется сущности (субстанции) и означает происшедшие от некоторого процесса случайности, свойства и назначения которых не принадлежат к постоянному.

человечески. Это означает, что нечеловеческое биотехническое количественное продление жизни не должно быть разрешено. На учебных семинарах по эко-этике должна быть серьезно обсуждена моральная возможность эвтаназии» [Imamichi, 1983, p. 10]. Когда боль превышает границы человеческого достоинства, он превращается в животное, и подлинно гуманная смерть возможна лишь тогда, когда сам умирающий находится в сознании и ясно отдает себе отчет в том, что умирает. Философ же посредством эко-этических размышлений проясняет значение умирания как места личного целеполагания с телеологической точки зрения. При этом он обязан учитывать геронтологические проблемы: «Технологический период — это не только период в жизни такого общества, где много технического оснащения, но также период в жизни общества, где много старых и больных людей. Предыдущая этика была, собственно, ориентирована на моральную подготовку молодых поколений к их деятельности на поле боя реальной жизни... Эко-этика должна служить не только молодым, но и старшим поколениям, завершившим этап своей активной рабочей деятельности» [Imamichi, 1983, p. 10].

### **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Подводя итоги, отметим прежде всего глубину теоретического погружения японского философа в тему умирания и смерти. Его рациональный, дедуктивный метод исследования выстраивается в рамках полемики как с религиозной трактовкой смерти, выступающей закономерным итогом греховной жизни человека, так и с философской трактовкой смерти Хайдеггером и Сартром, наиболее близкой взглядам ученого. В основании метода лежит логика Аристотеля: принцип вывода от общего — к частному. В случае Имамичи — от «ограничения — к ограниченному», от Ничто — к отрицанию, ограничению как основе идентичности сущих; от ограничения — к смерти и т. д. Еще одна характеристика метода Имамичи — его диалектический характер: отрицание есть в то же время утверждение — качество сущего таково именно потому, что оно не является каким-либо иным сущим; также здесь наличествует отрицание отрицания — трансцендирование души к Бытию как отрицанию Ничто.

Религиозные убеждения Имамичи Томонобу реализованы в его рассуждениях о взаимном ограничении Бытия и Ничто. Хотя последнее и уничтожает тело и все мирские «дела и вещи», развитая духовная сущность — неуничтожима, и после смерти заключается в объятия бесконечного Бытия, ограничивающего Ничто (т. е. смерть).

Танатология японского профессора есть неотъемлемая часть его общепhilosophической концепции «метатехники», описывающей совершенно новое — высокотехнологичное — окружение сегодняшнего индивидуума. Высокие скорости в такой надприродной среде не только «урезают» длительность из человеческой жизни и сосредоточиваются лишь на конечном результате жизненных процессов. Они неизбежно приводят к умалению значения глубокого размышления и всестороннего обдумывания в сравнении с востребованной мгновенной «быстроты реакции на сигнал». В итоге это ведет к искажению природы человека (неуклонно стареющего, но остающегося незрелым). Превращение смерти индивидуума в «*акцидент*» есть явление того же порядка.

Литература / References

- Авдюшенкова И. В. Новые погребальные практики в современной Японии. Дзюмокусю: — погребения под деревьями // *История и культура Японии*. № 11. СПб., 2018 [Avdyushenkova I. V. New Burial Forms in Contemporary Japan: Jumokuso: — Burials Under Trees // *History and Culture of Japan*. Vol. 11. Saint-Petersburg, 2018 (in Russian)].
- Берестнев Г. И. Семiotика страха: смерть, игра, черный юмор // *Человек*. 2019. № 1. С. 154–172 [Berestnev G. I. The Semiotics of Fear: Death, Game, and Black Humor // *Chelovek*. 2019. 1. Pp. 154–172 (in Russian)].
- Имамичи Томонобу. *Би-но iso то гэйдзюцу* (Фазы красоты и искусство). Токио, 1984 [Imamichi Tomonobu. *Bi-no iso: to geijutsu (Phases of Beauty and Art)*. Tokyo, 1984 (in Japanese)].
- Кэнносукэ Накамура. *Чувство жизни и смерти у Достоевского*. СПб., 1997 [Kennosuke Nakamura. *Sense of Life and Death in Dostoyevsky*. Saint-Petersburg, 1997 (in Russian)].
- Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. *Собрание сочинений в 22 томах*. Том 12. М., 1982 [Tolstoy L. N. The Death of Ivan Ilyich // Tolstoy L. N. *Collected Works in 22 vv.* Vol. 12. Moscow, 1982 (in Russian)].
- Фромм Э. *Вы будете как боги*. М., 2014 [Fromm E. *You Will Be Like Gods*. Moscow, 2014 (in Russian)].
- Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 2011 [Heidegger M. *Being and Time*. Moscow, 2011 (in Russian)].
- Imamichi Tomonobu. Eco-ethische Betrachtungen uber die Neige zur Vergessenheit eines wichtigsten Prozesses // *Acta institutions philosophiae et aesthetical*. Vol. 1. Tokyo, 1983. S. 1–10.
- Imamichi Tomonobu. High Speed Society and Art // *Studia Comparata de Aesthetica*. Vol. 7. Tokyo, 1982. Pp. 85–90.