

ДАО и ТЕЛОС

В СМЫСЛОВОМ ИЗМЕРЕНИИ КУЛЬТУР
ВОСТОЧНОГО И ЗАПАДНОГО ТИПА

道
ТЕЛОС



DAO AND TELOS
IN THE SENSE DIMENSION OF ORIENTAL
AND WESTERN TYPES OF CULTURE

2011

Министерство образования и науки
Российской Федерации

ДАО И ТЕЛОС
В СМЫСЛОВОМ ИЗМЕРЕНИИ КУЛЬТУР
ВОСТОЧНОГО И ЗАПАДНОГО ТИПА

Монография

Владивосток
Издательство Дальневосточного
федерального университета

2011

ББК: 87
УДК 159.9:659
Д19

Рецензенты: *А.С. Колесников*, д. филос. н. (Санкт-Петербургский гос. университет)
М.А. Маниковская, д. филос. н. (Дальневосточный гос. гуманитарный университет)

Коллектив авторов: *Ячин С.Е., Конончук Д.В., Поповкин А.В., Буланенко М.Е.*

Д19 Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: Монография / С.Е. Ячин и [др.] — Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. — 324 с.
ISBN 978-5-7444-2648-4

Эта работа о логике смысла в культуре. Понимая смысл как отношение причастности, связующее многое с Единым и как реальность особого рода, а культуру как медиум смысла, авторы показывают, что культуры Востока и Запада во всех своих проявлениях демонстрируют два разных аспекта Смысла. Классическая восточная культура преимущественно ориентирована на понимание уместности всего сущего и потому может быть названа культурой даологического типа; классическая западная культура рассматривает сущее преимущественно со стороны его предназначения и потому может быть определена как культура телеологического типа. Работа рассчитана на специалистов в области философии и методологии культуры, философской и культурно-исторической компаративистики.

Ключевые слова: логика смысла, смысловое измерение культур, метакультурный подход, философская компаративистика, метакультурная компаративистика, телеологическая культура, даологическая культура.

Yachin S.E., Kononchuk D.V., Popovkin A.V., Bulanenko M.E.

Dao and telos in the sense dimension of oriental and western types of culture. — Vladivostok: FEFU Publisher, 2011. — 324 p.

This work explores the logic of sense in the culture. Seeing the sense as the relationship of participation of the multiple in the One as well as a actuality sui generis, and the culture as the medium of sense, authors point out that western and oriental cultures in all their traits reflect their dependence on the two different aspects of Sense. Classical oriental cultures generally focus on the understanding of whether a thing is in place and thus can be called cultures of the tao-type while classical western cultures focus on how a thing is supposed to be used and as such can be defined as the telos-type cultures. The work is addressed to professionals specializing in philosophy and methodology of culture and comparative studies of philosophy, history and culture.

Key words: logic of sense, the sense dimension of cultures, metaculture comparative approach, comparative philosophy, teleological culture, taological culture.

ISBN 978-5-7444-2648-4

© Коллектив авторов

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
Методологическое введение: О принципах метакультурной компаративистики	11
Единство человеческой природы как основная предпосылка любого компаративистского исследования	12
Смысл как критерий интерпретации в философской компаративистике	16
Принципы метакультурной компаративистики	21
Трансверсальность и метакультура	36
Часть 1. ДВА МОДУСА СМЫСЛОВОГО ИЗМЕРЕНИЯ КУЛЬТУРЫ	
§ 1. К вопросу об основаниях соотнесения философских мировоззрений и культур Востока и Запада	43
Состояние вопроса	44
Дао и логос (Т.П. Григорьева)	48
О специфике китайского мышления (М. Гране)	51
Опыт рефлексивности как основание различения культур (А.М. Пятигорский)	54
Типы сапиентности (А.И. Кобзев)	57
Различие трансперсонального опыта (Е.А. Торчинов)	60
Двойственность сознания как предельное основание различения культур (В.В. Малявин)	65
Метакультурные преимущества современной восточной философии	68

§ 2. Бинарные оппозиции в законах мышления, и их выражение в культуре мышления Востока и Запада	72
Общность мышления как основание межкультурного диалога	72
О бинарности структуры мышления	79
Аналоговое и аналитическое в структуре мышления	81
Логика отношений как логико-семантическое измерение смысла.....	86
Закон универсальной соотносительности	88
Образ и схема в восточном и западном мышлении	93
§ 3. К вопросу о роли языка в формировании специфики восточной (китайской) философии и ментальности	97
От специфики языка к философии языка.....	97
Язык как логос культуры	101
§ 4. Смысл как реальность sui generis и предельное основание философской аналитики	106
Смысл как реальность sui generis	106
Опыт объективации смысла в науке	110
Вопрос о Смысле	114
Смысл и понимание.....	119
Личностное измерение смысла	123
Смысл Бытия в свете основополагающего принципа тождества бытия и мышления	124
§ 5. Бытие и ничто в философском осмыслении Востока и Запада	127
Постановка вопроса.....	127
Понятие ничто в древнегреческой философии.....	129
Понятие ничто в философии М. Хайдеггера	138
Понятие ничто в древней и современной восточноазиатской философии.....	142
§ 6. Смысловое толкование культуры	152
Смысл и замысел.....	152
Размерность культурной формы человеческого бытия.....	156
Культура перед вызовом истории.....	160
Транспонирование как способ бытия «внеисторических культур»	166

§ 7. Понятие телоса в античной философии	172
Телос в учении Аристотеля	173
Триада: Δύναμις — Ενέργεια — Εντελέχεια	175
Характеристика затруднений, с которыми сталкивается западное мышление, когда оно пытается мыслить место как таковое	180
§ 8. Принцип целеполагания в западной культуре	184
Телеологические начала идеи автономии	184
О целерациональности западной культуры	187
Необходимость различения акта и действия: к критике деятельностиного подхода	190
Кризис целеполагания на Западе	192
§ 9. Дао в восточной мудрости и в телеологическом осмыслении	194
Дао в конфуцианской традиции	195
Дао в даосизме	205
Дао в буддизме	214
Даологическая культура	219
Тупики даологической культуры	221
§ 10. Путь Запада и Телос Востока	223
Прогресс как путеводная идея западной культуры	223
Модерн как образ социального прогресса	225
Путь познания	229
Техника как миссия и судьба европейской цивилизации (идея технического прогресса)	232
Воля к знанию в осуществлении человеком самого себя	235
Стратегия целеполагания на Востоке	237
§ 11. Дискурс энергии	241
К истории энергийного дискурса	242
Проект синергийной антропологии С.С. Хоружего	245
Тотальный энергетизм В.В. Бибихина	248
Энергия и Дао	251

Часть 2. ОСНОВНЫЕ ФЕНОМЕНЫ СООТНОСИМЫХ ТИПОВ
КУЛЬТУР В СМЫСЛОВОМ ИЗМЕРЕНИИ

§ 12. Этика Блага и этика ритуала	254
Этические основания рефлексии культур	255
Обоснование этики посредством идеи Блага в западной философии	258
Этика ритуала	260
§ 13. Образ личности в восточной и западной культуре	273
§ 14. Политика в восточном и западном осмыслении	284
Запад: метаморфозы идеи и практики политической целесообразности	285
Восток: смысловая ритуальность искусства правления и общезжития	287
Особенность политического сознания в России	290
§ 15. Идея истины как основание метакультурного диалога Восточных и Западных философских традиций	292
От смысла к истине	292
Идея истины у Аристотеля	294
От Аристотеля к современной науке	297
К вопросу о статусе идеи истины в восточной философии и культуре	298
Истина как множественная явленность Всеединства и основание диалога культур	306
Заключение (Перспективы взаимодополнительности Восточной и Западной культуры)	309
Цитированная литература	314

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это предисловие было написано, как чаще всего и бывает, уже после завершения работы над текстом и после предварительных итогов его обсуждения с коллегами и рецензентами. Эти обсуждения позволили авторам лучше осознать, что же в итоге всего получилось, каковы «тёмные места» концепции и недостатки самого изложения. В конечном итоге читатель, к которому адресована книга, всегда прав. Как мы сами заявляем относительно закона культурного развития: «не столь важно, что автор имеет в виду, важнее, как его поняли». Культура, будучи эстафетой опыта, всегда играет роль фильтра идей, отсеивая те из них, которые не соответствуют духу данной культуры (в том числе и корпоративной или дисциплинарной). Расхождение авторского замысла и его понимания у читателя происходит часто в силу различия акцентов: важное вплоть до очевидности для авторов вовсе не является таковым для читателя, который именно «своё важное» в первую очередь и видит в тексте. В результате возникает эффект неоправданных ожиданий. С тем, чтобы не обмануть ожиданий возможного читателя, мы хотим подчеркнуть, что эта книга не о западной культуре и не о восточной культуре как таковых, но о том, как *известное* специалистам по исследованию той и другой культуры может быть интерпретировано в логике смысла. Т.е. в первую очередь это *работа о логике смысла в культуре* (чему соответствует наше общее понимание культуры как медиума смысла) и только во вторую — мы хотим показать, как двойственная логика смысла «странным образом» реализует себя в различении культур восточного и западного типа, о чем свидетельствуют особенности текстов данных культур.

Подход, который мы развиваем, был назван метакультурной компаративистикой. Этот подход вычленяет предметную область исследования, которая не охватывается целиком ни философской компаративистикой, ни культурно-историческими сравнительными исследованиями. Мы сравниваем *рефлексивный опыт* разных типов культур, их опыт самопонимания. Важно напомнить, что любой рефлексивный опыт всегда предполагает соотнесение себя с иным, выступающим, будь то для личности или для культуры в целом, в роли «зеркала». В современную эпоху личности и культуры едва ли не настолько экспонированы в пространстве взаимных отзеркаливаний, что вынуждает их, в том случае если они способны сохранять свою идентичность, занять рефлексивную позицию относительно Иного.

Эта вынужденная рефлексивность позиции культуры относительно Иного названа *состоянием метакультуры*. И понятно, что в таком состоянии культура вынуждена развивать свой рефлексивный потенциал. В противном случае её ожидает растворение в культуре с бóльшим рефлексивным (метакультурным) потенциалом. Рефлексивный потенциал не рождается во взаимодействии культур, но только проявляется. Сам опыт рефлексии представлен не только и может быть не столько в философских текстах, хотя в них он имеет наиболее концентрированное выражение, но и в произведениях искусства, религиозных текстах, моральных доктринах, мифологии, правовых уложениях и т.п. Во всех текстах подобного рода можно вычленишь особый контур самоописания, указующий не на то, что *есть* данная культура, или какой она была, но какой она считает себя *должной быть*. Именно это идеально должное для культуры определяет её рефлексивный потенциал. Идеально должное, фиксированное философией, религией, этикой, правом, обычаем — это то имманентно Иное, в зеркале чего культура только и способна увидеть, *что* она есть и определить насколько она жизнеспособна. Если считать, что ответственность на развитие и хранение рефлексивного потенциала в культуре несёт философия, то тогда саму философию следует понимать в первую очередь как *учение об осмыслении должного*.

В этой работе представлен первый опыт реализации этого подхода и даже у самих авторов нет полного единодушия относительно правил выявления *рефлексивного опыта* из общей ткани культуры.

Отсюда вторая причина, чтобы предварить работу некоторыми пояснениями. Хотя этот труд является коллективным, мы всё же решили возложить значительную долю ответственности за результаты на того, кому непосредственно принадлежит текст того или иного раздела книги.

С.Е. Ячин — Введение; § 1, пп. 1, 3, 7, 8, §§ 2—4; § 5, п. 1; § 6, п. 1, 2; § 8; § 9, п. 4, 5; § 10; § 11, п. 4; § 12, п. 1, 2; § 13, п. 1, 3; § 15; Заключение.

Д.В. Конончук — § 1, пп. 2, 5, 6; § 7; § 9, пп. 1, 2.

А.В. Поповкин — § 6, пп. 3, 4; § 9, п. 3; § 12, п. 3; § 13, п. 2.

М.Е. Буланенко — § 5, пп. 2, 4; § 11, пп. 1—3.

п. 4 § 1 — написан С.Ю. Пчёлкиной.

п. 3 § 5 — написан Н.Е. Фоминых.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ: О ПРИНЦИПАХ МЕТАКУЛЬТУРНОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

*«Смысл есть то,
что позволяет нам
понимать друг друга»*

По жанру эта работа преимущественно относится к области философской компаративистики, т.е. сравнительному изучению мировоззрений, образа мышления, онтологий, идеологий и прочих ментальных образований, существующих в разных культурах. Мы исходим из того, что в задачу философской компаративистики, если её рассматривать в общем контексте проблематики кросскультурных исследований, входит изучение преимущественно рефлексивного плана культурных феноменов. Иными словами она сравнивает то, каким образом сами культуры рефлексивно понимают (описывают) себя. Эти самоописания или самореференции существуют как в форме собственно философских учений, так и в виде этических наставлений, рефлексивного уровня самосознания религии, мифологии, идеологии, правовых учений и т.д.* Но именно то, что предметом внимания философской компаративистики является *рефлексия культур*, выводит такие исследования за рамки собственно философии, делая обязательным учёт всего культурного контекста философии. Установка на социокультурный контекст — всегда сопровождает компаративистские исследования. Мы лишь тематизируем эту установку, формулируя её в виде методического правила: философский дискурс значим не только и не столько как образ мысли данной культуры, но как рефлексия и самореференция определённого опыта жизни. Таким образом, это методическое правило требует учёта операционального плана философских учений, понимания того, что философия — это не столько отражение образа жизни человека, но *руководство* жизни, т.е. *учение* в его исходном смысле. Найти общее основание сравнения

* Рефлексивность, в том числе, философская, нами рассматривается как особый случай самореферентности.

философских мировоззрений можно только при рассмотрении их как *учений* в собственном смысле этого слова, задавая вопрос, чему учит эта философия. Только тогда становится объяснимой значимость того или иного учения. Эта значимость определяется его способностью сохранять себя в истории, привлекая к себе последователей и учеников. Но историческая привлекательность учения есть мера её жизненности, включённости в жизненный мир человека. Потому развёрнутое компаративистское исследование из дисциплинарной области истории философии всё более вынуждено становится сравнительным изучением *истории идей*, как это направление установил А. Лавджой [(1936) 2003], а сегодня формируется область сравнения *когнитивных практик* [См.: Микешина, 2010].

Подчёркивая неразрывную связь рефлексивного плана культуры (философии) с живой тканью культуры, мы задаём особый предметный ракурс и называем такой тип исследования *метакультурной компаративистикой*. Термином «метакультурный» мы подчёркиваем: во-первых, что исследование удерживает собственную философскую *мета*-физическую познавательную задачу, т.е. познание условий возможности сущего; во-вторых, *мета* — подразумевает внимание к преимущественно рефлексивному плану исследования, в-третьих, что термин «*метакультурная*» утверждает философию как факт культуры и, в-четвёртых, в условиях соотнесённости различных культур.

ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ КАК ОСНОВНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ЛЮБОГО КОМПАРАТИВИСТСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Трудно найти компаративистское исследование в тематической области «Запад — Восток», автор которого бы не сетовал на трудность или даже невозможность понять другую культуру. Признавая наличие таких затруднений, всё же заметим, что они преувеличены. Преувеличены в том простом смысле, что любой

человек *в принципе* может понять другого. Он может его понять в рамках фундаментальной аналогии человеческого бытия: всякий человек, независимо от культуры, воспитания, пола и возраста знает, что значит радоваться, печалиться, скучать, любить, играть, надеяться, верить и, — для нас главное, — мыслить. Иными словами, всякое общение в качестве абсолютной предпосылки имеет идею человеческой общности, или просто *человечности**. От того, что люди разных культур (а равно: возраста, пола, темперамента и проч.) эти свои человеческие способности осуществляют различным способом и в разных формах, не следует, что это различие лежит в фундаменте человеческих отношений. Используя классическую терминологию, можно сказать, что «человек един по своей природе».

Так, нет ни одной культуры, как нет и ни одного нормально го человека, которым был бы незнаком смех (черта, которая уже на уровне психофизиологии отличает человека от животного). Смеются люди по разным поводам, и существуют разные смеховые культуры, но они были бы невозможны, если бы способность к смеху не была заложена в природе человека. И это касается всех *экзистенциалов* человеческого бытия, проявленных в *универсалиях* культуры.

Убеждение в непреодолимости границ разделяющих людей, так или иначе, основывается на отрицании «единой человеческой природы», или просто — человечности. Это отрицание имеет своё философское обоснование и идеологическое оправдание в раннем постмодернистском дискурсе о человеке, в идее «конца человека». Как утверждает Ж.-Л. Нанси, если в контексте современной ситуации поставить вопрос о том, существует ли единая человеческая сущность или природа, то ответ должен быть отрицательным: «нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот человек должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику... для нас (на „Западе“) такая сущность действительно просто исчезла» [Нанси, 1994, с.151—152]. Потому,

* В смысле китайского «жень» — гуманности.

словами М. Фуко: «в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека» [Фуко, 1977, с. 362]. Ж. Деррида, прослеживая эволюцию «конца человека» в европейской метафизике, отмечает, что она берёт своё начало в феноменологическом описании человеческого бытия (Гегелем), в рамках которого и в конечном итоге человек «растворяется в структурах своего бытия» [Derrida, 1987, p. 136]. Именно Гегель положил начало «растворению человека», описывая его деятельность как *негацию*, или как творческое действие, отрицающее налично существующее [См.: Кожев, 1998, с. 162].

Мыслить таким образом человека, наверное, возможно, да только вступать в полноценное общение друг с другом — нельзя. Не полагая, что ваш собеседник способен к пониманию [смысла] базовых человеческих устремлений, вы исключаете саму возможность дискурсивного обращения к нему. Как показывает К.О. Шраг [Schräg, 1997] постмодернизм сделал многое для деконструкции абстрактного эпистемологического субъекта классической метафизики, но «как Феникс из пепла, вслед деконструкции фундаменталистских предрассудков классической и современной метафизики и эпистемологии, вырастает новая Самость (Self) в форме и динамике „Кто“ дискурса, действия, коммуникации и трансценденции. Смерть субъекта как абстрактного *kypokeimenon* (подлежащего) и эпистемологической начальной точки это не свидетельство завершения всякого дискурса о самости. Скорее, это предвестие обновления и реконфигурации самости в свете вопросов *Кто* говорит? *Кто* действует? *Кто* существует в общении с другими? и *Кто* раскрывается в трансценденции?» [Schräg, 2002, p. xiv].

Постмодернизм в философии, с его критикой разума и рациональности, завершился сам собой, когда открыл для себя пространство коммуникаций, но не его заслугой является открытие и подчёркивание того, что коммуникации имеют свою собственную логику и рациональность.

Но, конечно же, принять единство человеческой природы — не означает отрицать различия. Более того, можно согласиться с тем, что именно наблюдаемые вариации в его природе и со-

ставляют основную проблему гуманитарного сравнительного исследования. Вопрос об *условиях возможности различия* в типах человечности и культуры должен быть поставлен компаративистикой в качестве основного. Мы сразу оговорим, какого подхода будем придерживаться при ответе на него. В европейской философской традиции этот подход восходит к Аристотелю, который любое сущее предлагал рассматривать как дифференцированную целостность*. В этом ключе он понимал и суть человеческой души, усматривая в ней некоторое множество способностей, состояний и устоев. С учётом позиции современной философской антропологии (Шелер, Гелен, Хайдеггер, Ортега-и-Гассет и др.), которая в обязательном порядке предлагает мыслить человеческое бытие как *бытие-в-мире*, мы будем рассматривать это бытие в четырёх вполне реальных отношениях: в отношении к смысловой целостности мира, к предметному миру, к другому человеку и к самому себе [Ячин, 2002]. Именно эта дифференцированная множественность отношений создаёт условия возможности, чтобы различным способом акцентировать их целостность. Ни один человек и ни одна культурная общность не может избежать бытия в этих отношениях, но каждая способна придать и придаёт им разные значения. Эти значения — дело культуры. Культура будет пониматься нами как [смысловой] посредник в отношениях человека к Миру, Природе, Другому и Самому Себе, т.е. как *медиум смысла* [Ячин, 2010]. Будучи посредником в отношении человека к смысловой целостности мира, культура здесь наиболее часто выступает в виде культа священного, но также и в виде философской картины мира, и мистического опыта. В отношении к природе (окружающей природной среде) культура предстаёт в виде *tehne* или всей совокупности средств и орудий деятельности. В отношении к Другому она выступает как посредник в общении и как эстафета опыта. В отношении же к самому себе культура становится средством рефлексии и культурного формирования человечности (воспитания).

* В какой мере Аристотелю удалось «схватить» эту целостность, мы оставляем в стороне.

При этом все эти опосредования рекурсивно полагают друг друга, взаимно несут в себе следы других. Используя образ Аристотеля, который говорил, что ум есть круг, а мышление его вращение [*De An.* 407a20], можно добавить, что смысл также есть круг, а культура — его вращение. Эта аналогия не случайна. Смысл — «внутреннее» содержимое культуры во всех её проявлениях. Но непосредственно и осознанно проживать это содержание дано человеческой мысли. Мысль касается (θίγεῖν) смысла и может о нем сказать (φάναι) [Ср.: *Met.* 1051b20]. Сказание смысла — существо культуры.

СМЫСЛ КАК КРИТЕРИЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ

Однако только одной человечности ещё недостаточно, чтобы начать и вести *философский* спор, вступать в разговор, а затем ещё и понимать друг друга. Человеческой общности достаточно для взаимопонимания, когда речь идёт о зримом, и недостаточно, когда возникает разговор о незримом*. Но именно такие разговоры ведёт философия. Она говорит о вещах, которые не даны в чувственном опыте. Именно поэтому философская (и метакультурная) компаративистика должна рефлексивно отнестись к этой проблеме как вопросу критерия сравнения (и оценки) философских учений. Если человечность — основание сравнения культур (во всех её аспектах), то критерий сравнения должен быть установлен дополнительно.

В связи с критерием (как мерой) сравнения, в позиции философской компаративистики можно усмотреть противоречие установок. С одной стороны, эта философская дисциплина позиционирует себя как вид сравнительного исследования,

* Различение зримого и незримого находится в истоках европейской философии. На этом различии уже стоит учение Гераклита [См.: *Вольф М.Н.* Эпистемология Гераклита Эфесского / *Рационализм...*, 2010].

но с другой, как правило, — исходит из идеи самодостаточности (самоценности) каждой из сравниваемых философий. В современной философской компаративистике не принято давать критериальных оценок, допуская, что каждая культура может иметь собственный (несравнимый с другими!) философский голос. В мягкой форме эта установка выражается в идее «полилогии языковых игр»*, в радикальной — в стремлении рассматривать философию как литературный жанр и только. «С точки зрения той литературной культуры, которая преобладает среди сегодняшних интеллектуалов, — утверждает Р. Рорти, — религия и философия выглядят как роды (жанры) литературы. И как таковые они факультативны» [Рорти, 2003, с. 32]. Радикальность такого понимания философии состоит в том, что она вообще перестаёт рассматриваться как форма познания, но целиком переводится в план игры воображения. Задача философии в этом воображаемом мире состоит в том, чтобы раздвинуть его пределы, посредством «новых идей относительно того, что нам, людям, можно и должно делать с нами самими» [Там же, с. 33]**.

Можно констатировать, что результатом такого подхода является превращение философской компаративистики в сравнительно-историческое литературоведение. Научность философии оказывается «вынутой» из самой философии и помещённой в литературоведческое исследование философских текстов. Хотя при этом присущая науке строгость и доказательность сохраняется, но не в специфически философском виде, но так, какой она предстаёт в конкретной науке: филологии и литературоведении. У нас нет никаких оснований оспаривать необходимость использования литературно-филологических методов при анализе философских текстов, но пусть это не заканчивается

* Такова позиция Ж.-Ф. Лиотара [Lyotard, 1979], общая для всего постмодернизма.

** В этой связи Рорти оценивает (!) историю философии Гегеля: если бы он понимал, что дал «способ охватить единым видением все прежние плоды человеческого воображения», <...> «то он был бы величайшим мыслителем из когда-либо живших. А так — он всего лишь фигляр» [Там же].

ликвидацией самой философской компаративистики как сравнения идей, концепций, теорий и мировоззрений. По большей части, происходит именно это. Сравнительные исследования предстают в виде бесконечной «игры параллелей». Такая игра порождает многотомные работы, и каких только пересечений или рецепций при этом не обнаруживается*. Мы хотим подчеркнуть, что методология сравнительных исследований не то же самое, что параллельное изучение литературных источников. Последние необходимы, но желательно, чтобы они не выдавали себя за сравнение культурных типов мышления. Сравнение этих типов предполагает особую *меру* (критерий).

Критический настрой этих соображений не означает протеста против того, чтобы каждая культура могла иметь свой философский голос. Наша забота состоит в другом. В том, чтобы философские рефлексии разных культур могли сохранить *общий предмет* разговора. Только при этом условии возможно взаимное обогащение культур. Подразумеваемая несравнимость (несравненность) философий, внешне явленная как уважение к иному образу мысли, фактически оборачивается замыканием каждой философии и культуры в себе. Что для них смерти подобно.

Мы предлагаем сохранить философский диалог на традиционной почве знания, познания и со-знания, т.е. использовать для сравнения учений обновлённый классический критерий истины как соответствия знания действительности (истинно существу). Сама задача — иметь критерий в качестве основания философской рациональности, осознан в современной философии и, в частности, представлен в концепции трансверсальной рациональности (см. далее). Однако уже мало кто отваживается взять на вооружение критерий истины: он видится устаревшим наследием прежней рациональности.

Предлагая Истину как критерий сравнения, мы исходим из её понимания как экзистенциала человеческого бытия, что

* В качестве примера. В поиске параллелей между пифагореизмом и индийской мыслью замечается общее: запрет на вкушение бобов (Санскритолог Л. фон Шредер).

в классической формулировке именуется «истинствованием человеческой души». В этой трактовке Истина предстаёт как *один из принципов личностной соотнесённости с иным*. По факту: человек не может жить, не соотнося то, что он имеет в-себе (в сознании, в душе), с тем внешнеположенным содержанием, которое он обнаруживает в своей душе и сознании.

Попробуем вернуться к истокам. Идея истины как *принципа соотнесённости* человеческого бытия — главное в её трактовке Аристотелем. Важными в аристотелевской трактовке истины представляются следующие три установки, которые будут использованы нами в качестве методологических ориентиров.

Во-первых, это вполне ясное указание на то, что никто не может избежать вопроса об истине и не коснуться её [См.: *Met.* 993a30-993b]. В рамках понимания этой неизбежности мы и будем понимать истину как экзистенциал человеческого бытия, явленный как универсалия культуры.

Во-вторых, Аристотелю принадлежит заслуга развёрнуто-дифференцированной концепции истины. Это одно из положений его учения, которое не нашло полного продолжения в европейской философии. Основным недостатком дальнейшей трактовки истины является её односторонность, представление одного из её измерений в качестве единственного. В магистральном плане развития философии идея истины была редуцирована до узкого гносеологического понимания как «соответствия разума и вещи» (*adaequatio rei et intellectus*). Между тем сам Аристотель, завязывая принцип истинствования (*ἀληθεύει*) на способности, состояния и уклады души, даёт многомерное видение истины. «Душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам] {вероятнее — *укладам души*. — *Авт.*}, а именно: искусству, науке, рассудительности, мудрости, уму» [EN VI 1139b15]*. Для нас учёт этой многомерности истины принципиально важен, поскольку она позволяет уловить то обстоятельство, что различие в трактовке истины в культурах связано в основном с акцентированием её измерений.

* Подробнее об этом см. § 15.

В-третьих, понимание мышления как «касания» предмета (как причастности мыслимому), в силу чего ум и мыслимое обнаруживаются как то же самое*. «А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же» [Met. 1072b19-20]. Именно эта сопричастность мышления мыслимому приводит к высшему онтологическому пониманию истины как *истинно сущего*, как того, что подлинно есть.

В рамках этих трёх установок мы будем понимать Смысл как то, чего в пределе *касается* мысль, и о чем она может *сказать*. В нашей интерпретации Аристотеля: Истинствовать — означает коснуться [смысла] и сказать [Ср.: Met. 1051b-1052a].

Поскольку Смысл есть инстанция Целого, которой вынуждено касается любая мысль, то он и становится «предметом», относительно которого становится возможным сравнение мыслей. Смысл касается каждого, поскольку мысль касается смысла.

Следовательно, мы допускаем возможность использования критерия, в меру которого мысль сопричастна Смыслу: от полной бессмысленности до откровения Смысла. При этом неизбежно получается так, что культура, в которой развёрнута мысль, выталкивает мыслящего на определённую *точку обозрения* Смысла. Но точка обозрения Целого не позволяет увидеть его как целое. В этом состоит основная коллизия культуры мышления.

Есть ещё одно ограничение для рефлексии культуры. Желая оставаться сама собой она не может стремиться *занять* точку зрения Другой. Она может лишь учесть (принять во внимание, понять) другую точку зрения**. Задача метакультурной компаративистики состоит именно в том, чтобы понять или учесть иную точку обозрения Мира-как-целого, что одновременно будет обобщиваться пониманием своей односторонности. Таков принцип комплементарности в метакультурной компаративистике.

* Понятно, что это ведущая идея Парменида.

** Здесь существует полная аналогия с жизненной позицией другой личности. Другого можно понять, но не следует, оставаясь самим собой, стремиться стать им.

ПРИНЦИПЫ МЕТАКУЛЬТУРНОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

О понятии метакультуры

Этим понятием мы стараемся охватить проблемное поле, которое ширится, раздвигая пространство между творческим призванием личности и её родной культурой. Ведь, «Чем существенное разверзается творение, тем ярче светит вся исключительность этого события — что творение есть, а не, наоборот не есть» [Хайдеггер (1936), 1993, с. 96]. Пространство ширится, и это позволяет всё современное общество именовать креативным, экономику — инновационной, культуру — творческой. Сегодня всё ярче светит следующее обстоятельство: для того, чтобы личность могла внести свой творческий вклад в культуру, она должна покинуть её пределы. Ибо исток творческого вдохновения художника, мысли философа или теоретического открытия учёного находится за пределами данной культурной традиции*.

(Следует ли подчеркнуть, что здесь речь идёт о великом творчестве и значимом вкладе в культуру?). Исключительность же события творчества состоит в том, что покинуть пределы культурной традиции возможно, только оставаясь на её почве, вовлекая эту традицию в творчество. Отсюда ироничность той ситуации, в которой часто оказывается современная личность. С одной стороны социальная ситуация открывает для личности перспективу творческой жизни, раскрывает само призвание личности, но тут же делает это призвание беспочвенным, растворяя её творческий потенциал в усреднённых образцах массовой культуры. Образно говоря, только стоя на твёрдой почве культурной традиции (в философии — на почве истории мысли, в искусстве — на почве мастерства, в науке — на почве её методологии и последних достижений) можно «высунуть голову» на

* Слово «метакультура» обрело широкую известность благодаря Даниилу Андрееву («Роза Мира»). Под ним он понимал «вертикаль» человеческого бытия (духовную связь с «высшим миром»), в противовес «горизонтали» обычной культуры.

её пределы. Образцы массовой культуры — зримо неустойчивы, будучи подвержены влиянию скоротечной моды.

Но с другой стороны, стоя на почве культурной или дисциплинарной традиции, вовсе не обязательно стремиться выйти на её границы. Такое стремление не может появиться, если личность не знакома с другой традицией [См.: Ячин, Поповкин, Буланенко, 2010]*. Если творческая природа личности ведёт её в этом направлении, то иная культура — её подталкивает. В качестве феноменального образца можно использовать хорошо знакомый пример творческой личности Пушкина.

Эти два фактора: творческое призвание личности и обязательное влияние иной культурной традиции, — хорошо связываются термином *метакультура* [См.: Ячин, 2010, с.181—183].

Само слово образовано по образцу, почти на две с половиной тысячи лет определившему духовный путь европейского человечества. Этим образом, конечно, является слово «метафизика», означавшее в лоне породившего его платонизма выход мысли и познания за пределы чувственно воспринимаемого мира. Несмотря на свою простоту, а может быть и благодаря ей, слово «метафизика» указывает на определяющую особенность греческого, а затем и всего европейского мышления: его трансцендентальную направленность, способность искать *рациональный* ответ о смысле бытия за пределами предметного и чувственно воспринимаемого мира.

Так и слово *метакультура* означает попытку помыслить трансцендентальные условия возможности культуры вообще, за пределами любой её конкретно-исторической зримой формы или особого вида. Вместе с тем, *мета* означает и «после». *Мета* всегда будет нести в себе значение выхода сущего за свои собственные пределы и превращение во что-то иное. Таким образом, *метакультура* означает «то, что после культуры» в смысле приостановки логики культуры в имманентной сфере самой культуры. Законы культуры при этом не отменяются, но допол-

* Для осторожности можно было бы добавить: «как правило». Но нам не знакомы примеры великих творцов, которые сделали вклад в родную культуру, не будучи знакомы с иной.

няются и замещаются законами творчества, истоки которого располагаются вне культурной формы.

Приостановка* логики культуры происходит, опять-таки, в двух отношениях: в отношении творчества личности и в отношении к иной культуре. В отношении творчества мы, как минимум, должны иметь в виду законы психического**, которые уже сами по себе отсрочивают порядок культуры. Сложнее обстоит дело с межкультурным взаимодействием. Решающим здесь является следующее обстоятельство. Вы можете вступить в диалог с представителем иной культуры в двух режимах (или в их комбинации): используя для этого либо усреднённые образцы, нормы и язык массовой культуры (одинаковые для любой из них), либо вы можете занять личностную (творческую) позицию «поверх» норм взаимодействующих культур. Примерно так поступает хороший переводчик, пропуская через себя, через свою субъективность, переводимый из одной культуры в другую текст. В этом случае «внутри переводчика» происходит приостановка логики одной культуры и последующий трансфер в логику другой. Только в последнем случае, в случае *differance*, межкультурное общение становится мета-культурным***. Отсюда вполне уместны вопросы: происходит ли взаимодействие культур в той же логике, в которой взаимодействуют субъекты внутри данной культуры? Является ли межкультурное — исключительно культурным? Если принять значение приостановки и границы в конституировании общения, то ответ должен быть отрицательным.

Событие встречи культур и ситуация личности, оказавшейся на границе культурных сред, влечёт ещё один смысл, который

* Здесь уместно понимать эту приостановку в смысле *differance* Ж. Деррида, т.е. как некоторое отсрочивание порядка присутствия [См.: Деррида, 1999, с. 169—205].

** «Психология творчества» уже является стандартным разделом научной психологии. Таким образом, свидетельство психологии является минимально достаточными для обоснования факта приостановки логики культуры.

*** Но практически, конечно же, имеет место «смесь» того и другого. Вопрос лишь, в какой пропорции.

необходимо добавить в понятие метакультуры. Он связан с механизмом приобщения личности к иной культуре, отсылая к необходимости методической рефлексии, коей по существу является философия. Личность и культура (культурная общность) могут войти в состояние метакультуры при условии, что опыт иной культуры осваивается рефлексивно, т.е. при достаточном понимании различия опыта двух культур. Родная культура, которая усваивается «с пелёнок», не требует и даже исключает такую рефлексивность. Массовая культура пытается перенести такой механизм присвоения культурных норм и ценностей на ситуацию встречи культур. А это приводит к тому, что личность не может занять творческую и критическую позицию относительно культурных образцов*. От метакультуры мы ждём иного решения.

Три отношения, которые связывает понятие метакультуры (к творчеству личности, к иной культуре и к рефлексивной позиции — «метакультурная триада») не являются исчерпывающими. Но они являются основными, из которых исходят все остальные**. Соответственно, даваемое ниже определение не охватывает все аспекты данного понятия, однако служит ориентиром для всех возможных операционализаций.

Метакультура — это такое состояние личности и/или культурной общности, при котором они оказываются способны рефлексивно использовать достижения других личностей и культуру для собственного творческого развития.

* То, что мы называем «состоянием метакультуры», Ю.В. Громыко определяет как «Век Мета», связывая основные тенденции современности с установкой на рефлексии. В этом случае *мета-* будет отсылать нас к методологии. «Культура обладает непосредственным действием, а метакультура же связана с выявлением принципов и механизмов действия» и выходом всех социальных процессов на уровень рефлексивно-методологического освоения человечеством оснований и целей своего развития [Громыко, 2006 (а), с. 30—31; Он же, 2006 (б)].

** В «Состоянии метакультуры» дается 12 «формул» метакультуры [См.: Ячин, 2010, с. 255—256].

Метакультурная компаративистика

Компаративистский подход полагается идеей метакультуры самым непосредственным образом, ибо соотнесённость с Иным — её принцип. Рефлексивность и творчество оказываются как бы «внутри» той проблемы, перед которой ставит личность и культуру общение с Иным [иной личностью и иной культурой].

Мы полагаем, что *метакультурная компаративистика* есть более точное именование того, чем всегда была вынуждена заниматься философская компаративистика. Едва ли можно встретить крупную работу в этой дисциплинарной области знания, которая бы ограничивала свою задачу сравнением только философских учений. Исследовать и сравнивать философии (как бы они не понимались) вне анализа культурного контекста невозможно*. Нам представляется, что это обстоятельство лучше не просто иметь в виду в философской компаративистике, но прямо вынести в название, и тем самым тематизировать как область специального исследования (не исключая права на существование «чистой» философской компаративистики).

Можно обратить внимание на два сдвига в проблематике сравнительного исследования философий разных народов и культур. Первый состоит в том, чтобы представить мировую историю философии как историю социальных групп или социальных сетей. В этом ключе проблема представлена в капитальной «Социологии философий» Рэндалла Коллинза [Collins, 1998 (Коллинз, 2002)]. Другой подход связан с тем, чтобы изменить предмет исследования в самой философской компаративистике и считать таковым не философское учение само по себе, но *опыт*, как он воспроизводится в культуре. Эту интенцию мы обнаруживаем у влиятельного

* Определения философии как «современной ей эпохи, постигнутой в понятии» (Гегель) или «духовной квинтэссенции эпохи» (Маркс) — вошли в учебники.

представителя современного неоконфуцианства Фэн Юланя и виднейшего японского философа Н.Китаро.

Метакультурная компаративистика предполагает третий вариант «сдвига» проблематики. Она предлагает рассматривать философию как контур самореференции культуры. В дополнение к традиционному пониманию философии как факта культуры, как отражения и выражения социального бытия, мета-культурный подход предлагает увидеть в философии «Учителя культуры». Этот «Учитель» задаёт способ описания социокультурной реальности и учит, что должно делать человеку, на что надеяться, что и как познавать. Эта «учительская» позиция философии своеобразна, но не исключительна. Свою задачу философия выполняет в конкуренции (местами в союзе) с мифом, идеологией, религией и позитивной наукой. В отличие от других способов самореференции (самоописания) культуры, философия учит, но не предписывает. Многие обстоятельства отношения философии и культуры видятся яснее, если последовательно трактовать философию как *учение* в основном смысле этого слова (см. далее).

Изменение взгляда на роль теории в социальной жизни, предложение рассматривать её не как отражение, но как *руководство к действию*, — заслуга Франкфуртской неомарксистской школы*. Используя современную научную методологию (информатики и кибернетики), представитель второго поколения этой школы Н. Луман** предложил теоретический (понятийный) аппарат, который позволяет более строго описать указанную зависимость. Ограничимся достаточно ясной иллюстрацией того видения проблемы, которую предлагает теоретико-системный подход Лумана (подробнее см. § 4, п. 2).

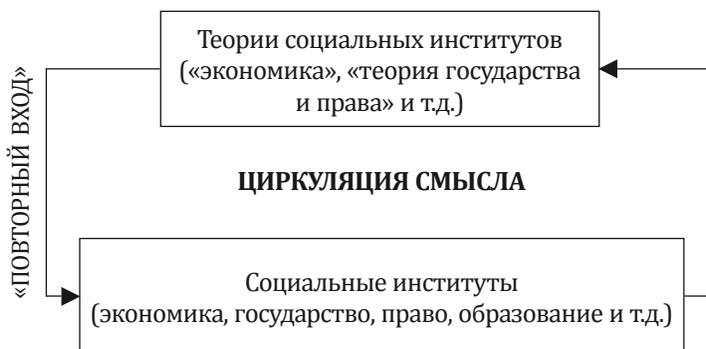
Пусть имеется отношение между такими социальными реальностями, как экономика, государство, право, история и т.д., и соответствующими науками: «экономика», «теория государст-

* Вопрос заслуги в этом К. Маркса требует особого рассмотрения.

** Текстуально принадлежность Н. Лумана к этой школе заметить сложно. Несомненным является то, что его теоретико-системный подход вырос на этой идейной почве.

ва и права», «история» и т.д. Можно ли, допустим, утверждать, что «Общая теория денег, налога и кредита» или «Теория государства и права», которую изучают студенты в вузе, только отражают соответствующую реальность? По-видимому, достаточно очевидно, что эти теории её ещё и создают. Реальная практика (налоговая, кредитная, правовая и т.д.) *руководствуется* соответствующими теориями.

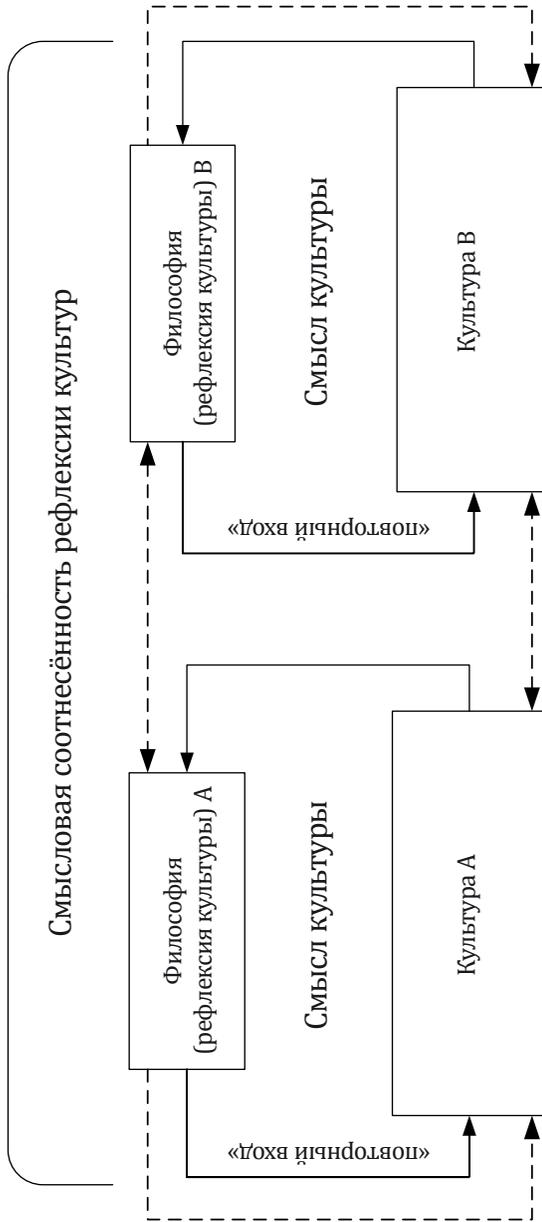
Эту зависимость лучше всего изобразить в виде контура кибернетической обратной связи:



Согласно Н. Луману, в этой зависимости обнаруживается особый механизм, который он называет «медиум смысл». Смысл — это такой функциональный механизм, который обеспечивает связь между элементами («функционалами») социальной системы, дифференцирует ткань социальной жизни тем или иным способом. Можно сказать, что любая «социальная машина» (социальная организация) работает «по смыслу», т.е. каждый элемент в своей работе ориентируется на системное целое. Смысл — «инструкция» по использованию социальных институтов.

Используя этот подход (но давая иную интерпретацию смыслу), мы предлагаем рассматривать отношение философии и культуры и, соответственно, принцип соотношения их культурно-исторических типов следующим образом:

МЕТАКУЛЬТУРНАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА



Здесь философия исполняет роль самой общей «инструкции» к тому, как людям пользоваться данной культурой. Она учит людей понимать (рационально) смысл норм и ценностей своей культуры, обеспечивает им рефлексивную позицию «внутри» культуры.

Таким образом, **первый** и исходный принцип метакультурной компаративистики состоит в конституировании особого предмета (проблемного и тематического поля) сравнительного исследования — [философской] рефлексии культуры. Такое понимание предмета познания позволяет разным философиям говорить об одном и том же, обеспечивает *сравнимость* позиций в общем предметном поле. Ещё раз подчеркнём, что философские теории сами по себе (равно как и религии) несравнимы, поскольку имеют разные интенциональные предметы.

Отсюда **второй** принцип, требующий единого понимания самой философии. В истории европейской философии трудно указать на значимого философа, который бы не оставил отдельного произведения с названием (с вариациями): «Что такое философия?». Никак не входя в обсуждение этого вопроса, мы не можем обойти точку зрения, что Древний Восток (Китай), обладая мудростью, не знал собственно философии (позиция М. Гране [2008, с. 5]), или что философия — чисто греческое «изобретение», и это именование неправомерно использовать для обозначения особого типа рациональности (мудрости) других культур (позиция М. Хайдеггера).

Сами восточные культуры различают мудрость (рациональность), пришедшую с Запада, и ту, что существовала у них издревле. В китайском и японском языках для обозначения того, что мы называем Философией, существуют два термина. Первый, наиболее привычный и распространённый, 哲学 (кит. *чжэсюэ*, яп. *тэцугаку*). Это термин, появившийся на свет после знакомства Востока с феноменом западной философии. *Чжэсюэ* системна и рациональна. Вторым термином, 思想 (кит. *сысян*^{*}, яп. *сисо*) имеет более давнюю историю и сегодня нередко

* Для слова *сысян*, наверное, наилучшим переводом будет «мысль» (в значении «духовно-интеллектуальный поиск»), а *сысянцзя* достаточно неплохо переводится как *мыслитель*.

применяется (особенно в Японии) для обозначения особого стиля мышления Востока до его знакомства с философией Запада, причём некоторые, как ни странно, — для обозначения его «ущербности». Понятие «чжэсюэ» кажется большим по объёму, и философ-чжэсюэцзя (哲学家), как им представляется сегодня, обязательно должен быть философом-сысянцзя (思想家), но не каждый сысянцзя может стать чжэсюэцзя. Но это всего лишь возможное логическое развитие изначальной разницы. Ведь, в отличие от чжэсюэ, сысян может быть логически не выстроен на (в двух составляющих это слово иероглифах неслучайно присутствует графема «сердце») и, как правило, не систематизирована. А главное в том, что она является личным делом самого мыслителя. Это — его любовь, его *φίλο-σοφία*. В Индии она дала себя знать как *бхакти*, путь постижения Истины в любви, в отличие от *джняны*, т.е. постижения Истины в мудрости.

Конечно, философская компаративистика (и история философии) вовсе не обязаны ограничиваться изучением только того, что имеет имя «философия». Фактически (и отчасти интуитивно), она исследует всё, чего касается мысль, и о чем она может сказать. Впрочем, в таком оправдательном расширении поля философской компаративистики дальневосточная мудрость и не нуждается. Не нужна никакой специальной установки внимания, чтобы увидеть в базовых текстах этой культуры (*Дао дэ цзин* и *Лунь юй*) подлинную любовь к мудрости. Первичная форма *фило-софичности* (как у Конфуция и Лаоцзы, так и у Парменида и Гераклита) проявлялась вовсе не в систематичности и логичности, но в том, что это был явный *дискурс учения об идеальном должном*. Признаком дискурса учения, принципиально отличающим его от мифа, является стремление изменить сознание и образ жизни слушающего/читающего, исходя из представления об идеальном устройстве (мира, космоса, человеческого общежития и др.). Обоснования того, что восточная философия была учением о должном, в силу её подчёркнутой этической направленности, наверное, не требуется. Что же касается древнегреческой философии с её членением на этику, логику и физику, то два последних её раздела легко трактовать в этом же ракурсе: как *должно* познавать, чтобы познание бы-

ло истинным (логика и в дальнейшем — теория познания), и каковы должны быть условия возможности сущего, чтобы одно было действительным* (метафизика и в дальнейшем — онтология). Четыре великих вопроса Канта, которые очерчивают всё проблемное поле европейской философии от начала и, наверное, до сих пор, собственно и есть признание того, что философия во всех своих проявлениях является учением о должном.

Подчеркнём, что здесь предлагается общее для Востока и Запада содержательное понимание философии со стороны того, «о чём идёт речь». Есть и другая сторона философии, как собственного дела мысли, как науки осмысления (об этом см. далее).

Такое понимание философии позволяет наилучшим образом понимать и сравнивать то, как она выходит в жизненный мир человека (в культуру). В этом заключается второй принцип метакультурной компаративистики.

Третий принцип более традиционный, и он связан с проблемой интерпретации культур [Ср.: Гирц, 2004] и методами философской герменевтики как теории и методологии интерпретации [Рикёр, 2005]. Решаемая задача — определение условий возможности взаимопонимания культур.

Классическая антропология, для которой компаративистский метод является основополагающим, давно и ясно осознала его риск. Этот риск состоит в том, что исследователь иной культуры делает самого себя и свою культуру эталоном сравнения. Так рождаются разного рода этноцентрические или культуроцентрические иллюзии и предрассудки. Выдающийся русский этнограф С.М. Широкогоров назвал это проблемой чужого «психо-ментального комплекса». Для того, чтобы избежать этого риска, исследователь должен занять рефлексивную позицию, в рамках которой ему «необходимо одновременно следить за тремя различными вещами: 1) чужим этническим комплексом, 2) личным комплексом автора, 3) работой восприятия своей собственной психоментальной машинерии» [Цит по. Кузнецов, 2006, с. 69].

* Категория действительности в отличие от сущего подразумевает принцип должного. Согласно Гегелю «действительность это не то, что есть, а то, что должно быть и есть». Соответственно, истина — должное логики и познания.

Но наука не может обойтись без эталонов сравнения, и антропологи нашли выход в объективации *смысла* культурных феноменов, т.е. *в определении их места и назначения* в культуре как системном целом. Прямые апелляции к смыслу мы можем найти во многих исследовательских антропологических программах: у К. Гирца [Указ. соч.], Л. Уайта [2004] и др. «Эталонность» культурного явления оценивается с точки зрения меры соответствия структурной целостности всего комплекса (в особенности на этом подходе акцентирует внимание структурный метод К. Леви-Стросса).

В философской компаративистике ситуация сложнее в силу того, что она не может объективировать смысл исследуемого предмета: в отличие от позитивной науки, здесь он эмпирически не наблюдаем. Современная философия предлагает искать выход не в объективации смысла, но в том, чтобы разместить его в пространстве интерсубъективности (иначе говоря, в коммуникативном пространстве). Методологический инструментарий для такого решения и, соответственно, рефлексивного взаимопонимания культур, может предоставить герменевтика.

Герменевтика даёт нам четыре общих правила понимания. *Первое* правило: понять другого — значит представить как свою собственную возможность*. Правило применимо как к ситуации взаимопонимания отдельных людей, так и культур в целом. Представить другую культуру, способ её мышления как скрытую или нереализованную возможность собственной культуры — так можно представить выход из апорий субъективных оценок. В этом случае происходит предельный переход, когда процедура сравнения с Иным фактически превращается в «сравнение себя с самим собой» и происходит, образно говоря «аннигиляция» субъективности оценок. По существу, мы начинаем иметь дело с чертой, фундаментальной для бытия человеческого сознания — *рефлексией*. Все обстоятельства сравнения одной культуры с другой переходят в план рефлексии.

Второе общее правило понимания состоит в том, что «мы способны понять только то, что нам представляется ответом на во-

* Формула В. Дильтея.

прос» [Гадамер, 1991, с. 130]. Мы не можем понять собеседника, если не понимаем того вопроса, который скрыт за его утверждением или рассуждением. Для философской компаративистики это означает, что *разные* философские учения рассматриваются как *разные* ответы на *один и тот же универсальный набор вопросов*. В рамках этого же правила мы будем трактовать типологию культур вообще, представляя её как разные ответы на одни и те же исторические вызовы (концепция «вызов-ответ» А. Тойнби, см. § 6, п. 3).

Третье правило требует установить порядок дискурса в соотносимых учениях. Философия здесь должна быть представлена как *вид дискурса*. Всегда имевшая место и понятная связь философии с языком стала определяющей в XX веке. Феноменология, герменевтика, аналитическая философия, трансцендентальная прагматика всемерно подчеркнули это обстоятельство, вплоть до признания, что облик философии вообще «трансформировался на путеводной нити языка» [См.: Апель, 2001; (Apel, 1979)]. Классическое (декартово) понимание *дискурса* как *размышления*, приобрело значение «речевого порядка высказываний». В этом случае, может быть, впервые, проясняется драма мышления как усилия мысли выразить в слове (в дискурсе) смысл. В рамках такого дискурсивного подхода становится гораздо более ясным, в чем состоит проблемное поле компаративистской философии, и её исключительное место в ряду философских дисциплин. Обнаруживается, что дискурс никогда и ни при каких условиях не может быть тождественен тому смыслу, который он собственно и полагает. «Мысль изречённая есть ложь» — гротескно, но по существу схватывает эту коллизию. То же самое и ещё более настойчиво мы находим во многих восточных сентенциях: «Дао, которое выражено, не есть истинное дао». Любое сказанное слово есть *свершение* мысли и *сворачивание* полноты смысла применительно к данному контексту.

Недосказанность, которая всегда имеет место в философском дискурсе, — само условие существования философской (метакультурной) компаративистики. Философское учение из иной культуры находится в области недосказанного у вашей собственной. Только признав это, можно приступать к исследованию того, что *касается* мысль Иного, и о чем же она всё-таки хотела *сказать*.

Четвёртое правило метода касается выбора коммуникативного режима. Проблема в том, что привычный для западной философии режим диалога, так или иначе предполагающий противостояние и спор точек зрения, не является адекватным для соотнесения рефлексивных позиций разных культур. В отличие от канонического философского диалога, полагавшего, что «в споре рождается истина»*, метакультурный режим строится, исходя из презумпции комплементарности точек зрения. Здесь мы, по-видимому, должны принять режим общения (обсуждения), традиционный для Востока. (Известно, что восточные культуры всячески избегают открытых споров, считая, что споря вы проявляете неуважение к Другому).

Для этого режима обсуждения предложен специальный термин: «металог» (Г. Бейтсон). Существо режима металога состоит в том, что он служит прояснению для себя позиции другого. Как таковой он исключает какие-либо споры. В металогe имеются два персонажа: «спрашивающий» и «спрашиваемый». Так, в «Металогах» Г. Бейтсона [2005] таковыми становятся «отец» и «дочь». Дочь (наивный спрашивающий) проясняет как бы для себя: «Почему французы?» (это название металога) или «Почему инстинкт?» В итоге проявляются скрытые основания некоторых убеждений или верований.

Среди философских работ, в которых принцип металога представлен достаточно явно (без такого наименования), можно назвать «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» М. Хайдеггера [См.: 1993 (1953/54)]. Важно обратить внимание на принципиальное отличие режима общения в этом «диалоге» от канонической формы философского диалога от Платона и да-

* Действительный спор никогда не рождает истины. Вся история философии есть свидетельство неразрешимости сущностных философских проблем и споров... Платона и Демокрита, Платона и Аристотеля... Гегеля и Кьеркегора. Этот тот самый спор, который заканчивается сожжением рукописей другой стороны (таков, по легенде, был конечный аргумент Платона против Демокрита), но не тот, который ведут персонажи философских диалогов, когда «возражения» только иллюстрируют и играют на руку автору «диалога». Это выдуманные споры. Сущностные споры всегда были разведены по разным книгам (потому книгу противника и можно было сжечь).

лее через всю европейскую его традицию. Философский диалог полагает персонаж, за которым стоит истинное понимание вещей, и этот персонаж диалектически ведёт участников диалога к искомому пониманию. (Конечно же, читатели понимают, что «Диалог» рисует воображаемую картину, имеющую мало общего с реальными спорами). Хайдеггеровский «диалог» построен иначе. В нем спрашивающий пытается прояснить для себя, что японцы имеют в виду, когда говорят: *ики, ку, цро* — слова, которым в европейском языке нет эквивалентов. Спрашивающему приходится просто принять то, что говорит ему японец.

Именно в этом режиме проходят все «диалоги», конференции, симпозиумы по общекультурным проблемам между представителями восточных и западных культур. На сегодняшний день этот режим просто списывается на счёт политики толерантности, а потому оказывается крайне не продуктивным. Участникам предоставлена возможность получать удовольствие только от самого процесса.

Метакультурная компаративистика должна взять на себя задачу методологического прояснения возможностей того режима общения, которое полагает металог. Форма понимания, которая возникает в результате диалогичного общения, отличается от металогичного взаимопонимания. Последнее означает принятие позиции иного как возможной модели. Если металог был успешен, то в итоге можно сказать: «Мы понимаем, что вы имеете в виду», но сказанное не будет означать, что мы готовы перейти на эту позицию.

Пятое правило касается конечного контекста интерпретаций. Его можно сформулировать общей сентенцией: «Не столь важно, что вы хотели сказать, важно, как вас поняли». Это правило выступает как следствие принятого определения предмета метакультурной компаративистики (рефлексии *культуры*) и понимания философии как *учения*. Если философия призвана учить культуру, то в конечном итоге следует принимать во внимание лишь результат: то, чему она научила. Теория и практика интерпретаций свидетельствуют, что из анализируемого произведения можно «выудить» всё, что угодно. Теоретически это допускает сама целостная природа смысла («всё во всём»), а практически —

мы видим в тексте то, что готовы и хотим увидеть*. Это же правило учитывает двушаговость смыслополагания в культуру («коснуться и сказать»), то, что культурный контекст (её язык — в первую очередь) выступает фильтром, который отсеивает «сумасшедшие идеи» и пропускает в сознание людей лишь понятное им. Но здесь коренится едва ли не главная проблема для «гения рода», который рефреном повторяет: «Я не то хотел сказать»**.

ТРАНСВЕРСАЛЬНОСТЬ И МЕТАКУЛЬТУРА

Становящиеся всё более актуальными и популярными идеи трансверсальной рациональности, культуры и философии***, знаменуя собой закат и преодоление постмодернистской критики субъекта, разума и его универсальности, исходят из априори коммуникативных оснований человеческого бытия. «Трансверсальность должна ответить на вызов постмодернизма и встать между двумя крайними позициями: между анархией различия и тоталитаризмом тождества» [Jung, 1995, p.22]. Как таковая, трансверсальность претендует на то, чтобы стать методологией компаративистских исследований. Н.У. Jung, подводя некоторый итог соответствующих философских исканий, утверждает, что «трансверсальность парадигматична: она преодолевает и ниспровергает универсальность. Её потенциальный вклад в исследовательский метод компаративистской философии и компаративной культуры поистине метаморфичен (metamorphic) и не может быть переоценён по той причине, что она позволяет философствовать поверх дисциплинарных и культурных границ» [Там же, p.22—23].

* Мы, конечно, учитываем, что в противостоянии этой «субъективности понимания» интерпретационная методология создала специальные методы, чтобы объективировать культурное значение того или иного произведения. В число этих методов входят контент-анализ текста, определение семантических полей, простой частотный анализ и др.

** Фраза, часто повторявшаяся М.К. Мамардашвили.

*** Первым коллективным обобщением этого подхода является сборник докладов по материалам прошедшей в СПбГУ конференции (2009): Диалог культур и становление трансверсальной философии. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. — 334 с.

Основной пафос трансверсальной рациональности (философии) состоит в том, чтобы помыслить и, тем самым, обеспечить условия возможности равноправного общения различных культур и личностей. «Конвергенция без совпадения, объединение без эквивалентности, общность без тождественности, ассимиляции без поглощения, а также сотрудничество без единообразия — эти взаимосвязанные смыслы определяют структуру и динамику трансверсальности» [Scrag, 2004, p. 77]. По мысли К. Шрага, директива трансверсальной рациональности состоит в том, чтобы стать действительным источником взаимного обогащения культур, но без их совпадения [p. 78].

В. Вельш видит «директиву» трансверсальности в ещё более радикальном для компаративистики свете. Он осмысляет проблему различия культурно-исторических типов рациональности, используя столь важное для всей немецкой классической философии различие разума (*die Vernunft*) и рассудка (*der Verstand*). Вельш вводит понятие «трансверсальный разум», понимая его как способность перехода от одного культурного типа рациональности к другому [Welsch, 1995]. (В этом нам видится некоторое преимущество перед концептом «трансверсальной рациональности», поскольку последняя не акцентирует внимания на способности разума управлять формами рассудочного знания). В контексте трансверсальности разум предстаёт как «пастих рациональности», роль которого состоит ещё и в том, чтобы вскрывать существующие области доминирования одной культуры над другой и помогать дискриминированным сферам восстановить свои права. «Трансверсальный разум актуализирует главные свойства субъективности — проницаемость и способность к переходам от одного типа рациональности к другому. Именно из-за этого, более горизонтального, чем вертикального модуса действия, а также из-за специфического внимания к переходам, Вельш называет эту форму разума „трансверсальной“» [Чукин, 2010, с. 45].

Таким образом, обе версии трансверсальности (и Шрага, и Вельша), особым образом возвращают в философию идею универсальности, идею, которая стала предметом радикальной критики со стороны постмодернизма, но адаптируют её

к реалиям и необходимости межкультурных коммуникаций в виде *транс-уни-версальности*. Реальность же состоит в том, что культуры и личности, несмотря на различие своих рациональностей (ментальностей) всё же способны понимать друг друга, а это и означает, что между ними есть нечто общее и универсальное. Однако, это «универсальное» не является в полной мере трансцендентальным, оно находится в самой ткани общения, в пространстве между культурами и личностями. «Трансверсальность это проход истины (the crossroads of truth) через границы различных культур: это есть способ кросскультурного раздумывания об истине» [Yung, 1995, p. 15].

Хотелось бы всячески подчеркнуть ту правду, которая движет пафосом трансверсальной рациональности, и даже присоединиться к нему. Прежде всего, эта правда той исключительной конституирующей роли, которую играет общение (коммуникация) в человеческом бытии. Для человека «быть» означает «находиться в общении». В силу того, что взаимопонимание — условие возможности общения, оно исключает крайние формы иррационализма, утверждает разумность этого модуса человеческого бытия.

В рамках этой же «правды» трансверсальная рациональность (философия) вполне усвоила один из основных критических уроков постмодернизма: источником доминирования одной культуры над другой, источником тотализирующего универсализма является господство дискурса. Власть — это в первую очередь власть дискурса. Вы обретаеете власть над своим собеседником, как только навязываете ему свой способ презентации мира, а проще говоря — свой язык. Вы обретаеете эту власть уже в тот момент, когда «принуждаете» собеседника вникать в то, что вы ему говорите*. И хотя «принуждение» с одной стороны может быть нивелировано или уравновешено «принуждением» с другой, без рационального осмысления указанной тенденции коммуникативная практика неизбежно становится тотально ассиметричной: кто-то имеет возможность говорить и больше, и убедительней. Можно было бы, наверное, сказать, что решением этой ясной задачи (по существу компаративистской) и занимается трансверсальная философия.

* В этом состоит известная суггестивность речи.

И хотя уже постмодернизм призывал к тому, чтобы дать голос всем дискриминированным дискурсам в рамках Различия, но само требование полилогии языковых игр [Лиотар, 1979] вне логики коммуникативного праксиса при этом становилось только требованием *господства* Различия, т.е. обоснованием другой тотализирующей практики. Относительно сюжета «Тотальность и различие» стоит ещё раз заметить, что подлинным источником власти (дискриминации и господства) является не только и не столько Универсальное или Тотальное, сколько тотальность Различия. (Что нового мы можем добавить в известный уже древним базовый принцип власти: «Разделяй и властвуй!»?). Убеждения в спасительной силе Различия воспроизводятся постоянно. И эта позиция наивна, ибо всегда есть Некто, устанавливающий эту систему различия. Одно из сильных утверждений постмодернизма как раз и состоит в том, что не существует естественной системы различий; границы между регионами, объектами, позициями устанавливаются дискурсивно.

Выход, который трансверсальная рациональность предлагает постмодернизму, состоит в том, чтобы умерить претензии любого дискурса в рамках логики коммуникативного праксиса. В этом случае забота часто будет состоять не в том, чтобы дать голос Иному, но в том, чтобы воздержаться от деяния и даже просто смолчать. Как заметил один классик, когда вы утверждаете формальное равенство людей, которые обладают существенно неравными возможностями, то это выглядит как простое издевательство. Способна ли малая культура реализовать своё право голоса на фоне массивированной атаки западной культуры с её массмедийными технологиями?*

Но задача реальна, и многие уроки усмирения господства дискурса (силы различения) Запад может получить на Востоке. Оттого-то восточная тема в проблематике трансверсальности занимает особое место и, насколько можно судить, горячо поддерживается восточными интеллектуалами [Goulding, 2007]. Хва Йол Янг не случайно столь многозначительно назвал цитируемую

* Сомнения в том, что угнетенный способен возвыситься свой логос до уровня репрезентации — одна из протестных тем идеологии постколониальной деконструкции последней четверти XX в.

здесь работу «Дао трансверсальности...». Мы всё же полагаем, что достичь желаемого результата, («конвергенции без совпадения, объединения без эквивалентности...» и т.д.) невозможно, оставаясь не только в рамках дискурсивных практик, но и коммуникативных. Эту задачу нельзя решить, оставаясь в рамках культурной формы вообще, имея в виду, что культура в операциональном измерении есть не что иное, как система коммуникаций. Указанное ограничение будет означать, что *взаимность* (и это точное слово) не может быть достигнута в рамках культурной формы вообще. Предлагаемая нами концепция метакультуры имеет в виду не какую-то культуру, надстроенную над имеющимися уже, но вообще выход в иное, и, как бы это не хотелось делать сторонникам трансверсальности, — в *вертикальное измерение* человеческого общения. (Но это вертикальное измерение мы предлагаем понимать и именовать не как «трансцендентальное», но как «транзитивное»). Приведём три аргумента в обоснование невозможности для коммуникации как таковой (культурной формы) выйти за рамки стремления к господству.

В стандартной теории коммуникации указывается, что, по-существу, коммуникация — это «принуждение другого к выполнению того или иного действия. То есть для коммуникации существенен переход от говорения Одного к действию Другого» [Почепцов, 2001, с.14]. Станным видится то, что многие, в том числе сторонники теории коммуникативного действия и коммуникативного праксиса, питают по этому поводу разные иллюзии.

Автор теории рефлексивного управления В.А. Лефевр [1963—1973 в 2003] фактически показывает (и с математической строгостью), что коммуникация представляет собой некоторую рефлексивную игру, целью которой является выигрыш, а проще говоря, задача каждого состоит в том, чтобы обхитрить другого, заставить его «думать, будто я думаю, что он думает, что...». Этическое измерение коммуникации невозможно в рамках горизонтального отношения. Принцип совести требует рассмотрения вертикального отношения сознания к тому, что автор называет Космический разум*.

* Приведем здесь характерные названия работ: «От психофизики к моделированию души», «Необъяснимая эффективность метафизических

И собственно аргумент современной герменевтической философии, которая раскрывает всякое общение как «конфликт интерпретаций» [Рикёр, 1995], т.е. борьбу за утверждение своего видения (конструирования) реальности.

Впрочем, нельзя сказать, что К. Шраг и В. Вельш совсем отрицают трансцендентальное измерение человеческого бытия и культуры. Они лишь видят его опосредованным логикой (истиной) человеческих коммуникаций, но результат всё равно один: связь человека с трансцендентным видится разорванной. Для К. Шрага, мысль которого многим обязана Э. Левинасу, «Бог манифестирует себя, „входит в сознание“ в образе другой личности. Как замечает Левинас, моё отношение к Богу „приходит ко мне в конкретности моего отношения к другой личности“» [Schrag, 2002, p. 87].

До тех пор, пока мы рассматриваем коммуникацию (общение) *только* в горизонтальном (поперечном, трансверсальном) плане, конфликт дискурсов останется неразрешимым. Вопрос нужно ставить остро и просто: является ли двух с половиной тысячелетнее представление о трансцендентальном измерении человеческого бытия и культуры некой наивностью или глупостью (вставьте на выбор в эти скобки имена выдающихся философов) или же само отрицание такого измерения есть проявление какого-то юношеского максимализма, увлечённо новыми играми (разума, языка и проч.)? Действительно, рациональность классического типа, обычно именуемая метафизикой, обращала недостаточно внимания на коммуникативное измерение разума. Основа мышления виделась в вертикальной, трансцендентальной зависимости мышления от мира идей. Прежние мыслители не придавали *должного* значения этому измерению человеческого и культурного бытия (хотя это не означает, что они его не видели совсем), что это не обязывает нас отбрасывать фундаментальность их видения реальности.

Концепция метакультуры предлагает не отбрасывать принцип «природы человека». Напротив, именно в этой «природе», мыслимой трансцендентально, мы только и можем отыскать

рассуждений при построении математических моделей» и, главная, «Алгебра совести».

источник творческого развития любой культуры. Но с этим трансцендентальным измерением необходимо переплести коммуникативное. Переплести в знакомой всем схеме «земного и небесного», светлого и тёмного, мужского и женского, *инь* и *ян*. Для чего и предлагается термин «транзитивное».

Вместе с тем мы хотим всячески поддержать движение философской мысли к осмыслению коммуникативной рациональности (должно ли это движение именоваться трансверсальной философией — другой вопрос). *Дополняя* вертикальное измерение горизонтальным, мы отводим последнему положенное ему место. Мы полагаем, что важнейшая функция коммуникативной рациональности состоит в том, чтобы служить *коммуникативным фильтром и накопителем* исторического опыта культуры. Следует только вообразить тот хаос, который бы наступил, если бы все идеи «вертикальным транзитом», пришедшие в «творческие головы» людей тут же входили бы в исторический опыт культуры. Коммуникативная рациональность фильтрует идеи. Она, прежде всего, отсеивает культуру от всякого безумия, но вместе с тем не принимает во внимание те идеи, которые не воспроизводимы в лоне в языке данной культуры. В рамках этой рациональности не столь важно, что вы сказали или что вы имели в виду, важно — как вас поняли. Это измерение рациональности действительно принадлежит коммуникативному праксису*.

Таким образом, *трансверсальность*, в нашей интерпретации, *это способность культуры транслировать (принимать и передавать) смыслы, ценности и идеи как внутри собственной сферы, так и вне её.*

Трансверсальность — необходимый, но недостаточный механизм выхода личности в положение вненаходимости относительно любой культурной формы, положение, которое мы называем состоянием метакультуры.

* Мы считаем целесообразным использовать различие К. Шпрага между практикой (practice) и коммуникативным праксисом (praxis), который он понимает как единство дискурса и действия.

ДВА МОДУСА СМЫСЛОВОГО ИЗМЕРЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

§ 1. К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ СООТНЕСЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ МИРОВОЗЗРЕНИЙ И КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

Предметные границы исследования. При освещении данного вопроса под «культурой восточного типа» (Восточной культурой) мы будем понимать культуры, которые находятся в русле даосской, конфуцианской и буддийской традиции. Репрезентативным типом восточной культуры принимается традиционная китайская культура. Особое внимание Запада к китайской культуре связано с тем, что «Китай и европейскую цивилизацию разделяет самый большой разрыв. Ведь китайский язык не принадлежит той же языковой семье, что и наши языки (великой семье индоевропейских языков); Китаю было неизвестно религиозное откровение, и он не задавался вопросом о бытии объекта своих размышлений; в конце концов китайская цивилизация в течение очень долгого периода (большую часть времени своего существования) развивалась вне всякого влияния с нашей стороны, и поэтому она представляет собой самый *радикальный образец возможной инаковости* [выделено нами. — Авт.]» [Жюльен, 2004, с. 70]. И хотя внутри «восточной культуры» существует практически необозримое поле течений мыслей, её исследование явно или неявно предполагает возможность усмотрение общего смыслового ядра, вокруг которого разворачиваются все движения мысли. В фактическом плане наибольший интерес (наибольшую репрезентативность) имеют те восточные

учения, которые пытаются синтезировать три указанные традиции. Стремление к синтезу есть прямое указание на наличие в них общего смыслового ядра. В синологии оправдано считается, что рефлексия китайской культуры получает наиболее полное выражение в неоконфуцианстве [Кобзев, 2002].

К «культурам западного типа» (Западной культуре), мы относим те, которые основаны на греко-христианской традиции. Мы сами неизбежно находимся «внутри» Западной интеллектуальной традиции и, естественно, понимаем неизбежность «западной» интерпретации Востока. В первую очередь предметом исследования является западная рефлексия культуры в свете восточной. Существо проблемы видится именно в том, как символическую репрезентацию видения мира одной культурной традиции выразить на языке (в символической репрезентации) другой. Мы исходим из того, что взаимопонимание культур (с соответствующим более или менее адекватным переводом с одного символического порядка в другой) возможно только при том условии, что внимание сторон будет сдвинуто с «текстов культуры» на то, *о чем* в них идёт речь, другими словами, на вложенный в них Смысл, причём в его онтологическом статусе.

СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА

Наша задача состоит в решении вопроса об *основаниях различия* культур западного и восточного типа. При этом мы считаем, что это основание следует искать, преимущественно, не в каких-то внешних условиях их существования, но в характерном для них способе самоописания, т.е. в рефлексии культур. Сам по себе *факт различия* проблемы не составляет. В рамках сравнительных исследований этих культур накоплен и уже вполне систематизирован огромный материал. На сегодняшний день в этот материал входят не только классические тексты и памятники культур, но и данные многочисленных тестирующих экспериментов, снимающих неопределённость чисто «гуманитарных» интерпретаций [Ср.: *Matsumoto, 2000; Nisbett, 2003*].

Д. Холл и Р.Эймс [Hall, Ames, 1999] полагают, что при наличии споров среди специалистов (в основном синологов) относительно значимости специфических черт восточной (китайской) культуры, «существуют лишь минимальные разногласия» в следующих позициях:

- 1) наличие отношения симбиоза между сферами личного, общественного, политического и космического;
- 2) процесс самосовершенствования посредством ритуализированного существования;
- 3) центральное значение коммуникации и приспособления языка к её потребностям;
- 4) нераздельность когнитивных и аффективных измерений опыта;
- 5) понимание сердца-ума (*синь*) (или «думания и чувствования») как предрасположения к действию, а не как структуры идей и верований;
- 6) истолкование знания как эпистемологии заботы (an epistemology of caring): центральное понятие — вера, доверие (trust), а не истина (truth);
- 7) преобладание соотносительного (correlative), а не дуалистического мышления;
- 8) стремление к самореализации как подлинности в практической деятельности (authentication in practice);
- 9) семейно-родственный характер всех отношений;
- 10) центральное место семьи и сыновней почтительности;
- 11) высокая ценность всеобщей гармонии;
- 12) приоритет ритуальной правильности над правилами или законами;
- 13) роль образцовых примеров;
- 14) дидактическая функция мудреца как специалиста в области коммуникаций;
- 15) практическая мудрость как сосредоточенность на быденном;
- 16) признание непрерывности линии (континуитета) от человеческого к божественному и др. [Цит. по: Эймс, 2004, с. 93].

Экспериментальные данные свидетельствуют, что азиатские народы лучше, чем западные видят и понимают отношения, но хуже выделяют объекты из окружающей среды. Они лучше схватывают контекст ситуации или поведения объекта. Западные дети быстрее усваивают существительные, чем глаголы, тогда как восточные — наоборот. Восточная ментальность склонна группировать объекты в зависимости от их отношений друг к другу, тогда как западная предполагает их категоризацию. Восточная видит изменчивость там, где западная — устойчивость. И т.д. [См.: *Nisbett*, 2003].

Как правило, объяснение этих различий строится на основании того, что ментальные структуры являются моделью социальных отношений и в конечном итоге связаны со следующим хорошо известным обстоятельством: западные культуры (и социальные структуры) в общем и целом индивидуалистичны, в то время как восточные носят коллективистский характер. «Индивидуализм — коллективизм» — базовая объясняющая схема эмпирических сравнений [См.: *Matsumoto*, 2000]. Дальше этого вопросы либо не ставятся, а если ставятся, то всё сводится к разного рода историческим случайностям. И действительно: как ещё можно объяснить появление именно этих, а не других культурных обычаев или социальных установлений? Почему греки породили полисную организацию общества? Почему китайская государственность столько внимания уделяла церемониалам? И т.д.

Но сегодня объяснительные схемы, основанные на простой причинной зависимости (если А, то В), в свете современной методологии применять к пониманию социокультурных систем уже невозможно. Системы с контуром самоописания или управления по типу обратной связи подчиняются логике круговой (циклической) зависимости. В рамках понимания этой зависимости становится заметным следующее обстоятельство: на любое внешнее воздействие система реагирует «рассмотрением альтернатив». Поэтому любое «решение», которые принимает социальная система, *непосредственно* порождается не внешней причиной, а выбором среди альтернатив. Про-

стейшей из альтернатив может быть такая: или принять вызов [природы, другой культуры, другого этноса и пр.], или же уклониться от него, бежать. Методологические основы такого понимания и описания работы сложных систем заложены в т.н. «кибернетике второго порядка» [Foerster, 1981], в современном системном подходе [Brown, 1979], в антропологии и психологии [Bateson, 1968]. Именно при описании работы такого рода систем, решающих задачи выбора среди альтернатив, возникает естественная необходимость использовать категорию смысла как вполне зримый (объективированный) механизм из циклического воспроизводства. Решающий теоретический вклад в разработку теории и методологии систем, «использующих смысл», внёс Н. Луман. Нельзя, считает он, более игнорировать тот факт, что «никакая общественная операция не может протекать, не используя смысл» [Луман, 2004, с. 45]*. Эти системы существуют способом самовоспроизводства (автопойезиса), циклически описывая сами себя, вводя в функциональную систему «медиум смысл». Можно было бы сказать, что этот подход не сообщает ничего нового для гуманитаристики, которая «по природе» своего предмета исходила из того, что *люди о-мысленно решают стоящие перед ними проблемы*. Однако традиционные «науки о духе» понимали смысл как нечто сокрытое в глубине человеческой субъективности и только. Он никогда не принимался как реальный механизм функционирования культуры и социума. Открывшаяся возможность рассматривать смысл и работать с ним как фактическим коммуникативным механизмом — увлекает**. Луман видит «революционность смысловой парадигмы теории общества» в том, что она позволяет вообще исключить сознательного субъекта с его идеями

* Н. Луман дает предельно формализованное понимание смысла как произведенного самой системой различение, результат повторного входа ранее произведенного различия системы и окружающей среды (там же).

** Ю. Хабермас, считает, что «концепция Лумана в настоящее время не имеет себе равных по концептуальной мощи» [Хабермас, 2003, с. 364].

из рассмотрения «сети тех операций, которые порождают смысл» [Там же, с. 63]. Мы полагаем, это увлечение чрезмерным. Смысл действительно существует *вне* человеческого произвола, закономерно проявляя себя в логике коммуникативных операций (операций, использующих смысл). Однако и сами коммуникации не порождают смысл, но, как и сознательные субъекты, только используют (осуществляют) его потенциал. Смысл трудно определить, поскольку он является ближайшим каждому мыслящему. «Смысл есть то, на чём держится понятность чего-либо» [Хайдеггер, 1995, с.151] и, мы добавляем, *то, что позволяет нам понимать друг друга*. Как таковой, смысл — это непосредственная данность, непосредственно переживаемое содержание мысли, содержание, которое требует дискурсивно выразить себя в слове и в общении.

Далее мы рассмотрим некоторые философские позиции относительно оснований различения рефлексии культур Востока и Запада. Рассмотреть все — не представляется возможным. Мы выбрали те из них, в которых проблема основания различения представленная наиболее явно. В основном же, авторы, работающие в проблематике философской компаративистики, избегают прямой постановки этого вопроса.

ДАО И ЛОГОС (Т.П. ГРИГОРЬЕВА)

Оппозиция «Дао — Логос» стала вполне привычной терминологической парой для сжатой характеристики существа того различия, которое имеет место между мировоззрениями, философиями и культурами Востока и Запада. Едва ли не 100 лет назад эту оппозицию стал использовать наш известный китаевед акад. В.М. Алексеев. Но наиболее развёрнуто, полагаемое этими терминами различие представлено в книге Т.П. Григорьевой «Дао и логос (встреча культур)» [1992]. Как пишет автор, в этих двух словах свёрнуты «Две глобальные Идеи, точки зрения на мир, две парадигмы: к чему устремлён мир (Логос), и как он это

делает (Дао). Наш мир трудно представить вне Разума (логоса) и вне Пути (дао). Одно дополняет другое: мировой Разум, умственный потенциал и образ жизни, закон развёртывания Целого. <...> И то, и другое, каждое по своему, организует жизнь во Вселенной. И могли ли в принципе Логос и Дао делать это на один манер, т.е. выполнять одинаковым образом свою мироустроительную функцию, если закон Целого — единство разного, функциональная асимметрия?» [Григорьева, 1992, с. 40]. Мы принимаем основной посыл этой позиции, что культурная судьба цивилизаций Востока и Запада есть манифестация фундаментальной асимметрии в составе Целого, способ его развёртывания в мир сущего, но предлагаем более точную терминологическую формулировку и более строгую характеристику развёртывающейся Целостности бытия. Если буквально понимать *Логос* как синоним *Разума* и в этом качестве противопоставить *Дао*, то это будет означать лишение культуры *Дао* разумности (что цитируемый автор едва ли имеет в виду). Поэтому термин *Логос*, как обозначение одной стороны оппозиции, следует заменить и именовать эту сторону *Телосом*; а *Целое* следует понимать как *Смысл* бытия сущего. Основания для такого уточнения даёт сама Т.П. Григорьева, когда последовательно трактует Логос как «„цель Бытия“ <...>, его реализация — бытие в Истине: идеальный порядок, Космос <...>. А Дао — Путь к этой цели; следуя Дао, проходя цикл за циклом, „мир идёт к Добру“, или к реализации собственной Энтелехии. Но Цель и Средство едины, вместе, сообщи выполняют мировой замысел, т.е. они не противоречивы, дополняют друг друга: если Логос есть жизнь согласно Разуму (Ноосфера), то Дао — средство её достижения. Потому Дао и называют „моральным законом“, от которого нельзя отступить ни на шаг ни вправо, ни влево» [Григорьева, 1992, с. 359]. Мы не видим достаточных оснований для отождествления принципа логоса с целеполаганием и его связывания преимущественно с западной философией и культурой. *Логос*, во всех его смысловых регистрах и как «мысль», и как «слово», и как «порядок», и как «закон» и т.д., в полной мере характеризует и Восточную ментальность. *Логос* есть там, где есть *Слово*. Другое дело — доверие

к словам или способ использования *Слова*, которое было действительно различно на Западе и Востоке. Но именно различное отношение к слову (дискурсу) порождает различие философий (философских дискурсов), а не исключение слова из мысли. Таким образом, наша позиция состоит в том, что различие соотносимых философий проходит не между *Логосом* и *Дао*, но внутри *Логоса* (Слова) как различие телеологической и даологической его сторон.

Такое же уточнение допускает и принцип *Целого* (Единого). Вместо этого слова мы предлагаем использовать *Смысл*, понимая его как *отношение причастности* Целому. Не *Целое* само по себе функционально ассиметрично, но отношение сущих к нему. Это отношение может быть преимущественно телеологичным (когда назначение сущего привязывает его к Целому), либо, и опять-таки преимущественно, даологично (когда подчёркивается жизненный путь к Целому).

Все эти терминологические замещения могут показаться малозначимыми. Но это вначале. Следствия будут достаточно существенными. Прежде всего, они будут касаться возможности, привлекая достижения современной фундаментальной онтологии, дать развёрнутую содержательную трактовку Смыслу, чего не допускает абстрактное понятие Целого. Смысл предметно неуловим и в то же время непосредственно конкретен, это *непосредственное интенциональное содержание мысли*, то, что каждый мыслящий непосредственно имеет в виду своими словами.

Мы принимаем и то, каким образом Т.П. Григорьева трактует перспективный принцип диалога культур Востока и Запада. Наверное, основной пафос «Дао и Логоса», стержневая идея работы и даже — базовый метод, (которых также находит выражение в позиции многих гуманистов конца XIX — начала XX вв. — Льва Толстого, Романа Роллана, Вивекананды, Рабиндраната Тагора, Махатмы Ганди, Окакуры Какузо) состоит в том, чтобы «проникнуться учением других, не переставая культивировать свою собственную индивидуальность и развиваться соответственно своим собственным законам... Мы долго шли разными путями, но почему бы нам не дополнять друг друга?» [Цит. по: *Гри-*

горьева, 1992, с. 4—5, 39]. «Взаимодополняться может лишь то, что едино по природе и различно по функциям» [С. 42]. Восток и Запад для Т.П. Григорьевой — не саморазвивающиеся регионы и даже не два варианта сапиентации, как у А.И. Кобзева. Они — две Части единого Целого, как *инь* и *ян*, как два полушария мозга*. «Не к тому следует стремиться, чтобы между ними исчезла разница (это всё равно невозможно, как невозможно изъять вторую сторону листа) а к тому, чтобы они стали друг к другу лицом, говоря словами поэта. Не разница должна исчезнуть, а непонимание... Восток и Запад самопознаются друг в друге» [Григорьева, 1992, с. 29—30]. Именно этот подход мы и называем метакультурным.

И, наконец, нас объединяет идея этики как стержневого принципа философствования и культуры. Человек философствует, потому что ищет должное. Как говорил Махатма Ганди: «Глубокие корни в моем сознании пустило убеждение, что мораль есть основа всех вещей, а истина — сущность морали» [Цит. по: Григорьева, 1992, с. 12]. Если же привилегией философии оставить стремление к истине, то она и будет учением о должном.

О СПЕЦИФИКЕ КИТАЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ (М. ГРАНЕ)

«Древний Китай обладал не столько Философией, сколько Мудростью», начинает свой труд «Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы» (1934) М. Гране [Гране, 2008, с. 5]. В этом положении свёрнута суть понимания автором различия западного

* Автор оправдано видит множество параллелей в науке XX в., которые указывают на тот же самый принцип функциональной асимметрии в мироздании. Так, «по тому же принципу волны и корпускулы соотносятся и эта пара, Дао и Логос: непрерывность Дао благодаря движению туда-обратно на феноменальном уровне и полный Покой постоянно, или истинного, Дао. И прерывность Логоса, в силу его прямолинейности — на уровне явленного бытия, и неизменность в Вечности» [Григорьева, 1992, с. 363].

и китайского мышления. Западное мышление носит аналитический, соотносимый с формальной логикой характер, а китайское — ассоциативный или коррелятивный. Этот характер мышления преимущественно проявляется в тех способах классификации, которые были приняты в древнем Китае и являются основным материалом исследования для Гране. Это мышление не подчиняется логике родовидового членения, не мыслит вещь в её субстанциальности и потому никоим образом не соответствует утвердившимся в европейском мышлении принципам типологической классификации. Этого не допускает сам китайский язык. Китайские классификации не знают ни противоречия, ни каузальности, и это не должно казаться странным, поскольку в них заложен вполне понятный принцип, именуемый в конфуцианской традиции «чувством доброго согласия». Из этого принципа Гране выводит всю китайскую мудрость. Китайская мудрость объединяет и различает вещи и свойства не с точки зрения их сходства и различия (чего требует основной закон формальной логики — закон тождества), но в рамках их уместности и сопричастности друг другу для совершения чего-либо полезного или благого. Такого рода ассоциации и корреляции являются принципом создания жизненных комплексов (набором инструментов для обработки поля, составом семьи, природных начал и др.). Подчеркнём, что этот способ видения вещей и мира в их отношениях сопричастности, где собственные качества вещи не играют самостоятельного значения, является и более фундаментальным, и более жизненным, чем абстрактно-типологический подход, получивший свой расцвет в европейской науке. В логическом аспекте восточный ум сосредоточен на отношениях, а не на свойствах (предикатах) сущего.

Позицию М. Гране стоит сразу ввести в контекст развернувшейся вокруг неё дискуссии. Многие авторы опровергли положение Гране о чуждости китайской мысли формальной логике. «Для критиков Гране коррелятивное мышление имеет не специфически китайский, а общечеловеческий характер, и китайская мысль по своему типу вполне близка запад-

ной» [Семененко, 2008]. В частности, некоторые из критиков усматривали в китайской нумерологии «жёсткую математическую структурированность» ничем не отличающуюся от формальной логики (А.А. Крушинский). Ю.К. Щутский [1993] подверг эту интерпретацию справедливой критике, указывая на необходимость видеть разницу между арифметикой и математической логикой (восходящей к формальной логике исчисления предикатов).

Но в целом спор разрешается, если, с одной стороны, согласиться с общечеловеческим характером коррелятивного (ассоциативного) мышления, но одновременно признать, что китайская мысль радикально отличается от западной тем, что этот способ мышления она делает доминантным, рецессивно отодвигая на задний план, безусловно знакомый ей аналитический способ мысли. Следуя ведущей идее китайской ментальности о единстве (не-двойственности) противоположностей (по типу Инь-Ян) следует согласиться с тем, что мышление имеет бинарный характер. Мышление вынуждено «поворачиваться» к решению жизненных (познавательных и практических) задач одной из своих сторон, и никогда — обеими сразу. Легко видеть, что китайская мысль преимущественно была «повёрнута» к жизненным вызовам своей ассоциативной стороной, особым образом включая в коррелятивный порядок мысли аналитические структуры. Этим китайское мышление отличается и превосходит т.н. «пралогическое», или архаическое, мышление первобытных народов. Тайна культуры китайского мышления лежит не в ассоциативных классификациях, как полагает Гране, а в том способе соединения противоположностей (ассоциативного и аналитического), которое оно нам постоянно демонстрирует.

Мы полагаем также, что не следует чрезмерно далеко разводить Европейскую Философию и Китайскую Мудрость. Чтобы увидеть их единство, нужно только принять, что философия начинается не с абстрактной аналитики сущего, но как *учение* о благой жизни. В этом качестве то, как и чему учили Сократ, Платон и Аристотель по смыслу (но не дискурсивно) мало отличается от того, что говорят учения Конфуция и Лаоцзы.

ОПЫТ РЕФЛЕКСИВНОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ РАЗЛИЧЕНИЯ КУЛЬТУР (А.М. ПЯТИГОРСКИЙ)

А.М. Пятигорский из специфики буддийской и западно-европейской философий выводил основание различия восточной и европейской типов ментальностей. Критерием различия в его сравнении выступает «рефлексивность мышления», т.е. осознаваемость мышления как такового. Как может быть явлено мышление осознающему самому себя мышлению? Пятигорский противопоставляет два пути выхода мышления в зону чистого сознания: это путь либо через Идею, либо через Текст. Различие между идеей и текстом, как способами ориентации мышления на самого себя, приводит к складыванию двух различных культур рефлексивного мышления, двух типов философствования и двух культурных миров.

Европейская философия ставит рефлексивность в зависимость от Идеи, что коренным образом отличает её от буддийской философии, в которой, по словам Пятигорского, единицей философствования является не идея, а текст: «В том, что условно называю буддийской философией, единицей философствования — при всех оговорках насчёт применения к ней этого термина — является, конечно, не идея, а текст» (Лекция по буддийской философии, с. 42).

Европейский способ мыслить мысль из-за её обусловленности идеями, часто вводит рефлексю в состояние «философского тупика». Пятигорский, который считал себя буддистом, был убеждён, что рефлексивность буддийского типа от них застрахована. С точки зрения буддиста, идеи сковывают рефлексю, понуждая мышление занимать позицию либо субъективно, либо объективного постижения, что отвращает рефлексю от намеченной цели, поскольку происходит подмена содержания рефлексии: вместо того, чтобы мыслить, как работает само мышление, мыслится смысл Чего-либо (либо субъекта, либо объекта). Текст же, по убеждению Пятигорского, — есть явление сознания в его собственном виде, поскольку при размыш-

лении над текстом важным был и остаётся сам текст, а не о чем он. Такой путь постижения смысла Пятигорский называет «избавлением от объективности», поскольку в нем предельно отрефлексирован сам акт «я думаю» настолько, что мыслящему уже не важно, чьё это мышление и о чем оно. (Непрекращаемый разговор, с. 10).

Трансцендентальное допущение европейской метафизики, что подлинным состоянием ума является направленность мышления на объект, т.е. интенциональность, с точки зрения буддийской философии будет восприниматься как один из случаев мышления, порождающего феномены конечного бытия (личность и знание). Эпифеноменом буддийской настроенности ума Пятигорский называет синхронность, которая не порождает никаких феноменов: «синхронность — это не феномен, а позиция, с которой *что-то* будет пониматься как *время*» (С. 20).

Установка на временение состояний ума в буддизме приводит к последствиям общекультурного характера, и, при сопоставлении европейской и буддийской философий по отношению к личности, знанию и целеполаганию, вырисовываются радикальные различия антиномического характера.

Так, если для европейской философии личность первична, то для буддизма, как пишет Пятигорский, личность вторична, поскольку не имеет значения, кто встречается с текстом. «В учении Будды то, что называется „личностью“ (*persona, proposon*), фигурирует в текстах только в отношении к тексту учения... личность — это всегда что-то *вторично соотнесённое с текстом*, эпифеномен текста, но никак не его автор в абсолютном значении этого слова... Будда-человек релятивен Учению». В буддийской философии, по словам Пятигорского, личность позиционна. Она возникает как «дхармическая объективность» и существует как «воспроизводящая Дхарму», которая «является объективностью личности» (Лекции по буддийской философии, с. 49).

Отождествление идеи с рефлексивностью и постулирование личности как «места мышления», приводит к возникновению феномена знания, которое Пятигорский характеризует как миф, определяемый им как: «это я, моя мысль, речь и поведение».

Знание есть миф, а миф есть форма объективированного мышления, составленного из ментальных дхарм. В этом смысле знание есть один из многочисленных мифов, которые возникают в объективированном мышлении, как продукт неотрефлексированного полагания «человечности». Пятигорский недвусмысленно противопоставляет знание рефлексивности, в сфере которой «человек не определяется знанием, как и знание не оценивается по критериям человечности» (С. 12).

Что же получает мыслящий от акта рефлексии в буддийском смысле, если не знание? По словам Пятигорского, порождением рефлексивного мышления является «непрекращаемый разговор», в котором мышление «работает по максимуму в своей центростремительности, а не в соответствии с любыми, пусть труднодостижимыми, целями» (Непрекращаемый разговор, с. 13).

Возможно, буддийская рефлексивная культура привлекает Пятигорского тем, что она создаёт условия для гораздо более спонтанного, высвобожденного выражения мышления, в котором мыслящий не связан «ни своей и общей для всех принудительной „человечностью“, ни своей не менее обязательной „личностью“» (Непрекращаемый разговор, с. 11). Но парадоксальным образом, Пятигорский как человек, который, по его выражению, имеет особое желание «думать думанье», прибегает к ресурсам буддийской рефлексии, будучи при этом во многом инициирован рефлексивными установками европейской философии постклассического типа. Указывая на зоны рефлексивности, которых, как ему кажется, не касается европейская философия, Пятигорский поневоле ставит себя под прицел критики, поскольку им самим не вполне отрефлексирован его собственный мотив «думания». В этом смысле позиция его предшественника, А. Шопенгауэра, который не называл себя буддистом, но использовал многие идеи буддизма для своей «воли к жизни», в большей степени близка к состоянию предельной отрефлексированности и, что примечательно, соответствует требованиям как европейского типа рефлексивности, так и буддистского.

ТИПЫ САПИЕНТНОСТИ (А.И. КОБЗЕВ)

А.И. Кобзев принадлежит к числу тех специалистов по философии Китая, кто придерживается идеи о полярном характере различий Запада и Востока (Китая). Он полагает, что «Из сохранившихся до наших дней древнейших мировых культур наиболее отличные друг от друга — западная (европейско-средиземноморская по своему происхождению) и китайская. Их взаимная полярность имеет очень глубокие антропологические, а не только социальные и историко-культурные корни, выражаясь в различии психотипов и, возможно, отражая разные варианты сапиентации человека в двух разных и достаточно удалённых друг от друга точках Земного шара» [Кобзев, интернет ресурс].

В тоже время, в своей статье «Категории и основные понятия китайской философии и культуры» А.И. Кобзев, в обзоре основных компаративистских позиций синологов, разворачивает экспликацию собственных оснований сопоставления культур Запада и Китая. Согласно его позиции, *общим основанием для сравнения выступает символический характер мышления*, поскольку отправной точкой для построения системы категорий китайской культуры и философии выступает именно осознание «символического характера терминов традиционной китайской философии» [Кобзев, 2001, с. 227].

Выделенный общий момент становится одновременно и «точкой разбегания» духовно-интеллектуальных традиций Запада и Китая. Причину этого А.И. Кобзев усматривает в специфике формирования категорий китайской философии и культуры именно как символов. Им выделяется пять важнейших категорий, возникающих: «1) на основе многосмысленных слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии), 2) в рамках иероглифической, искусственной знаковой системы — *вэньяня*, — насквозь проникнутой полисемантизмом, 3) в недрах классификационной культуры, 4) с помощью

„коррелятивного (ассоциативного) мышления“ и 5) общепознавательной нумерологической (*сян шу чжи сюэ*) методологии» [Там же, с. 228].

Таким образом «отправной точкой в исследовании китайских категорий должны быть не идеальные сущности (понятия), которые часто являются продуктом априорной заданности со стороны нашей собственной культуры, а материальные объекты — иероглифические термины» [Там же, с. 229].

Ключевыми моментами для понимания позиции А.И. Кобзева выступают, на наш взгляд, следующие: 1) его представления о культурной детерминации понятий; 2) «иероглифические термины» трактуются им как «материальные объекты»; 3) специфику китайского мышления составляет сама логика, точнее *нумерология*, сведения символов в план имманенции, т.е. превращения их в понятия, в той или иной области культуры.

Тезис о культурной детерминации понятий, а следовательно их относительности, в сравнительных исследованиях как будто бы очевиден. Однако сама логика развития философии (в её античном смысле) исходила из их универсальности. Именно универсальность понятий позволяет философии претендовать на самостоятельный поиск истины. С другой стороны, история философии ясно показывает нам влияние как минимум трёх культурных факторов на становление понятий: во-первых, это язык, в этом смысле ситуация формирования китайской специфики не уникальна, ибо именно такова же, в отношении языка, была и ситуация рождения греческой философии. Во-вторых, это история народа, и здесь замкнутость, или автономия, Китая, отсутствие такого внешнего культурного авторитета, каким был Древний Египет для греков, греческая философия для римлян и т.д., безусловно, выступает уникальным фактором. В-третьих, это специфика духовных интуиций культуры, в которой формируются понятия. В этом отношении одного взгляда на различия в древних религиях Греции и Китая достаточно, чтобы понять их существенное различие. Хотя М. Элиаде относит эти религии к одному типу — «космических», очевидно, что в случае с Китаем это Космос (одно из значений этого греческого слова — поря-

док) духов предков, тогда как для греков это космос природных сил (подробнее см. тезис А.Ф. Лосева о греческих богах как персонификациях космических сил).

Понимание А.И. Кобзевым иероглифов как «материальных объектов», по всей видимости, ни в коем случае не следует понимать как сведение иероглифа к материальному знаку. В данном случае автор стремился подчеркнуть то, что систематизация китайской мысли должна строиться не на основе универсальных понятий, а на факте наличия «однозначных иероглифических эквивалентов», находящихся в системной связи с основными понятиями и обладающих «символическими коррелятами на всех уровнях культурной деятельности, т.е. в науке, искусстве, обыденном сознании, традиционных формах быта и т.д.» [Кобзев, 2001, с. 229]. Отметим, что фактически это же качество иероглифов отмечал и М. Гране, когда указывал на их свойство выступать своего рода «ассоциативным якорем» для мышления.

Наиболее специфичным и вызывающим множество споров является утверждение А.И. Кобзева о нумерологическом характере китайского мышления, в противовес логическому мышлению европейской философии. Он усматривает в нем общую уникальную особенность, которой «является структурно-нумерологическая упорядоченность, параллельно распространяющаяся и на план содержания, и на план выражения. Иначе говоря, если, например, речь идёт о триаде — небо, земля, человек — и пяти элементах, то само построение фраз данного текста будет иметь троично-пятеричную периодичность (не только в длине фраз, но и в их количестве)» [Кобзев, 2001, с. 228].

Ключевым моментом в построении китайских нумерологических схем А.И. Кобзев видит то, что они являются «рациональной формой организации систематизируемого материала, отвечающей способностям человеческого восприятия» [Кобзев, 1993, с. 44]. Так, например, последовательности числом элементов более 10, человеку удобнее воспринимать в виде двумерного массива, а более 100 — трёхмерного. Автор находит множество подтверждений своей идее в структуре классических даосских и конфуцианских текстов (подробнее см. [Кобзев, 1993]).

Резюмируя, мы можем отметить, что А.И.Кобзев, полагая в основание сравнения культур Запада и Востока их способ быть разумными — сапиентальность — не идёт в своей рефлексии до конца. Вопрос о том, что есть сапиентальность вообще или мышление само по себе, им не ставится.

РАЗЛИЧИЕ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА (Е.А.ТОРЧИНОВ)

Е.А.Торчинов активно разрабатывал проблему взаимодействия культур, разделяя идею о том, что обращение философии Запада к колоссальному пласту мистического (трансперсонального) опыта, к этой квинтэссенции культуры Востока, способно совершить прорыв в философском понимании сознания. Торчинов в этом смысле не был одинок: он явился продолжателем традиции целой плеяды имён, таких, как С.Гроф, Дж.Кэмпбелл, А.Уотс и др. Сознание в свете открытых на Востоке способов работы с ним как с великой тайной мироздания, стало для этих людей объектом страстного познания и, можно сказать, религиозного, в высоком смысле слова, благоговения.

В такой позиции не следует видеть некое идолопоклонство по отношению к Востоку. Первой и, пожалуй, главной установкой виднейших представителей этого направления, в том числе и самого Торчинова, следует считать то, что они вполне осознавали себя людьми западной культуры и глубоко рефлексировали над проблемами Запада. В эвристическом диалоге с Востоком они увидели прежде всего способ познания людьми Запада самих себя. В этом смысле такой подход можно смело обозначить как метакультурный. «Креативное обращение к неевропейским способам философствования» [Торчинов, 2005а, 26] сможет придать Западной философии новое дыхание. В творчестве Торчинова эта идея, нашла, пожалуй, самое яркое в отечественном востоковедении выражение. «Инте-

рес к проблеме изменённых состояний сознания привёл меня к размышлениям об онтологическом статусе сознания и эпистемологической ценности трансперсонального опыта. С другой стороны, именно религии Востока (Индии и Китая) дают нам основной материал для изучения как самого трансперсонального опыта, так и ведущих к его обретению практик. Кроме того, для меня остаётся несомненным, что усвоение (или, точнее, освоение) западными мыслителями неевропейских интеллектуальных традиций является одним из важнейших путей возвращения философии того царственного статуса, которым она обладала триста-четырееста лет тому назад и который стремительно утрачивала в течение последних двухсот лет» [Торчинов, 2005а, с. 7]. Не случайно поздний Торчинов уделял столько внимания творчеству позднего Хайдеггера и даже утверждал, что «Шопенгауэр, Ницше и Хайдеггер понимали Восток лучше, чем дюжина современных профессиональных текстологов и источниковедов» [Торчинов, 2005а, с. 27].

То, что именно восточные религии наиболее продвинулись в своём понимании тайн сознания, Торчинов осознал, глубоко исследуя феномен религии как таковой. Поскольку для Торчинова сущностью религии вообще является прежде всего трансперсональный опыт, то именно на Востоке мы встречаем, так сказать, религии в чистом виде, «религии чистого опыта в качестве конденсированного выражения самой сущности религиозного феномена как трансперсонального опыта» [Торчинов, 2005б, с. 59]. Для Торчинова это прежде всего буддизм, а также джайнизм, брахманизм и даосизм. Западные же религии (христианство, ислам, иудаизм, и, возможно, зороастризм) «хотя и базируются на трансперсональном опыте, но не считают его воспроизведение единственным или даже важнейшим путём к спасению... Такие религии в целом не сориентированы на развитие психотехники и воспроизведение траснперсональных переживаний, оказывающихся в них уделом особых сообществ или личностей» [Торчинов, 2005б, с. 57—58]. Также, «для религий этого типа характерна высокая степень догматизации учения и социализированность

(институционализация). В них психотехнический трансперсональный опыт основателя обычно рассматривается как харизма, которая, естественно, вскоре рутинизируется, как это было показано М.Вебером» [Торчинов, 2005б, с.58]. Восточные религии Торчинов именуется религиями чистого опыта, западные религии — догматическими религиями откровениями или религиями Книги.

Восточные религии для Торчинова — более естественное образование, нежели западные, на своеобразии которых отразился самый сложный комплекс исторических причин, всё пребывающих, весьма приземлённых и конкретных (наподобие зарождения у иудейских пророков идеи о всемогущей божественной воле под влиянием агрессивных действий великих держав того времени — Ассирии и Вавилона — против маленьких Израиля и Иудеи в VII—VI вв. до н.э.) [Торчинов, 2005б, с.409]. Феномен авраамических религий Торчинов объясняет в первую очередь их высокой институционализацией и, как следствие её, — высокой догматичностью, а распространённость в мире — всего лишь их причастностью агрессивным цивилизациям-захватчицам [ср.: Торчинов, 2005а, с.35—36]. Верующий всегда имеет дело с миром как целым; институт верующих со статусом церкви же имеет своими контрагентами прежде всего другие социальные институты (вне зависимости от того, какие онтологические или даже космические функции он себе приписывает). «Максимум институционализации — минимум живого религиозного опыта» [Торчинов, 2007, с.417]. Это сугубо западный феномен; организация верующих на Востоке (например, буддийская сангха) никогда не воспринималась как обладающая какими-то внеэмпирическими функциями, наподобие христианской церкви или мусульманской уммы. Это всегда было сообщество людей, объединяющихся только потому, что каждый из них занимается своим собственным духовным совершенствованием, и, с этой точки зрения, не претендующее в своём статусе ни на что большее, нежели на своего рода «кружок по интересам». Такой подход представляется более соответствующим исходной природе религии.

Цивилизационное различие Запада и Востока Торчинов мыслил очень радикально. Он разделял точку зрения А.И.Кобзева на то, что полярность Запада и Востока (точнее, европейско-средиземноморской и китайской цивилизаций), возможно отражает «разные варианты сапиентации человека в двух разных и достаточно удалённых друг от друга точках земного шара» [Торчинов, 2005а, с.14]*. Торчинов вполне допускал, что «могут существовать принципиально разные типы научного дискурса, определяемые культурными и мировоззренческими параметрами цивилизации, но равно приводящие к объективным, хотя и различным познавательным результатам»: в одном будет работать ньютоновская физика и не работать магия и алхимия, в другом — наоборот [Торчинов, 2005а, с.43]. Доминирование западной цивилизации в мире с XVIII в., по Торчинову, историческая случайность [ср.: Торчинов, 2005а, с.31—32], и тот цивилизационный кризис, к которому привело столкновение китайской цивилизации с Западом, к концу XX в. оказался, в целом, преодолен. Китай выдержал этот грандиозный удар, оставшись Китаем, синтезируя западные интеллектуальные достижения и вырабатывая собственно китайские способы ответа на исторический вызов Запада [ср.: Торчинов, 2001, с.7].

Торчинов не был компаративистом как таковым, он скептически смотрел на эвристическую перспективность сравнительного анализа похожих феноменов в разных культурах (например, греческой и китайской натурфилософий) «при полной несопоставимости целого» [Торчинов, 2005а, с.26]. Изучать культуру дистанционно, с целью т.н. «объективности» отстраняя себя от этой культуры её самой, невозможно [Там же, с.26—28]. Точнее, возможно. Но это не будет настоящая (китайская, индийская, греческая, русская...) культура. А мёртвые конструкторы, существующие лишь внутри парадигм научных

* Заметим, что в 90-е гг. XX в. научные взгляды Торчинова были революционными. Сегодня для отечественного религиоведения и компаративистики они, в общем-то, хрестоматийны.

школ, Торчинов изучать не мог и не желал. Из текстов Торчинова на нас смотрит радостный, разноцветный, многоликий человеческий мир, культуры в котором прекрасны уже только потому, что друг относительно друга они *иные*.

В заключение приведём некоторые характеристики китайской интеллектуальной традиции, представляющие важность с точки зрения Торчинова:

1) «Виталистический натуралистический холизм» — главная характеристика китайского мировоззрения. «Единый и целостный космос, пронизанный потоками жизненной силы, космос, все элементы которого находятся во взаимосвязи и гармоническом единстве, одновременно непрерывно трансформируясь и изменяясь в своей изначальной энергийной пластичности» [Там же, с. 52—54].

2) Антропологизм, панэтизм и панэстетизм. Космос не только живой, он ещё и нравственен, и прекрасен. *Вэнь* (文, wén, узорчатость, украшенность) есть *ли* (礼, lì), принцип, структурирующий Вселенную.

3) Методологический магизм. Коррелятивное мышление усматривает в мире не причинно-следственную связь, а связь ассоциативную, «симпатическую», и в этом смысле магическую (по Фрэзеру). Сущее складывалось для образованного китайца в коррелятивные ряды по принципу принадлежности к одной из пяти китайских первостихий. Популярное и в современном китайском языке понятие *тун лэй* (同类, tónglèi, «родство по виду»), возведённое в философский принцип, определяло, по Торчинову, принцип связи не в рамках привычного «причина — следствие», а скорее в рамках схемы «воздействие — отклик» [Там же, с. 63]. «Человек воздействует на сущее, и сущее откликается ему, награждая или карая» [Там же, с. 66].

Этот, восточный, взгляд на мир Торчинов описывает как реальность, причём реальность, осмысление которой могло бы произойти и на Западе, не возымея в нем однажды место платоновско-аристотелевская телеологическая картина мира.

ДВОЙСТВЕННОСТЬ СОЗНАНИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ РАЗЛИЧЕНИЯ КУЛЬТУР (В.В. МАЛЯВИН)

Основание различия Восточных и Западных культур, которое предлагает В.В. Малявин, как мы полагаем, является на сегодняшний день наиболее глубинным. Оно фиксирует различие онтологической направленности сознания в ментальных традициях этих культур. Естественно, что материалом для такого анализа служат философские (метафизические) учения Запада и Востока.

«Путь Запада основывается на „наблюдении непосредственной данности“ мысли, рефлексии о чистом, внутренне однородном субъекте, которая игнорирует или произвольно отвлекается от заданного ей факта самой предельности сознания — этого условия всякого опыта. Сознание в западной философской традиции наделяется предметным содержанием и не мыслится вне объекта» [Малявин, 2006, с. 7]. В целом философскую традицию Запада можно трактовать, как попытку объективировать сознание.

Путь Востока иной. «Он заключается в обращённости мысли не к предметности опыта, а скорее к самому факту бытийствования сознания — к присутствию Того, кто сознаёт...», что равнозначно «стремлению помыслить сами пределы познаваемого» [Там же, с. 11]. «В китайской мысли сознание предстаёт всеобъемлющей и всеукрывающей открытостью бытия» [Там же, с. 12], что позволяет говорить о его природе как *само-отсутствии*. «Главное свойство сознания на Востоке — это глубина. В опыте заключён другой опыт, в мире таится другой мир...» [Там же].

Симпатии Малявина явно находятся на стороне способа мышления Востока. Если он и видит какие-то «недостатки» в нем, то только в том, что культура этого мышления не смогла сохранить себя до настоящего времени. Вместе с тем, он обстоятельно показывает, что «сумерки Дао» — производное самой же культурной традиции, «законом духовной жизни которой стало не высветление и овладение, а сокрытие и следование, *на-следование* потаённо-глубинному течению жизни, что равнозначно не обладанию и, значит, освобождению от всего внешнего,

лишнего, обманчивого» [Малявин, 2000, с. 5]. Не удивительно, что эта тенденция к сокрытию приводит, в определённой исторической ситуации, к тому, что «различные традиции в культуре всё более обособлялись и замыкались в себе, а Китай всё решительнее отгораживался от внешнего мира и искал идейное оправдание своей изоляции» [Там же, с. 407], оказавшись в конечном итоге в беспомощном положении относительно западного влияния. «Вещи, достигнув своего предела, претерпевают превращение» — цитирует Малявин древнюю китайскую мудрость.

Мы можем интерпретировать то положение, в котором оказалась культура Дао, посредством «триединой модели культуры», которую предложил Ю.М. Лотман. Модель раскрывает, насколько важным для существования любой культуры является то, что Лотман называет «межтекстовый обмен». «Пока другая культура осознаётся как текст на другом языке, как текст абсолютно непереводаемый, она исключена из смыслообразовательного механизма данной культуры. Если две культуры настолько интегрировались, что различие между ними полностью стёрлось, активизация смыслообразования не будет происходить. Необходимо третье: каждая из культур, образуя имманентно замкнутый текст, глубоко отличается от другой. И одновременно они, с некоторой третьей точки зрения, образуют единый текст, некую семиотическую личность более высокого уровня. В этих условиях между ними возникает текстовый обмен. В ситуации, когда какое-либо историческое культурное образование оказывается в сложных отношениях с разнообразными границами, рассекающими его культурный универсум, оно попадает в область интенсивной текстовой взаимности» [Лотман, 2002 (1982) с. 204].

«Сумерки Дао» явно стали результатом отсутствия глубинного межтекстового обмена, замещённого прагматическим включениями цивилизационных достижений Запада в циклы социокультурного воспроизводства Востока.

Характеризуя основание различие восточной и западной ментальности, которое предлагает В.В. Малявин, как «двойственность сознания», *мы говорим за него*. Текстуально автор

нигде не указывает, что Восток и Запад акцентировали в своих культурах *реальные стороны* бытийствующего сознания. При всей неоднозначности движения европейской мысли можно согласиться с тем, что её магистральное русло было направлено на предметность опыта и именно предметная (интенциональная) сторона сознания определяла видение непредметной (рефлексивной) составляющей сознания. Самое яркое тому свидетельство в мета-*физическом* истолковании «Я» как «мыслящей вещи» (*res cogitans* Декарта). Все попытки европейской философии мыслить разум и сознание в их собственной «чистоте» (от Канта до Гуссерля) разбивались об эту метафизическую установку. И, тем не менее, предметная направленность сознания — его сущностная черта.

Равным образом восточная мысль в своей сосредоточенности на трансцендентальном (непредметном) опыте сознания несла в себе значительный риск для судьбы мышления и культуры. Это мышление «алкало» Пустоты и Ничто, в той или иной мере полагала иллюзорность всего сущего и не удивительно, что в результате проиграло схватку за это сущее западной науке.

Возвращаясь к позиции В.В. Малявина, следует сказать, что сама по себе аналитика сознания не даёт достаточных оснований для сравнения типов мышления. Всегда требуется ответ: *о чем* мыслит мышление и *что* сознаёт сознание. Мы полагаем, что апория предметного и непредметного в мышлении (сознании) разрешается, если в качестве исходно мыслимого предстанут не предметность (или Бытие) и не её отсутствие (ничто), а реально бытийствующий Смысл. Усиливая онтологическую направленность мысли Малявина возможно и важно *представить сознание как человеческую явленность Смысла*.

Задача, которая сегодня стоит перед обеими культурами разума (философиями) видится в том, чтобы заново продумать в рамках своей интеллектуальной традиции основополагающую идею Другого. Восточная мысль должна в свете уроков истории продумать в своём контексте смысл *Бытия*, а Западная — смысл *Ничто*. Но в том и другом случае задача осуществима при «посреднической» роли *Смысла*.

МЕТАКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕИМУЩЕСТВА СОВРЕМЕННОЙ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В принципе любого профессионального философа (лица, специализирующегося на решении интеллектуальных задач и знакомого с соответствующими философскими традициями) можно было бы взять в свидетели различия восточной и западной ментальности. Естественно, что некоторые из этих свидетелей вызвали бы у нас большее доверие в силу глубины их погружения в проблему. И по этому критерию западные интеллектуалы едва ли могут составить конкуренцию восточным. Для последних достаточно типична такая жизненная траектория, когда рождённый и первоначально воспитанный в традициях восточной культуры получает *полноценное* западное образование*. Наиболее значимые философы XX в. Китая, Японии и Индии как правило прошли именно этот путь. Фэн Юлань, Ху Ши, Нисида Китаро, Хадзиме Накамура и многие другие — примеры такого пути. В силу того, что они достоверно являются носителями двух культурных традиций, то, хотя бы отчасти, поставлены в метакультурную позицию, позицию не между культурами (как полагает концепция транскультурности), но в ситуацию внаходимости относительно двух культурных сред. Формирование личного, творческого отношения к двум питательным средам — такого существа состояния метакультуры, в котором может оказаться личность. Именно в указании на позицию внаходимости личности (М. Бахтин), как на эффект межкультурного взаимодействия, состоит главное отличие концепции метакультуры от идей трансверсальности и транскультуры. Насколько можно судить, К. Шраг признаёт, сколь многим он обязан в разработке

* Философов, имеющих такую жизненную траекторию можно выделить в особую когорту «главных свидетелей». Быть может, их вообще не следует считать представителями восточной философии, а их философии выделить в особую рубрику. Для этого есть основания и, во всяком случае, большие, чем выделять в истории философии неженатых мыслителей, как это предлагал Ницше.

концепции трансверсальности идеям М. Бахтина [*Schrag*, 2004]. Чрезвычайно популярная, постоянно дискутируемая вплоть до посвящённых этому международных конференциях, идея *in-betweenness* восходит к Бахтину, но целиком не вскрывает вложенный в неё смысл. В эту идею вкладывается трансверсальный (онтический) смысл, так, что местопребывание личности обозначается «между» и «в». *Вненаходимость** Бахтина завязана на принцип «не алиби в бытии», имеет в большей мере онтологический смысл и предполагает выход личности вообще за пределы любой культурной формы. Именно эту ситуацию мы и наблюдаем в личной позиции многих восточных мыслителей.

Конечно же, у людей, живущих в одном и том же мире, не может не быть общего во взгляде на него. Мы считаем достаточно бесперспективным исходить из проблематики сравниваемых философий, когда критерием наличия философской мысли становится присутствие в данной ментальности некоторых обязательных предметных содержаний мысли: об универсуме, человеке, справедливости, красоте и т.д. Оправданным видится метод формализации содержательных проблем, метод, который был предложен собственно с «восточной стороны» для интерпретации истории китайской мысли, мало знакомой с формализованным (логически выстроенным) способом развёртывания мысли. Влиятельный представитель современного неоконфуцианства, Фэн Юлань попытался открыть путь для модернизации китайской философии, синтезируя её с западной традицией путём реконструкции её формальной структуры. Тем самым этот способ мышления выводится на уровень адекватный западному [См. *Ломанов*, 1996; *Корнеев* М.Я. Фэнь Юлань: конфуцианство, неоконфуцианство и новое конфуцианство / *История...*, 1998.]. Для нас в позиции Фэнь Юланя важным представляется выдвигание категории опыта в качестве центральной и идея того, что способность иметь опыт объединяет всех людей и,

* Этот термин переводится на англ. как *outsidedness* и как таковой применяется только к текстам Бахтина или комментариям к ним. Т.е. смысл обозначаемого им понятия не стал еще необходимым для осмысления отношения личности к культуре.

соответственно, культуры. Опыт содержит в себе способы решения проблем, которые носят общечеловеческий характер. К аналитике чистого опыта призывает Н. Китаро. По видимому, для восточных философов, родная культура которых не даёт опыта чистого разума (разума, отделённого от религии и практики), как это имело место в западной интеллектуальной традиции, выход на категорию опыта во всей его многомерности видится вполне закономерным. Тем более что на это же основание переходит сама западная философия, во многом под влиянием восточной мысли (явные тенденции к этому можно наблюдать, начиная с Шопенгауэра), и далее апелляция к опыту составляет существо американского прагматизма и западноевропейской феноменологии.

Но в целом, для китайской философии характерен поиск аналогий (игра параллелей) между западной и восточной мыслью. Эта установка соответствует общей направленности китайского мышления использовать аналоговые подходы при решении задач. Насколько можно судить, самая излюбленная тема — поиск аналогов европейского научно-теоретического мышления (познания) в китайской культуре. Виднейший китайский философ XX в. Ху Ши накладывает американские стереотипы на китайское мышление и, естественно, без особого труда находит в «Книге перемен» начала логической мысли, вполне аналогичной западной [Колесников А.С., Сидоров И.Н. Ху Ши и американский прагматизм / История... 1998, Т. 2, с. 56—69].

Чисто с фактической стороны нам кажется верным следующее различие, которого предлагает А.С. Колесников [2004]: он полагает, что основное отличие системы мышления Индии, Китая и Японии от европейского состоит в том, что собственно мышление (философия) целиком никогда не отделялась от религиозных воззрений, что привело к отсутствию рефлексии отношения знания и веры (столь важной для Запада), а истина в познании, никогда не отрывалась от практических истин (в западной терминологии эту установку можно назвать прагматической).

Специфика всей западной культуры и ментальности состоит в том, что в них установлена отчётливая самостоятельность

измерений ментальности и сфер культуры. Трём сферам культуры: науке, религии и искусству (Кант), соответствует три ментальных способности: мышление (познавательная способность), вера и чувство.

Если мы считаем возможным избрать в качестве пространства встречи культур, ментальностей и философий не опыт, но Смысл, то по одной простой причине: Смысл — это и есть содержание опыта культуры. Понятие опыта допускает и требует следующего шага: своего содержательного раскрытия. Культура обеспечивает эстафету опыта, как между поколениями, так и между ныне живущими личностями. У нас нет ни малейшего протеста против того, чтобы считать, что культуры сходятся в пространстве опыта, а философии встречаются здесь в совместных усилиях аналитики опыта во всей его многомерности. Но задавая вопрос, с чем собственно мы (философы) имеем дело и что имеем в виду, когда занимаемся этой аналитикой, наш ответ один — это Смысл. К такому заключению нас обязывает и неизбежно рефлексивная позиция философа: ведь в отличие от нормальных учёных, мы находимся внутри того предмета, который исследуем, т.е. исследуем себя как исследующих... бытие, жизнь, опыт, смысл. Слегка перефразируя Лумана (см. выше) мы скажем: «никакая мыслительная операция не может протекать, не используя смысл».

У Смысла, в отличие опыта, есть ещё одно вероятное преимущество. На него можно просто *указать* как на то, что имеется в виду. Опыт всегда мой или наш, и в него трудно войти стороннему. Смысл, уже в первом приближении к нему, интерсубъективен. Смысл — содержание мысли, и хотя это содержание во многом скрыто от самого мыслящего, но всякий мыслящий знает, что за его словами сокрыт смысл, который можно с большей или меньшей полнотой своими речами сделать несокрытым. Собственно в промежутке между мыслью и полагаемой ею смыслом находится и вся интрига философской компаративистики. Разве не о том мы спрашиваем в философском диалоге: «Что вы имеете в виду?» И даже совсем просто: «О чем вы думаете?».

§ 2. БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ В ЗАКОНАХ МЫШЛЕНИЯ, И ИХ ВЫРАЖЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ МЫШЛЕНИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Философия есть собственное дело мысли. Формулу Гегеля, что «философия есть мышление в своей собственной стихии», мы бы предложили понимать следующим образом. Стихия мышления — смысл, и дело мысли — внести смысл в сознание человека. Потому вне «заботы» мышления об утверждении смысла в сфере сознания, т.е. вне заботы о том, чтобы три другие измерения сознания (чувство, вера и воля) были осмысленными, а потому едины — само «дело мысли» бессмысленно. Правильно будет понимать философию как *науку осмысления*, где мышление главный, но всё же только инструмент осмысленного бытия*. Мысль способна касаться смысла, иметь его в качестве своего содержания и вносить в содержание чувства, воли и веры.

В этом разделе речь пойдёт о бинарных структурах мышления как проекции бинарных структур смысла.

ОБЩНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Мышление есть общечеловеческая универсальная способность, явленная как способность к речи. Не всякий и не всё, кто и что произносят слова — мыслят, но их звучание явно свидетельствует о том, что где-то вначале всё же Мысль была. Соот-

* Западная философия обособила мышление от остальных сфер сознания в гораздо большей степени, чем восточная. Декарт наиболее явно выразил эту установку философии, категориально отождествив мышление с пониманием, желанием, воображением и чувством [См.: его «Начала философии», § 9]. Восточная *наука осмысления* сохранила дискурсивное единство способностей и укладов души.

ветственно, люди и культуры способны понимать друг друга ровно в той мере, в которой они обладают общностью мышления. Только после того, как принято *apriori* мышления, можно ставить вопрос о культурных и индивидуальных его различиях и вызванных ими *границах понимания*.

Идея универсализма мышления как основания всякого возможного взаимопонимания, по-видимому, имманентна всей западной философской рациональности, начиная с античности. Но в явной форме она была высказана в эпоху Просвещения. Впрочем, именно признание разумности других народов стало обоснованием возможности их просвещения европейской цивилизацией и обернулось идеологическим оправданием колониализма, «миссии белого человека». Некоторого рода крайность этой философской позиции была вызвана тем, что в те времена ещё мало было известно, и потому фактически не учитывалась, неразрывная связь языка и мышления. Идея языка как «духа народа» появилась в XIX в. (В. фон Гумбольдт), а программой исследования межкультурного общения и возможности взаимопонимания культур стала только в XX в. Сегодня наиболее известными и разработанными являются близкие по существу концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса и трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля. Обе концепции принимают априорность коммуникативной компетенции. Апель трактует эту компетенцию как способность переходить границы, установленные определённым языком (лингвистической компетенцией) и связанными с ним формами жизни. Способность понимания относится к прагматическим очевидностям, оспорить которые невозможно, не впадая в перформативное противоречие [См.: *Apel*, 1973].

Помимо указанных, существуют и другие обоснования возможности понимания, однако они не столь явно апеллируют к ресурсам рациональности*.

* В очень содержательной статье М.Е. Соболевой [2009] предлагается следующая типология концепций универсализма понимания: онтологический (Булгаков, Хайдеггер), логический (Просвещение), эмпатический (Бубер), прагматический (Витгенштейн, Хабермас, Апель).

На наш взгляд, современные концепции рациональности (коммуникативной, трансверсальной, транскультурной) впади в другую крайность относительно Просвещения. Они вообще отказывают мышлению в самостоятельности, целиком погружая его в язык. Эта самостоятельность действительно весьма проблематична и даже невыразима в тех категориальных различениях, которые использует по-преимуществу современная философия и наука. Различение мышления и языка невыразимо, если не использовать аристотелево членение реальности на возможную, осуществляющуюся и осуществлённую (Δύναμις — Ενέρεια — Ετελέχεια). Самое важное здесь состоит в том, чтобы принять Δύναμις как реальность особого рода. Именной с этой реальностью имеет дело мышление как таковое. Такова реальность Смысла, которого мышление способно касаться (это первый его шаг) и о чем оно может сказать (шаг второй). Эту двушаговость мышления можно назвать его природой, которая обнаруживается вполне наглядно и может быть экспериментально удостоверена.

Изначальный философский вопрос о природе мышления (как и многие другие философские вопросы) в значительной степени перешёл в область компетенции экспериментальной науки и научных наблюдений. Научные эксперименты и наблюдения позволяют философии как минимум значительно сузить спектр спекулятивных интерпретаций этой человеческой способности, в некоторой степени снимают присущую философии неопределённость её высказываний.

Мы полагаем, что в свете экспериментальных данных исследования генезиса (онтогенеза) мышления можно с доверием отнестись к формулировке его основного (универсального) закона. Вслед за Ж. Пиаже мы принимаем, что основным законом мышления является способность к сохранению мыслимого содержания. Мышление позволяет сохранять содержания последовательности представлений («касаний смысла»), а потому — видеть предмет как *тот же самый*. Этот закон является лишь более ясной вариацией основного закона формальной логики — закона тождества.

Можно считать экспериментально доказанным, что в развитии человеческого интеллекта существует определённая последовательность открытия инвариантных отношений, которые не зависят от специфики культуры*. «Всякое знание, независимо от того, является ли оно научным или просто вытекающим из здравого смысла, предполагает — явно или скрыто — систему принципов сохранения» <...> «С психологической же точки зрения потребность в сохранении составляет разновидность функционального *априоризма* мышления» [Пиаже, 1994, с. 243, 244 («Генезис числа у ребёнка»)]. Стремление к сохранению мысленного содержания (последовательности представлений) есть та фундаментальная операция, которую совершает любое мышление. Формально, мышление характеризуется способностью к инвариантным преобразованиям, которые имеют различную степень сложности. Развитое понятийное мышление руководствуется принципом обратимости операций, или обратимостью результата на породивший его процесс [см. Ячин, 1989], и эта обратимость обеспечивает предельную инвариантность мысли в её независимости от предметного контекста. Мышление как психическое свойство есть [эмпирически наблюдаемая] способность удерживать в сознании предмет мысли (перцепции) как тот же самый. Пиаже показывает, что маленькие дети не могут держать в мысли такие предметы как «движение», «объём», но достаточно рано начинают понимать воспринимаемый объект как тот же самый в его пространственно-временных преобразованиях.

* Сам Пиаже считал, что они определяются биологическими законами ассимиляции и аккомодации и перенесением операций во внешнем мире, в мир внутренний. «С психологической точки зрения, операции — это действия, которые перенесены внутрь, обратимы и скоординированы в системе, подчиняющемся законам, которые относятся к системе как целому» [Пиаже 1994, с. 594].

Допущение, что «когнитивные процессы имеют у каждого тот же самый базис <...> используют одинаковые приемы восприятия, памяти, причинности, категоризации и логического вывода» является принципом экспериментального сравнительного изучения мышления разных культур [Nisbett, 2003, p. xiv].

Акт мышления как явленная эмпирическая способность, способность суждения (!), представляет собой *акт связывания* восприятий, представлений, образов, понятий. Мышление *связывает* предметы формулой суждения: *X связан быть Y**. Развитость мышления определяется и измеряется тем, какое количество связей способен удержать данный индивид в своём сознании.

С этой позиции открывается дополнительная перспектива понимания мышления иной культуры. Инаковость культуры мышления будет обусловлена тем, что в ней есть такие мыслимые предметы (*ноэмы*), которых нет в нашей культуре, или в ней используются инварианты преобразований, которые не были разработаны у нас. Если, например, китайское мышление отдаёт предпочтение метонимическому принципу классификации (по смежности), а европейское — таксономическому (родовидовому), но это есть только две модальности одного и того же принципа мышления. Но нет таких операций мышления, которые были бы совсем неизвестны развитым культурам («развитым» — означает достигших уровня письменности; важно иметь в виду, что письмо есть одна из эффективных мыслительных техник сохранения мыслимого содержания).

Теперь вопрос о культуре мышления может быть поставлен иначе. Каким образом данная культура хранит в своей памяти и вместе с тем транслирует в поколениях некоторое смысловое содержание? Здесь видится необходимость двойной зависимости — культура не может хранить то, что не способно удержать в себе сознание хотя бы немногих (т.е. сохранить в памяти, помыслить), и она не может сохранить то, что не обладает способностью транслироваться от одного поколения к другому, что не отвечает условиям эстафеты опыта (о чем невозможно или трудно сказать). Мы полагаем, что логика порождения идей и логика трансляции идей — существенно отличаются друг от друга. Это обстоятельство становится принципиально важным в концепции «коммуникативной рациональности» (Ю. Хабермас,

* Связка суждения «есть» не передает этого важного оттенка, что «быть» означает «относится».

К-О. Апель) и в её дальнейших версиях. Если классический рационализм основное внимание уделял тому, как и откуда появляются новые идеи, то новая версия рационализма, именуемая «коммуникативной» или «трансверсальной», в основном озабочена их трансляцией.

Таким образом, философская компаративистика выходит на исследование особенностей способа мышления данной культуры, неизбежно принимая, с одной стороны, универсальность этой способности, а с другой, что ни одна культура не может реализовать все потенции смысла и мысли. Так рождается идея взаимодополнительности культур и философий.

Исходное компаративистское допущение о *единстве* человеческой природы, сознания и мышления, как основания любой возможности сравнения, порождает вопрос об источнике их различия. Заострённо поставленный это вопрос о том, почему люди (культуры) мыслят столь по-разному. Как возможны различные системы мышления? Любая систематическая история философских учений (которая не ограничивается простым пересказом хронологической последовательности текстов) вынуждена отвечать на этот вопрос. Образцом такой систематичности является историко-философская концепция Гегеля. Насколько можно судить, европоцентристский характер систематики философий, которым «страдала» гегелевская концепция, и соответствующая критика такого видения истории мысли, вынудила последующих компаративистов вообще явно не выражать своей позиции относительно источника различия. Они заняли толерантную позицию, признав право каждой культуры думать, так как она хочет. В научном плане такая позиция равнозначна предельному релятивизму.

Вопрос о том, почему культуры мыслят по-разному, равнозначен вопросу, почему люди (даже два произвольно взятых индивида) имеют разные воззрения на один предмет. Источник различия имеет два основания: онтологическое (в классической терминологии — трансцендентальное) и онтическое (соответственно — эмпирическое). В онтологическом плане ответ на вопрос, почему люди думают по-разному, большого секрета

не составляет. Это вопрос полноты видения предмета мысли. Оправданность релятивистской позиции связана с тем, что никто целиком не ведает (в деталях!), «что было, что есть и что будет», а потому все учения и суждения относительны. Но не верно, что человеку не дано знать базовой структуры бытия. Факт сознательной жизни есть простое свидетельство того, что человеку даны (и даже навязаны) все условия возможности его бытия. Человек не может их не видеть, но он может закрыть на них глаза.

Историко-философский факт и факт компаративистских исследований состоит в том, что все крупные философские учения (к таковым относятся те, которые выдерживают испытания временем, а, значит, устойчиво воспроизводят себя в истории) — *говорят об одном и том же*, решают одни и те же проблемы. Но не просто говорят по-разному, а говорят по-разному потому, что придают базовым условиям возможности человеческого бытия разное значение. Именно возможность придавать разное значение одному и тому же есть источник единства и многообразия жизни.

Одно дело, когда человек закрывает глаза на базовые условия жизни — это *глупость*, плата за которую наступит рано или поздно. Жизнь, не обращающая внимание на свои условия, не может длиться. Совсем другое дело — придание разного значения одному и тому же. Возможность находится в разных отношениях к *Единому* — входит в сами условия жизни. Значение определяется реальным отношением. Полный смысл сущего равен всей совокупности его отношений к иным сущим (потому в пределе — он бесконечен). Именно это допущение и лежит в основе компаративистского подхода. Каждое историческое философское учение вынуждено говорить об одном, т.е. ставить одни и те же проблемы, но эти учения, принадлежа разным культурам, находятся в разных онтологических перспективах относительно Общего. Различие в онтологии порождает различие дискурсов.

В онтическом (эмпирическом) плане источник различия в своеобразии исторической судьбы народов (включая сюда и выбранное место обитания). Исторические события (в осо-

бенности травматического характера — войны, переселения, эпидемии и др.) фиксируются языком в виде устойчивых ассоциативных комплексов значений слов (например, поговорки, словосочетания и пр.) и создают тот самый *дух народа*, который в контуре самоописания культуры определяет выбор действий среди имеющихся альтернатив.

О БИНАРНОСТИ СТРУКТУРЫ МЫШЛЕНИЯ

Компаративистские исследования мышления Востока и Запада всегда так или иначе указывали на бинарность мышления как на основание различения философии этих культур.

Сегодня мы знаем о множественной бинарности человеческого мышления из научных (в том числе экспериментальных) данных психологии, логики, когнитивных наук, лингвистики. Каждая наука видит эти оппозиции несколько по-разному, что не позволяет пока дать их полную систематическую сводку. В мышлении сегодня различаются такие стороны как сукцессивная и симультанная, аналоговая и аналитическая, ассоциативная (коррелятивная) и логическая, использующая законы группировок и сериаций, образная и схематичная — во всех случаях создаётся впечатление, что речь идёт о чем-то одном (об одной фундаментальной функциональной асимметрии), но для разных ситуаций.

О двойственности мышления всегда знала и из неё всегда исходила греческая философия, различая (как правило, попарно): *διάνοια* — рассудок, дискурсивное мышление и *νοῦς* — ум, разум, интеллект, способность созерцательного (симультанного) постижения сущности; *φρόνησις* — разумение, понимание, способность понимания (у Аристотеля способность практического этического и политического суждения, сообразительность, жизненная смекалка) и *νόησις* — умозрение, интеллектуальное созерцание, усмотрение сущности (идеи — у Платона, формы — у Аристотеля) как чего-то единого; *λόγος* — рассуждение, построенное из

понятий, дискурсивное мышление и его вербальное выражение и θεωρία — умозрение, интеллектуальное схватывание идельных сущностей (в том числе в их взаимосвязи).

Особое значение во всей европейской философской традиции имеет различие разума (лат. *ratio* и нем. *Vernunft*) и рассудка (лат. *intellectus* и нем. *Verstand*), образующее напряжение всей немецкой классики, соответствующие различению греч. νοῦς-διάνοια.

Общий смысл этих бинарных различений состоит в следующем универсальном обстоятельстве: в обязательном наличии внутренней и внешней стороны мышления, мышления *в-себе* и мышления *для-себя*. Выше была отмечена трактовка этого различения В.В.Малявиным [2006, с.10], который считает, что направленность мысли вовне на предметности опыта в целом характеризует западное мышление (и философию), а внимание к самому факту бытийствующего сознания — это общая специфика восточной мысли. Именно с этим обстоятельством связан приоритет идеи *ни-что* в мировоззрении Востока. *Не-предметность* характеризует и обыденное мышление Китая. Согласно М.Гране основная особенность китайского языка и мышления состоит в том, что «слово есть дело», есть «понуждение к действию», слово в этом языке никогда не является простым обозначением понятия и предмета [См.: 2008, с. 28, 30].

Диалектическому разрешению оппозиции сторон мышления в западной философии соответствует ещё более радикальное решение, утверждающее не-двойственность сознания — на Востоке. Принцип (не)двойственности, известный как *Инь-Ян*, является базовым для структуры мышления Востока. Аналогия с западной диалектикой очевидна, но со многими оговорками. Диалектические противоположности в западной трактовке в целом имеют характер предметного противостояния (как различие, которое можно фиксировать во времени и пространстве); восточная недвойственность настаивает на абсолютной процессуальности перехода одного в другое, вплоть до их неразличимости. Используя диалектическую формулу, что всё сущее есть единство противоположностей, можно было бы сказать, что для

Запада это — «единство *противоположностей*», а для Востока это — «единство *противоположностей*». Радикальность единства противоположностей проявлена в (не)двойственности состояния ума-сердца (心).

АНАЛОГОВОЕ И АНАЛИТИЧЕСКОЕ В СТРУКТУРЕ МЫШЛЕНИЯ

Вопрос о специфике двух типов мышления поставленный в предварительном плане, предполагает лишь обобщение представленных выше позиций, и тем самым косвенно имеющегося в распоряжении эмпирического материала. В качестве обобщающей схемы мы предлагаем использовать классическое различие двух полюсов любого мыслительного процесса, которое назовём здесь мышлением по аналогии (аналоговое мышление) и аналитическим мышлением. Будем при этом иметь в виду, что это не отдельные типы мышления, но обязательные моменты любого акта мышления. Увидеть мышление в указанной оппозиции позволяют современные компьютерные технологии (системы искусственного интеллекта). Технологии позволяют искусственно разделить (промоделировать) два типа операций, посредством которых можно репрезентировать некоторое мыслимое содержание, но которые в реальном (человеческом) мышлении неразрывно связаны. Применительно к человеческому мышлению (интеллекту), мы можем говорить о двух его типах только с точки зрения привилегированной системы операций, когда одна система репрезентирует другую: аналоговая репрезентирует аналитическую или наоборот. С психологической стороны эти две системы обозначаются как симультанная и сукцессивная. [См. *Веккер*, 1978]. В логике этого же различия Ж. Пиаже в своей теории операционального интеллекта выделяет два типа операций: группировки (пространственная организация множества) и сериации (упорядочивание временной последовательности) [*Пиаже*, 1994].

Исходное значение термина «аналитика» следует вести прямо из содержания великих «Аналитик» Аристотеля, работ, в которых изложены основы силлогистики (правил логического вывода суждений). Как таковая аналитика никогда не означала анализа в расхожем смысле. Аналитика — это не разделение целого на части, а *вычленение правила*, которому подчиняются части целого. (Потому аналитика в аристотелевском смысле служит основанием системного подхода и системного мышления). В математике принцип аналитического подхода представлен «аналитическим способом задания функции», когда известна формула, позволяющая из значений аргумента получать значения функции. Правилу вывода в формальной логике и математике соответствует закон в содержательном познании. В той мере, в которой мышление апеллирует к закону (в том числе и в юридическом смысле*), оно носит аналитический характер.

Самое существенное (из чего собственно и исходил Аристотель) состоит в том, что исходной аналитической процедурой является любое речевое высказывание, поскольку оно подчиняется грамматическому правилу**. Вот по какой причине любой язык в сущности аналитичен (то же самое, если сказать — «грамматичен»), поскольку предполагает и разрешает быть процессу речевого высказывания (сукцессию). В семейство признаков или синонимов «аналитического» входят: дискретное, дискурсивное, дифференциальное, типологическое, системное.

Но мышление может выражаться не только в речевых высказываниях. Для него сподручны и иные символические системы, например, «иконы», графемы, схемы, рисунки. Как таковые, они всегда носят аналоговый характер, демонстрирующий симультанную сторону мышления. Семейство признаков анало-

* Китайский легизм — пример аналитического подхода к устройству социальной жизни.

** Прямо скажем, что Кант, разделив все высказывания на аналитические и синтетические, несколько запутал ситуацию, поскольку это различие призывает считать синтетические суждения не аналитическими. На самом деле это различие внутри аналитических суждений, но осуществленное по дополнительному основанию.

говых процедур: метафоричность, образность, ассоциативность, коррелятивность. Но самым привычным способом аналогового мышления является использование примеров в качестве аргумента. Ссылка аналогового мышления на прецедент, традицию, образец для подражания противостоит апелляции к правилу или закону, к которому прибегает аналитическое. Но и типично аналитическое мышление прибегает к примерам в качестве аргументации. Однако значение аналитического примера совсем иное. Это пример (иллюстрация) «чистого» выражения закона или принципа, т.е. операция мысленного эксперимента. Способность примеров иллюстрировать ход аналитической и феноменологической мысли, с одной стороны, а с другой — выступать в роли схемы аналогового мышления, позволяет использовать их в качестве методического средства взаимопонимания культур, но только при условии их рефлексивного использования как феноменологических образцов*.

Ярким примером применения аналоговых методов в научном мышлении являются номограммы**. Одна из наиболее распространённых номограмм — логарифмическая линейка.

Широко известные востоковедам схемы китайского мышления — *Тай-цзи* (диаграмма *Инь-Ян*), Пять первоэлементов (*у-син*), восемь триграмм (*Ба-гуа*) — по сути своей должны осмысляться не как аналитические схемы, а как номограммы. Номографический характер схем Книги Перемен (*И-цзин*) явствует из описания самой гадательной процедуры, которая по сути мало чем

* Рефлексивное использование примеров (феноменологических образцов) предполагает процедуру взаимного выставления образцов того, что каждая культура имеет в виду под неким общим понятием (личность, доброта, искренность и т.п.). Носителем такого рода образцов является национальное (классическое) искусство, и потому его роль в метакультурном общении исключительно важна. Однако пока этот опыт общения не достиг нужной стадии рефлексивности.

** Номограмма (греч. νόμος — закон) — графическое представление функции от нескольких переменных, позволяющее с помощью простых геометрических операций (например, прикладывания линейки) исследовать функциональные зависимости без вычислений. Например, решать квадратное уравнение без применения формул.

отличается от специфического «прикладывания линейки» (с помощью бросания бамбуковых палочек или монет) к таблице триграмм. Истолкование полученных результатов также формируется из заранее заданной таблицы значений триграмм, порядок считывания которых определяется построенными в ходе гадания гексаграммами. Схема Пяти первоэлементов широко использовалась (и используется поныне) в даосской алхимии, медицине и боевых искусствах. Например, в последних, схема служит, наряду с диаграммой *Тайцзи*, для определения характера «отклика» бойца на действия противника: «жесткие» удары (Ян) встречаются «мягкой» защитой (Инь), попытки захватов (стихия Дерева) пресекаются жесткими акцентированными ударами (стихия Металл) и т.п. Схожего мнения придерживается А.И. Кобзев, утверждая нумерологический, в противоположность аналитической логике западной философии, характер традиционного китайского мышления [Кобзев, 1993]. Однако использование термина «аналоговое мышление» представляется предпочтительным в виду его большей содержательной наполненности.

Для нас наиболее важным является то обстоятельство (слабый учёт которого, собственно, и путает всю картину), что аналоговое представление мысли может быть выражено аналитически, и наоборот (что предполагается взаимопереходом симультанного и сукцессивного, согласно данным психологии мышления).

В свете указанной зависимости проясняется, например, логика традиционного китайского повествования, которое самым подробным (и скучным для европейского восприятия образом) сукцессивно описывает гештальт, который симультанно имеет в виду рассказчик. В общем случае логика китайского мышления (фактически не использующего формул силлогистики) состоит в том, чтобы найти символический аналог мысленному образу или состоянию и, если отсутствует возможность его графического изображения, аналитически его «нарисовать». Образцовым примером аналитического «рисования» является китайская нумерология.

Европейское мышление, закрепившее свой порядок линейным письмом, не то, чтобы не способно к аналоговому представлению действительности, но всегда предпочитает идти по аналитическому и в этом смысле конструктивному пути. Гештальт здесь является продуктом аналитического (конструктивного) движения мысли.

Аналого-аналитическая диалектика самым непосредственным образом сказывается на базовых понятиях (образах) двух типов культур. Для европейского мышления *путь* преимущественно мыслится как *последовательность* шагов, правило или «формула», заданная стремлением к некоторой цели, т.е. аналитическим и сукцессивным образом. Для восточного мышления *дао* — выражается метафорой (аналогом) уже существующей дороги, которая самим наличием полагает возможность движения по ней (дорога «рождает» идущего по ней). Движение по ней буквально означает «видеть дорогу, в конце цель, направить туда свой глаз» (яп. «мудзасу»). Для европейского мышления *путь* — процессуально-временное понятие, чего не имеет в виду восточное *дао**. С точки зрения этого способа мысли, всякий процесс в качестве основания заранее должен иметь предустановленный ему путь. Западному мышлению предустановленный для движения путь виделся в статусе пониженной степени реальности, в виде поля возможностей.

Ссылка на характер мышления для различения ментальности (сапиентности) двух типов культур, однако, не является конечным основанием аргументации, поскольку само мышление в качестве субстанции имеет смысл (то, что осмысляется). А осмысляются не просто вещи, а основания их бытия, коими являются их связи и отношения, совокупность которых образует Смысл бытия сущего.

* Факт, на который обратили наше внимание преподаватели, работающие с китайскими студентами. Последние не понимают, что означает «остановка транспорта такая-то» (т.е. как некая последовательность шагов-остановок). Им понятна следующая очень показательная конструкция: «это место, где находится то-то».

ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ КАК ЛОГИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СМЫСЛА

Рассмотрим то, каким образом логика, семантика и логико-семантическое измерение естественного языка отражают и поддерживают ту или иную онтологию смысла. При этом будем иметь в виду близость категории отношения и смысла. В большей части дискурсивных ситуаций вопрос: «в каком смысле... вы употребляете это слово и т.д.», — эквивалентен выражению: «в каком отношении... вы его рассматриваете».

Мы хотим обратить внимание на попытку Б. Рассела перевернуть порядок традиционной логики в плане трактовки свойств (предикатов) и отношений, в рамках соответствующей онтологии [См. Рассел, 1999], имея в виду, что собственно логические попытки этого рода имеют давнюю историю (Дж. С. Милль, Де Морган, Г. Спенсер и др.).

Коснуться этой проблемы важно, потому что множество данных свидетельствует о том, что одно из существенных отличий западной и восточной ментальности выражается в способности акцентировать в реальности либо свойства, либо отношения. До сих пор, согласно психологическим тестам, восточная ментальность видит отношения там, где западная усматривает свойства и наоборот [Nisbett, 2004].

Как известно традиционная, восходящая к Аристотелю, формальная логика — это логика предикатов, соответствующая двучастной структуре суждения типа *S* есть *P*, где «есть» читается «имеет/не имеет свойство...». Эта логика в полной мере соответствовала античной картине мира, которая представляла Космос как упорядоченную совокупность автономных тел (предметов), обладающих собственными свойствами. Каждый предмет в этой совокупности полностью описывался системой *присущих ему* свойств. Логика предикатов это логика принадлежности, согласно которой *быть означает иметь*.

Многие логики видели, что исчисление предикатов не покрывает всех видов суждений и умозаключений (Самое простое

из них «А больше Б»*), но тем не менее пытались редуцировать отношения к свойствам (по типу: «А имеет свойство быть больше Б»). Ещё русский логик С.Н. Поварнин [«Логика отношений, её сущность и значение», 1917] предложил трёхчастную трактовку суждений, выделяя *отношение* между «субъектом» и «объектом» суждения в виде самостоятельной категории. В этом случае свойство (предикат), наоборот, редуцируется к «одноместному отношению», т.е. предстаёт как его частный случай. Трактовка *отношения* как родовой категории относительно *свойства*, влечёт за собой и поддерживает совсем иную онтологию. В её рамках каждая вещь существует исключительно *благодаря* тому Иному, с которым она находится в отношениях. *Быть*, в этом случае, *означает относиться*. «А больше Б, исключительно благодаря Б». «Платон — ученик Сократа, только благодаря Сократу» (Пример Б. Рассела). Даже с точки зрения здравого смысла, к которому любит апеллировать Рассел, и тем более с точки зрения онтологических допущений, вещь не может претендовать на собственность «быть больше» или «быть учеником». Важно обратить внимание на следующее принципиальное (онтологическое) различие свойств и отношений. Свойства и отношения имеют разный онтологический статус. Свойства принадлежат действительности (осуществлённости); отношения — миру возможностей (аристотелевское *дьюнамис*)**. По сути, отношение — это элементарная «чистая» форма, и оно мыслимо как таковое в той же мере, в которой можно полагать существующими формы как таковые.

Заслуга Б. Рассела состоит в том, что он, продолжая линию неогегельянцев (Ф. Бредли) и опираясь на логические выводы Г. Фреге [«О смысле и значении», 1892], синтезировал онтологические

* Для логики и математики наибольшую проблему составляло отношение равенства, с анализа которого начинает работу «Смысл и значение» Г. Фреге.

** Но и на уровне эмпирической действительности приоритет отношения над свойством проявляется в том, что «свойство» может быть трактовано не как «обладание», но как «связь» («связь» — эмпирический уровень «отношения»). Так: суждение «Роза [есть] красная», можно понимать: «роза связана быть красной».

и логические допущения: стал рассматривать отношения как проявление в языке «некой единой, самотождественной и нерасчленимой реальности в её отношении к познающему разуму». Он полагал, что принимая онтологическую реальность отношений, у нас появляется возможность объяснить формальные структуры знания (используемые разумом категории).

Логический анализ отношений, предпринятый Расселом показал, что попытка редуцировать отношение к свойствам, предсказать отношение как *свойство* целокупности (системы ab) также терпит неудачу, в силу асимметричности их отношения. С формальной стороны отношение aRb есть презентация целого как такового, которому принадлежат a и b . Получается, что отношение не принадлежит ни одному из членов отношения, ни их совокупности, но представляет собой реальность *sui generis*. Такую трактовку категории *отношение*, мы рассматриваем как логическое свидетельство реальности «духа целого», т.е. Смысла.

Допущение логического приоритета отношений над свойствами приводит к ясным следствиям для теории значения в семантике и лингвистике. В этом случае бесконечно обсуждаемый вопрос о различии смысла и значения знака (выражения) имеет следующее решение. Значения (знаков, слов, суждений) коррелятивны выражаемому в языке *действительным* свойствам предметов. Смысл слов и суждений выражает *потенциальный* мир отношений. Отношение, как это и полагал Рассел, понимается как элементарная единица реальности (форма), а в нашей категориальной системе мы можем добавить — реальности смысла.

ЗАКОН УНИВЕРСАЛЬНОЙ СООТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Как таковая формулировка этого закона принадлежит С.Н. Трубецкому (1896), но, по сути, она выражает основной принцип философии Всеединства, заслуга разработки которой, конечно, принадлежит В.С. Соловьёву. Мы отдаём предпочтение формуле Трубецкого по причине её предельной логико-гносеологической и онтологической ясности. «Отношение есть основная категория

нашего сознания и основная категория сущего. А потому признание универсального закона соотносительности сущего составляет основную истину философии» [Трубецкой, 2000, с. 614]. «В действительности всё соотносится, и „быть“ значит относиться» [Там же]. Мы подчёркиваем значимость этого принципа (закона) в силу того, что он позволяет распутать как апории философского познания, так и хитросплетения многих философских споров (в чем собственно и состоит забота Трубецкого). Распутать с самого их истока: ибо платоновская идея, если её понимать онто-логически, есть просто идеальное отношение, отношение (или их единство), в котором и благодаря которому возникают вещи и свойства.

Философия Всеединства начиналась с «критики отвлечённых начал»* европейского классического идеализма (преимущественно немецкого). Это была критика абстрактного (спекулятивного) мышления, за то, что «особые стороны и элементы всеединой идеи» утверждаются в своей исключительности, а потому «теряют свой истинный характер, и вступая в противоречия и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» [Соловьёв, 1990, с. 586]. Не вполне эксплицитно выраженная (у Трубецкого яснее, чем у Соловьёва), идея всеединства базировалась на логике отношений в противовес той логике предикатов, которая явно, а ещё более скрыто господствовала в европейской философии, начиная с Аристотеля**.

* Это наименование докторской диссертации В.С. Соловьёва (1880).

** Высшее достижение — диалектическая логика Гегеля, которая откровенно держится и имеет в виду схему аристотелевской логики суждения и умозаключения. Поразительна, однако, характеристика категории отношения у Гегеля, которой сам великий философ не придал должного значения, упомянув ее между прочим. «Все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению, существующее *не абстрактно* для себя, а *есть лишь в другом* [выделено нами. — Авт.], но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другим» [ЭФН, 1, с. 301]. В этом высказывании свернута вся теоретическая программа философии всеединства и главная мысль «Оснований идеализма» С.Н. Трубецкого.

Отношение, если его помыслить категориально — абсолютно реально, но вместе с тем не есть нечто материально или эмпирически данное. Реальность отношения принадлежит реальности возможного*. Эту реальность в первую очередь выражает язык. О ней свидетельствует всё богатство форм глагола, отсылающие к тем или иным отношениям (в особенности временным: «раньше», «потом», «сейчас»), но также — все отношения логической связи «и», «или», «если то» и др. Все эти отношения (категории) непосредственно выражаются грамматикой любого человеческого языка [Chomsky, 1975]. Как показывает Хомский, язык в первую очередь сказывает об отношениях, и только затем и потому позволяет мыслить вещи и их свойства. Именно как способность представлять (мыслить) отношения, язык «биологически» заложен в человеке в виде «инстинкта», ибо понятно, что представления о предметах (вещах) являются результатом эмпирического опыта и могут возникать на базе только априорных структур [Lenneberg, 1969]. Рассматривая то, как ребёнок овладевает языком, стоит заметить, что, мысля отношениями (используя грамматику), ребёнок вообще, а взрослый в основном, не отдаёт себе отчёта о мыслимых отношениях (категориях грамматики). Отношения (идеи) порождают мысли, сами оставаясь немислимыми. Их место в области сверхсознательного.

Закон универсальной соотносительности («быть — значит относиться») позволяет понять соотносительность западного (телеологического) и восточного (даологического) мышления. Он позволяет продумать в западном мышлении опыт восточного, и наоборот. Этот закон есть закон всякого мышления: чистая мысль оперирует чистыми отношениями (что демонстрирует нам формальная логика и математика), «чистые» идеи и понятия (понятия, не нагруженные эмпирическим опытом) суть чистые отношения (тождества, различия, числа и пр.), но оперирует по-разному. Нам нет нужды даже обращаться к фактическим свидетельствам, чтобы просчитать, каковы могут быть вариации мышления.

* Платоновскую идею Аристотель понимал как *dύναμις*, видя, правда, в этом ее недостаток [см. Гегель. ЭФН, 1. с. 314].

Именно потому что западная мысль изначально не отдавала себе полного отчёта о том, что мышление есть мышление отношений (гипостазируя их как эйдосы, формы и идеи)*, она создала логику, основанную на приоритете свойств в познаваемом существе, т.е. логику предикатов. В этой логике отношения выглядят как производные от наличных вещей и так, что западному мышлению кажется, будто сами вещи порождают отношения. В действительности вещи никогда не порождают отношений, они способны их только проявить в виде связей и взаимодействий**. Логика предикатов исключительным образом позволяет фиксировать внимание и познавать сущности. Центральная логическая категория субъекта высказывания (подлежащего) означает именно носителя свойств. В этом случае и появлялась необходимость устанавливать способ связи субъектов посредством внутренне присущей им целесообразности. Если мы примем, что целевая связь есть лишь аспект способа бытия существа, что эта связь изначально погружена в порождающие отношения причастности, то это позволит нам продумать в своём мышлении то,

* В какой степени «не отдавала» — это следует обсуждать отдельно. Дело в том, что понятие формы ближайшим образом соответствует понятию отношения. Отношение — это и есть самая элементарная форма. И когда Аристотель характеризует мышление (ноэзис), как способность схватывать форму вещи без ее материи, то это почти то же самое, что мышление отношений. Разница состоит именно в том, что форма все же полагается формой некоторой материи, и требует дополнительного обоснования законность отвлечения формы от материи. Понимание формы как изначального отношения, как отношения *рождающего* вещи (тела и материи) Аристотелем не предполагалось. Именно порождающий характер *отношения* подчеркнут восточной даологической мыслью.

** Здесь приходится вводить терминологические различия. В обычном языке «отношение» и «связь» синонимичны. Мы бы предложили различать их как онтологическое и онтологическое понятия. Пример: супружеское отношение данных мужчины и женщины есть эмпирически фиксируемая связь, возможная только потому, что ему предустановлено «в возможности» (онтологическое или космологическое) отношение мужского и женского начал.

что имеет в виду восточная мысль, говоря о *Дао*. По сути *Дао* — это есть иная формулировка закона универсальной соотносительности, в рамках которого сущее понимается, в первую очередь, в своей *у-местности*, в рамках матричной (аналоговой) соотнесённости с тем целым, где оно рождается. Все метафоры, которые возникают в даосском дискурсе, связаны с наведением на эту мысль (или на этот образ)*. Метафоричность восточного (даологического) мышления вызвана именно тем, что оно ближе логике отношений, чем логике предикатов. Отношения не мыслимы целиком в логике предикатов, просто потому, что мышление само свойств не имеет. Именно поэтому исповедуемая даологическим мышлением пустотность первичных форм бытия и мышления есть прямое указание на онтологию отношений. Характеристика китайского мышления как ассоциативного или коррелятивного (М.Гране) есть также указание на то, что *реальность отношений* определяет движение этой мысли. В этой логике отношения *порождают* вещи и их свойства (что буквально соответствует истолкованию *Дао* как «всё вмещающей себя пустоты» и того, что «рождает тьму вещей» [*Дао дэ цзин*, IV]). Отношение обязано быть *пустым местом*, чтобы в нем могли разместиться вещи и их свойства. Это место должно быть *прежде*, чем то, что оно вмещает или порождает. Отношение — это «пустота ступицы», к которой «сходятся тридцать спиц колеса» и «сосуд, в котором ничего нет» [Там же, XI]). Специфическую немыслимость *Дао* («Путь о котором можно поведать, не есть истинный Путь») означает конечную необоснованность приписывания ему предикатов, т.е. имён («Где имени нет, там начало всех вещей»). Но место, где возможно появление имён, там «мать всех вещей» [Там же, I]. Для дальнейшего заметим, что логика отношений с достаточным безразличием относится к временному порядку следования высказываний (хотя этот порядок и знает). В принципе главы *Дао дэ цзина* можно

* Так, сравнение *Дао* с водой, которая приносит благо тьме вещей, но ни с чем не борется. (*Дао дэ цзин*, VIII).

читать в любом порядке. В целом же даологическое мышление можно назвать первичным дискурсом отношений.

Далее мы попытаемся найти ту точку, в которой происходит наибольшее сближение западного и восточного мышления отношения причастности.

ОБРАЗ И СХЕМА В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ МЫШЛЕНИИ

Образ и схема — две важнейшие конструкции в аналитике мышления у И. Канта, где «образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем» [Кант, КЧР, с.125]. Соображения Канта об этой специфической двойственности продуктивной способности воображения в дальнейшем непосредственно послужили разработчикам систем искусственного интеллекта (категориальных схем анализа данных) и в решении проблем компьютерного распознавания образов. В логике, в когнитивной психологии, в теоретической лингвистике — безусловно принимается, что всякий мыслительный процесс предполагает использование некоторых схем (категориальных моделей) для распознавания (репрезентации) образов. М. Вартофский [1988], ученик Н. Хомского и последователь Ж. Пиаже — показал взаимопереход моделей и репрезентаций как необходимое условие научного продуктивного мышления.

Учитывая эту связь схем и образов (моделей и репрезентаций) и считая эту связь универсальной для любой культуры мышления, мы можем понять и определить специфику мышления через используемые ими базовые эмпирические репрезентации. Методологически и научно установленный принцип

мышления позволяет зафиксировать следующий факт: когда некто говорит о чем-либо общем, то он в обязательном порядке схематично репрезентирует некоторый эмпирический образ. Мы начинаем понимать умозрительные (метафизические) соображения своего собеседника, когда раскрываем, какой эмпирический образ стоит за его умозрительными построениями. Способность человека обобщать данные ограниченного эмпирического опыта — поистине удивительна. Эта способность и была названа Кантом тем самым «схематизмом рассудка в отношении явлений <...> скрытым в душе искусством <...> настоящие приёмы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [Там же]. Но при соотнесении культур мышления нам достаточно просто знать об этой способности (не касаясь прямо её природы), чтобы сформулировать вопрос: какой эмпирический образ *ведёт* философскую мысль данной культуры? Восточная и западная философия не делает никакого секрета их этого образа. (Заданный вопрос призван только указать на принципиальную важность самого хода мысли от образа к схеме). Не секрет, что восточная мысль в своих самых отвлечённых конструкциях имеет в виду образ растения, а западная — образ изготовления [сподручного предмета, утвари].

Так, в китайской философии традиционно используются образ риса (растения и зерна), от именованного которого, в частности, этимологически происходит понятие *Цзин* — «семя-дух», не имеющее аналогов, как считает А.И. Кобзев в категориальной структуре западного мышления [Кобзев, 2002, с. 299]. *Дао* — это и есть образ жизни растения, схематично накладываемый на образ жизни человека, семьи, государства, космоса. Эта схема подразумевается общим определением восточного мировоззрения как *организмического натурализма* [Needham, 1956]*. Заметим,

* Допускает обсуждения вопрос о приоритетности образа растения или живого (животного) организма. Если китайская мысль и прибегала к образу живых (самодвижущихся) организмов, то это были муравьи или пчелы. Во всех случаях подчеркивалась роевое (родовое) начало. Поэтому более точно восточное мировоззрение стоило бы назвать *ботаническим натурализмом*.

что схема жизни растения, в обобщённой форме представленная (репрезентированная) как схема жизни (Дао), не допускает однозначного определения. Не допускает хотя бы потому, что «жизнь всегда ускользает в своё иное». Нам достаточно описать жизнь растения (условия жизни) в общих категориях, чтобы получить все базовые понятия восточной философии: цикличность и континуальность всех процессов, гармония всех составных частей процесса, приоритет целого над частью, естественность процесса (главное, не мешать естественному ходу вещей) и т.д.

Репрезентативным для всей западной философии является образный схематизм Аристотеля. Для него ведущими мыслями примерами является то, как изготавливается серебряная чаша, или кирпичный дом, или медный шар. *Телос* — это и есть принцип всякого изготовления, оправдание бытия изготовленного, условие его автономии, закон соединения обособленных тел и т.д. Впоследствии этот способ мышления был назван схемодетельностным.

И в той и в другой философии основные проблемы (и эвристики) начинаются тогда, когда искусственно изготовленное пытаются мыслить по модели естественно выросшего, а естественно возникшее — по модели изготовленного.

Здесь обнаруживается эвристика восточного недеяния (*у-вэй*), когда речь идёт об искусном изготовлении вещей. Или так возникает проблема диалектики естественных способностей и воспитания в размышлении Аристотеля о душе.

С метакультурных позиций становится видимым, что самое важное происходит на границе двух культурных сред, на стыке двух схематизмов мышления. Здесь возникает необходимость нового эмпирического образа, который и будет вести мысль в зоне контакта двух культур. В этом качестве мы предлагаем использовать эмпирический образ [другой] человеческой личности, взятой в ситуации живого с ней общения.

Показательно, что общение в христианской культуре описывается как в схематизме растения, так и схемодетельностно. Например говорится, что слово должно «прорасти» в душе

услышавшего его; мысль, прежде чем её высказать Другому, должна «созреть»; учитель «взрачивает плоды» (учения) в душе ученика. Сам человек в общении часто предстаёт как в евангельских притчах — землёй (почвой), душа уподобляется саду, который нужно возделывать. Но с другой стороны, в святоотеческой литературе мы находим и схемодетельностный подход к «устроению души». Когда схема общения переносится на окружающую природу, то в этом случае ведущим образом мысли, снимающим антиномию искусственно изготовленного и естественно выросшего, становится образ хозяйства — не случайна христианская метафора души именно как сада, а не леса.

Мы оставляем открытым вопрос, может ли образ общения служить репрезентативным образцом? Является ли схема общения интуитивно ясной и непосредственно схватываемой? Может быть, что такое схватывание требует особой подготовки души, особого духовного акта, вершиной которого, по-видимому, будут образцы, которые мы находим в описании богобщения.

Резюме параграфа. Подчеркнём ещё раз важность формализованного представления различия в компаративистских исследованиях. Все различия имеют место через формальные условия возможности. В нашем случае главный вопрос состоит в следующем: каковы условия возможности того, что философии (типы мышления) Востока и Запада дают разные картины мира. Ответ состоит в том, что эти типы содержательно акцентируют разные стороны одного и того же процесса, по-разному наполняют их содержанием. Далее мы постараемся показать, что основное отличие в понимании целей и путей их достижения (или путей и полагаемых ими целей) в этих двух культурах в конечном итоге сводятся к следующему. Если для западного мышления «цель» находится внутри сущего (и внутри сознания), являясь сущью его бытия, то для восточного она — «снаружи». Соответственно, вся «хитрость» *Дао* в его восточном понимании в том, что оно находится «внутри» сущего, тогда как для западного сознания *путь* есть нечто внеположенное.

§ 3. К ВОПРОСУ О РОЛИ ЯЗЫКА В ФОРМИРОВАНИИ СПЕЦИФИКИ ВОСТОЧНОЙ (КИТАЙСКОЙ) ФИЛОСОФИИ И МЕНТАЛЬНОСТИ

ОТ СПЕЦИФИКИ ЯЗЫКА К ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

К числу общих мест синологии и компаративистских исследований западных и восточных философских течений входит указание на исключительную роль особенностей китайского (моносиллабического и иероглифического) языка и письма во влиянии на характер мышления народа и, соответственно, на его философию («науку осмысления»). Это «великий язык цивилизации, сумевший стать и остаться инструментом культуры всего Дальнего Востока» [Гране, 2008, с. 24]. В отличие от западной культуры, которая преимущественно видит в слове выражение мысли, «слово в китайском языке — это нечто совсем иное, чем простое обозначение понятия». <...> Китайцы «видят в языке звено единой целостной практики, <...> когда они говорят или пишут, стремятся с помощью отработанных речевых или иных жестов отобразить или подсказать определённый образ поведения. Нет иных стремлений и у их мыслителей. Они вполне удовлетворены традиционной знаковой системой, более сильной в том, как направлять поступки, чем способной формулировать понятия, теории и догмы» [Там же]. «Потому, — замечает М. Гране, — мы требовали бы совсем другого от языка, который хотели бы избрать для хорошего выражения своих мыслей» [Там же, с. 26].

В.В. Малявин отмечает, что «китайский язык служит наглядным воплощением одной из интереснейших особенностей китайского мышления, а именно: отсутствия чёткого разграничения между частью и целым, сущностью и декором, принципом и явлением» [Малявин, 2003, с. 381].

Но наиболее последовательно и даже радикально настаивает на исключительности этого фактора Чед Хансен (Chad Hansen)*. Учитывая важность рассматриваемой проблемы и влияние позиции Хансена в синологии и компаративистских исследованиях, мы специально остановимся на его концепции основного принципа и логики исторического развития китайской философской мысли.

В работе с характерным названием «Language in the heart-mind» [*Understanding the Chinese mind...* 1991, p. 75—124] Ч. Хансен предпринимает попытку реконструировать всю историю древней китайской философии с точки зрения её преимущественного понимания как философии языка. Он полагает, что специфика китайского языка наложила решающий отпечаток на китайскую философскую мысль. Во всем корпусе китайской философии, считает Хансен, философию языка следует рассматривать как *prima philosophia*. Если иметь в виду, что всякая философия есть «вид дискурса» и возникает она как на Западе, так и на Востоке с того момента, когда вопросы начинают задаваться не Природе (как это делает миф), но языку («что мы имеем в виду, когда о чем-то говорим»), то точка зрения Хансена может показаться вполне тривиальной и не способной вызвать какие-либо споры**. Его новаторство, однако, состоит в другом: в прояснении того обстоятельства, что ключевые понятия (термины) китайской философии следует интерпретировать не в семантическом (и вместе с тем — онтологическом) измерении (что свойственно западной философии), но в прагматическом. Для китайского *сердце-умия* (Синь — 心), язык это в первую очередь (а может быть, «в первую

* Ч. Хансен — профессор Гонконгского университета, автор известной книги «Даосская теория китайского мышления» [*Hansen, 1992*].

** Классическая греческая философия подтверждает этот тезис. Немифологическая сторона платоновского дискурса это не всегда явный, но спор о смысле слов. Произведения Аристотеля в совершенно явном виде есть разбор значения слов. Существуют убедительные позиции современных исследователей (J. Lesher; M. Nussbaum), которые уже учение Гераклита рассматривают в качестве первого образца философии языка [См. Вольф М.Н. Эпистемология Гераклита Эфесского // *Рационализм...*, 2010, с. 103].

и последнюю») — это инструмент социализации и регуляции поведения. Ориентация дискурса на прагматический контекст выражается в ряде особенностей китайского языка.

1) Предложение не является законченной формой выражения мысли или убеждения (*belief*). Любое высказывание требует учёта контекста и потому не допускает проведения «чистых» логических операций*. Центральным элементом языка выступает «имя» (*мин*, 名), которое может играть разные грамматические роли, по-разному произноситься в разных диалектах и охватывать разные области сущего — в зависимости от соответствующей языковой перспективы или философской теории. Из имён складывается *шо* (說, «объяснение»), а высшим языковым уровнем является *дао* как «руководящий дискурс». Хансен обращает особое внимание на то, что *дао* употребляется не только в значении «путь», но и, что гораздо важнее, в значении «говорить». Так, Конфуций (*Лунь-юй*) имеет основание понимать *дао* как то, что может быть сообщено: его можно слышать, произносить, изучать, исправлять. Мы бы сказали, что в этой связке и с прагматической точки зрения *дао* обретает значение «наставление на путь истинный».

2) Все «имена» (*мин*) в китайском (за исключением личных) — неисчислимы существительные (*mass nouns*) (как, например, «вода»). Они относятся к абстрактным объектам, включающим в себя все объекты данного сорта на протяжении прошлого, настоящего и будущего (ср. с. 106: слово *у* (物) надо переводить не как «вещь», а как «вид вещей» (*thing-kind*), поскольку вещи, как они понимаются в китайском языке, это не обычные предметы, а рассеянные части единого состава или «вещества» (*scattered stuffs*)). По этим же правилам используются и такие «имена», как «лошадь» (*ма*) и *дао*.

В качестве дополнительного аргумента в пользу этой специфики языка (Хансен не оперирует данными современных опросов), обратим внимание на ещё одно различие западного

* Что релевантно высококонтекстному характеру китайской ментальности.

и восточного мышления, обнаруживаемое в современных тестированиях: склонность к дискретному видению мира одного и континуальному — другого [См. *Nisbett, 2004; Matsumoto, 2000*].

3) Слабое различие изъявительного и побудительного наклонений, что свидетельствует о том, что всё сущее китайским умом склонно восприниматься в контексте своей дельности или пригодности*.

4) И самое главное — использование языка: ориентация не на семантику, а на прагматику; *наставление языку (дао)* имеет в виду формирование способности правильно проводить различения (*бянь*). Использовать «имена» — не для установления их семантических значений и поиска истины, но для правильного поведения и социального взаимодействия.

Для адекватной оценки позиции Ч. Хансена мы хотим привлечь внимание к той трактовке языка и его значения для философии, которую проводит К.-О. Апель [См. *Апель, 2001 (1973)*]. Продолжая развивать линию Ч. Морриса о многомерности языка, о необходимости видеть в нем семантическое, синтаксическое и прагматическое измерения [См. *Моррис, 2001 (1938)*], Апель усматривает основную проблему европейской философии в её сосредоточенности на семантическом измерении языка, что, как следствие, ведёт к сужению применимости языковой истины, сужению самого поля философствования**. Но язык можно использовать по-разному, и это не ведёт к элиминации истинности речевых высказываний. Именно аналитическая философия (к традиции которой, судя по всему, принадлежит Ч. Хансен) страдает тем недостатком, что сводит проблему истины к семан-

* Здесь можно обнаружить важную параллель с тем поворотом в фундаментальной онтологии, который совершил Хайдеггер, установив онтологический приоритет заботы над миром сущего [Обстоятельный анализ этого поворота см. *Черняков, 2000, с. 284—306*]. «Мир выступает не как тотальность предметов, но как целостность „обстоятельств дела“, поле сил, точнее поле отсылов, указываний: для того-то и того-то» [С. 284].

** Мы полагаем, что язык имеет не три указанных измерения, а четыре: добавляя к ним «поэтическое». При этом во всех четырех измерениях можно устанавливать истинность высказываний [См. *Ячин, 2006*].

тике, или считает проблему истины релевантной только семантическому плану языка. «Трансформация философии на путеводной нити языка», как считает Апель, состоит в том, чтобы принять «легитимность» нового понимания языка в контексте классической заботы философии о познании Истины.

В свете вышесказанного обнаруживается более глубокий смысл той языковой реконструкции китайской философии, которую осуществил Ч. Хансен. *Он показал, что наиболее важные (можно даже сказать — сущностные) различия в культурных типах философии могут быть связаны с разным способом использования языка.* Эта позиция фактически продолжает гумбольтианскую идею о том, что «язык есть дух народа». Есть веские основания согласиться с Хансеном, что специфика китайской философии (и всего мышления) связана с артикуляцией прагматического измерения языка. Но мы здесь добавляем, что такая артикуляция не только не элиминирует проблематики истины из этого типа философствования (как можно понять автора), но открывает перспективу её глубинного рассмотрения.

Однако не все специалисты согласны с тем, что китайская философия не имела понятия об истине (и именно в её семантическом аспекте), а китайский язык затрудняет делать чисто семантические высказывания. Прямое возражение против точки зрения Ч. Хансена выдвигает Кристоф Харбсмайер (Его работа опубликована в том же сборнике) [*Understanding...*, 1991, p.125—166]*.

ЯЗЫК КАК ЛОГОС КУЛЬТУРЫ

Родной язык не одинок в культуре, но он единственное, что делает возможным в ней всё остальное. Никакой другой феномен культуры невозможен, если о нем прежде, хотя бы не велась речь. По справедливому утверждению Ю.М. Лотмана вся

* Об этом аспекте семантического понимания истины в китайской философии см. вторую часть.

«культура надстраивается над естественным языком» [Лотман (1963), 2002, с. 59]. Подчёркивание роля языка в культуре составляет общее движение культурологической мысли в стремлении создать общую теорию культуры. «Культура всё больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык. Поэтому ныне можно предвидеть возникновение единой науки о культуре, которая будет, конечно опираться на различные дисциплины, но все они на разных уровнях описания стремятся изучать культуру как язык» [Барт (1966), 2003, с. 465]. Для современной антропологии указание на естественный язык как на сквозную структуру всех элементов культуры является стандартным. В этом направлении влиятельную семиотическую концепцию культуры развивает К. Гирц [2004] и символическую — Л. Уайт [2004]. В целом семиотическую и символическую трактовку культуры можно понять как утверждение, что язык есть центральный феномен культуры. Однако из этого утверждения не стоит делать вывод, что всю культуру можно редуцировать к языку.

Таким образом, здесь принимается, что феноменологическим образцом бытия культуры, её ядром и началом является родной язык. Отсюда следует, что архитектоника культуры, бытие культуры как системы должно сохранять размерность бытия языка. По критерию многомерности могут быть явления культуры более простые, чем язык, но не может быть более сложных. Фактическое единство языка и культуры, выражаемое тем, что язык пронизывает все другие её феномены, уместно называть *логосом культуры*. Границы любой культуры (национальной, этнической, субкультурной) совпадают с границей востребованности её языка*. Культуры пересекаются, накладываются друг на друга, соподчиняются так, как пересекаются, накладываются, соподчиняются их языки. Например, о профессиональной

* Это не исключает возможности того, что этнос может сохранять себя неопределенно долгое время и вне одного языка.

культуре можно говорить в лишь той мере, в какой язык профессиональной общности может быть различим относительно «естественного» языка вмещающей культуры.

Язык — порождающее ядро и квинтэссенция культуры. В нем в наиболее концентрированном и «чистом» виде представлены все закономерности бытия культуры как символической формы. «Чистота» культурной формы языка обеспечивается тем, что материал формообразования (речевые знаки, *phone*, голос) обладают наименьшей вещественной плотностью и как таковой этот материал в минимальной степени препятствует проявлению символической логики языка (культуры). Когда же эта символическая логика воплощается на ином материале: в формировании витальных потребностей человека, в материале архитектуры, в техническом устройстве, в преобразовании способов общежития и др., то происходит утрата чистоты культурной формы. Например, техника. Будучи культурной формой преобразования природных процессов, она несёт на себе её сильнейший отпечаток. В случае с техникой человек вынужден действовать несколько хитрее, чем когда он трансформирует свой голос в речь*.

Поскольку в жизненном мире человека нет явлений, никак не затронутых языком и речью, то мы не можем отделить сферу культуры от сферы политики и сферы экономики в объектной логике. Аналитика может состояться лишь как вычленение измерений каждого явления. И наоборот, то явление, которое мы обозначаем как культурное, например, образование, имеет ясные экономическое и политическое измерения. Чистота культурной формы родного языка ещё раз проявляется в том, что в нем отсутствуют или почти отсутствуют экономические и политические мотивы. Родной язык нельзя целиком властно присвоить и нельзя непосредственно сделать объектом купли-продажи. Отдельно следует обсуждать вопрос о том, как власть пытается присвоить язык, создать собственный властный дискурс

* Гегель об этой хитрости говорит как о «хитрости разума», который способен одной силе природы противопоставить другую и тем самым властвовать над обеими. Нем не менее законы самой природы в технике проявляются более ясно, чем в речевой способности человека.

[См.: Фуко, 1996 (*Foucault*, 1971) и др. его работы] и как рыночная экономика пытается трансформировать символичность языка в систему знаков [См.: Бодрийяр, 2003].

В рамках допущения, что язык является базовым феноменом культуры, концепция культуры оказывается в понятной зависимости от концепций языка, и нам придётся выбирать между этими концепциями. Как не покажется странным, но именно семиологический образ языка, основоположником которого является Ф. де Соссюр, усиленный семиотическим подходом к языку Ч. Пирса, является основной ловушкой для теории и философии культуры. До тех пор, пока родной язык будет рассматриваться исключительно как система знаков, его логике нельзя полноценно распространить на культуру в целом. Альтернатива заключается в категориальном различении символов и знаков и трактовкой языка как преимущественно символической системы. Среди антропологов позицию последовательного различения символов и знаков отстаивает Л. Уайт, который определяет символ как «такую вещь, смысл или ценность которой придают только те, кто этой вещью пользуется» [Уайт, 2004, с. 37], а знак «как физическую вещь или событие, функция которой состоит в том, чтобы указывать на какую-то другую вещь или событие» [Там же, с. 38—39]. «Для человека слова — это и символы, и знаки, для животного, это только знаки» [Там же, с. 39].

Среди философских концепций языка антисемиологическую позицию занимает М. Хайдеггер и Ж. Бодрийяр, к ней относится вся неогумбольдтианская традиция в языкознании. Лингвистической альтернативой семиологической интерпретации языка служит теория порождающей грамматики Н. Хомского [1962].

В работе «Слово и феномен» [Ячин, 2006], обобщая вышеназванные подходы, был предложен многомерный образ языка как символической системы, системы, которая использует знаки в качестве материала «для отработки». Основная линия аргументации состоит в следующем.

(1) Чрезвычайно показательным является то, что практики использования языка, закреплённые в соответствующих дисциплинах

плинах (теоретических и учебных) были изначально ориентированы на четыре достаточно автономные области: грамматика, логики, риторики и поэтики.

(2) Этим областям дискурсивных практик вполне соответствуют исторически последовательные парадигмы понимания языка: логико-семантическое понимание языка в греческой философии (если использовать современную терминологию), грамматическое в Новое время («Грамматика Пор-Ройяля»), риторическое в XIX в. (язык преимущественно трактуется как средство общения, в т.ч. и у Гумбольдта), с начала XX в. — структурно-поэтическое (Соссюр и далее все структуралисты: Р. Якобсон и др.).

(3) Легко увидеть, что за образами использования и понимания языка стоят те реальные отношения, в которых *всегда* находится слово: отношение к самому говорящему (грамматика или синтаксис), отношение к адресату (риторика или прагматика), к предметному миру (семантика), к смыслу (поэтика).

(4) Важно иметь в виду, что эти отношения рекурсивны, т.е. как бы не акцентировалось использование слова в одном отношении, например, в номинативной функции, в нем всегда будет отсылка к другим его измерениям (функциям).

(5) Семантический образ языка связан с преувеличением логико-семантической функции слова и слабым различении других отсылок. Ударение на различении «означающее-означаемое», принятое в структурной лингвистике, и затем используемое в других концепциях (психоанализ, например), является по существу плоским. Оно не позволяет вычлнить не менее важную роль адресата, ясно различить референт и смысл высказывания.

(6) В целом принципиальное отличие человеческого языка от «языков» животных и технических устройств заключается в его символичности. Символичность слова (в том числе и в соответствии с исходным значением *symbola*) состоит в его призвании выражать незримое или, в редуцированном случае, отсутствующее. Человеческий язык по существу связан усилением высказать то, что не может быть доступно внешним органам чувств. Это *усилие* языка мифа и религии (Элиаде), языка

поэзии (Барт, Бодрийяр), языка философии (Хайдеггер), языка науки. Высшие функции языка являются ключом к пониманию низших, а не наоборот.

(7) Язык как символическая система берёт на себя указательно-ассоциативные функции знака и трансформирует их. Таким символически трансформированным знаком, например, является имя собственное. Культура предполагает усилие удержания материальной логики знака в символическом (сопряжённом с сознанием) поле языка. Недостаточность такого усилия приводит к тому, что смысловое содержание культуры само начинает жить по законам простых ассоциаций.

Таким образом, культура обязана языку своим логосным началом, началом, которое пронизывает все остальные элементы культуры, будь то наука, техника, образование, искусство, масс-медиа, моральные нормы, символы веры и др. *Логос культуры — это не язык сам по себе, но закон языка в культуре.*

§ 4. СМЫСЛ КАК РЕАЛЬНОСТЬ SUI GENERIS И ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНАЛИТИКИ

СМЫСЛ КАК РЕАЛЬНОСТЬ SUI GENERIS

Мы предложили понимать философию как *науку осмысления*, где слово «наука» понимается в своём первичном смысле «учения», а «осмысление» как придание смысла предмету мысли. Этим мы всего лишь осовременили классическое гегелевское понимание философии как «мыслящего рассмотрения предметов» [Гегель, ЭФН, с. 85]. Там, где Гегель говорит «мышление», философия, начиная с XX в., начинает говорить «смысл». Если мы, как это требует феноменология, признаем мысль реальностью *sui generis*, то это и будет означать переход к аналитике с-мысла. Мысль, схваченная в своём онтологическом статусе, отсылает

нас к Смыслу. Как только смысл становится темой собственного философского размышления, его трактовка как преданности мысли становится обязательной. Именно эту позицию утверждает М. Хайдеггер, говоря, что на нём держится всякая *понятность*. Ж. Делёз, в свою очередь, ссылаясь на А. Бергсона, утверждает, что «Мы „с самого начала“ помещены в смысл. Смысл подобен сфере, куда я уже помещён, чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить. Без такого предположения я не мог бы начать речь» [Делёз, 1995, с. 45].

Поначалу сдвиг от мышления к смыслу был вызван поворотом, который осуществила философия на «путеводной нити языка» (Г.-Г. Гадамер), поскольку смысл, в своём «чистом» виде есть, прежде всего, реальность презентруемая языком и отличающаяся от самой материи слова. Можно не задаваться вопросом о смысле жизни, но нельзя не спрашивать о смысле слов.

Дж. Р. Сёрл утверждает, что вся современная философия обязана своим происхождением Г. Фреге, который последовательно провёл различие между смыслом и референтом имени [Философия языка, 2004, с. 7]. Согласно Фреге, смысл препозиции типа « $2 \times 2 = 4$ » не зависит ни от психических состояний людей, ни от фактического состояния вещей. Указанная онтологическая суверенность мыслимого является основанием того, что смысл может постигаться независимо от самого мыслящего. «Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов» [Фреге, 1987, с. 43].

Благодаря лингвистическому повороту в философии, прежние темы, в которых фигурировало понятие смысла: «Смысл любви» (как у В. Соловьёва), «Смысл жизни» (как у Е. Трубецкого), «Смысл истории» (как у Л. Карсавина)* стали трактоваться

* Здесь мы вынуждены ограничиться упоминанием произведений только русских философов, поскольку только в русской философии проблематика смысла была тематизирована до масштаба произведения. Смыслориентированность — специфическая особенность нашей классической философии.

как проблемы дискурса. Хорошей иллюстрацией дискурсивного переосмысления одной из этих классических тем являются «Фрагменты речи влюблённого» Р. Барта, а шире — дискурсивный анализ М. Фуко и аналитическая психология Ж. Лакана. В русской философии дискурсивный сдвиг сделал Г. Шпет. Можно было бы подумать, что коль скоро вопрос о смысле любви, жизни и истории переведён в дискурсивный план, то идея смысла стала более понятной. На самом деле всё наоборот. Оказалось, что напрямую думать о смысле гораздо труднее, чем о-смыслить жизнь, любовь и историю. Пока предметом философской аналитики является, допустим, любовь, — её смысл более или менее ясен. Как только внимание смещается с предмета на его смысл, то сначала исчезает предмет, а затем рассеивается и его смысл.

Основной эффект дискурсивного (лингвистического) поворота в философии состоял в том, что смысл «отщепился» от предмета и показал свою дискурсивную невыразимость. Образное представление смысла как «улыбки Чеширского кота», оставшейся после его ухода, стало едва ли не академичным (См. «Логику смысла» Ж. Делеза). Таким образом, проблематика смысла тематизируется в разрыве между мыслью и словом. Стоит заметить, что в повседневности человек всегда путает слова и понятия, такую же путаницу допускала и вся предшествующая философия*. Именно выявленный разрыв позволяет заметить, что разные философии часто имеют в виду одно и то же: одни и те же проблемы, темы и, в конечном итоге, один и тот же смысл. Этот же разрыв становится главным оправданием философской компаративистики, задачу которой можно трактовать, как усилие увидеть за различием дискурсивных порядков общий смысл. Вместе с тем, растёт общий апофатический настрой, сознание того, что слово не может целиком выразить полагаемый им же смысл. Восток говорил об этом с самого начала: «Дао — о котором можно поведать, не есть истинное Дао» [*Дао дэ цзин*, I] (*NB*: Дао — восточный образ Смысла).

* Это не удивительно, поскольку сам язык препятствует ясности различения понятий и слов (знаков). Киники и стоики эксплуатировали эту неясность в своих лингвистических парадоксах. Но, во всяком случае, надо помнить, что великие философские идеи — это еще и просто слова.

Смысл — содержание мысли, «то, — по словам Хайдеггера, — на чём держится понятность чего-либо», а мы ещё добавляем: «то, что позволяет нам понимать друг друга». Мысль — субъективная данность этого содержания. Как такое это содержание не только есть реальность *sui generis*, но реальность *транзитивная* относительно человеческой субъективности. Мы предлагаем использовать термин «транзитивность» для разрешения апории трансцендентального и эмпирического, как она сложилась после Канта. Уже Гегель и Маркс попытались преодолеть кантовский трансцендентализм, подводя под субъективность более надёжное основание, нежели она сама, «но унесённая в бесконечную даль». Первый — сделал этим основанием (новым под-лежащим) диалектику Абсолютного духа, второй — практику в форме материального производства. Ницше обозначил рубеж, после которого апеллировать к трансцендентальной субъективности как предельному обоснованию человеческого бытия, стало философски почти неприлично. Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, Батай, Хоркхаймер и Адорно, Фуко, Деррида и др. — все предлагали свой подход к решению вопроса, на какое основание можно поставить человеческую субъективность (сознание) уж коли секуляризованная философская мысль Нового времени сочла недостойным себя ссылаться на божественный замысел. В каждом варианте требовалось решить, куда отнести то содержание нашего сознания, которое явно нам не принадлежит и место которому ранее находилось в трансцендентальном субъекте. Анализ этих попыток в значимой работе Ю. Хабермаса [(1985), 2003] показывает, что все попытки окончились неудачей.

Мы, находясь достаточно близко к Делезу, предлагаем считать, что Смысл — это не какая-то трансцендентальная сущность, что он всегда здесь, с нами и вместе с тем, мы его можем только касаться, «схватывать» и транзитом, с помощью слов, этих «маркеров смысловых границ», передавать другим. Другие же нас понимают только потому, что тоже касаются смысла и могут о нем сказать. То. Смысл и не трансцендентен и не эмпиричен: его реальность транзитивна.

Философия как теоретическая дисциплина ума (умозрение) всегда понимала, что условием её существования является

фактор трансцендентности мыслимого содержания, невозможности его редукции к эмпирическим представлениям*. Выражалось это понимание по-разному: как признание существования мира идей, как наличие умозрительных сущностей у чувственно воспринимаемых вещей или как апелляция к трансцендентальной субъективности. Но с другой стороны, трансцендентальному содержанию сознания противостоит чувственная (эмпирическая) достоверность его опыта. Оба условия выполняются, если сама человеческая субъективность будет мыслима как транзитивная.

Наше утверждение о реальности Смысла претендует на универсальность. Мы подчёркиваем, что тройственная структура Смысла (Единое-предназначение-место) не зависит от того, как понимается его природа. Можно понимать эту природу религиозно, тогда это будет Замысел Творца относительно твари. Смысл можно понимать как логическую категорию, как «чистое» диспозиционное отношение (связь двух объектов); его можно понимать чисто теоретически как механизм, обеспечивающий связность дифференцированного целого; его можно понимать как категорию психологии личности, т.е. «лично значимое»; его можно понимать лингвистически, как непредметное содержание высказываний; наконец его можно трактовать естественнонаучно как информационное поле, в котором пребывают все тела, — аксиоматика реальности Смысла (он просто есть!) покрывает все эти сферы и ситуации.

ОПЫТ ОБЪЕКТИВАЦИИ СМЫСЛА В НАУКЕ

Мы полагаем, что общая ситуация в гуманитарных и социальных науках ныне определяется «смысловой революцией», которая есть прямое выражение становления общества основанного на знаниях или, более привычно, информационного об-

* Сказанное не касается эмпиризма, который полагал, что ничего кроме чувственного мира не существует. «В сущности, он всегда совершал только одну ошибку: представлять себя в качестве философии» [*Деррида*, 2000, с. 227].

щества. Близкая ситуация возникает в науках о жизни и в технических науках. Соответственно те науки, которые работают с информационными и коммуникативными процессами, вынуждены полагать смысл [сообщения] как *реальность sui generis*, которую можно измерять, транслировать, накапливать и т.д. Главный эмпирический факт, с которым вынуждены работать указанные науки, состоит в существовании *целостных* (операционально замкнутых) систем, которые устойчиво воспроизводят себя во времени. Понятия круговой причинности, организационной замкнутости, управления, системной целостности и др. — это те объективные зависимости, которые в целом отсылают к идее смысла. Если «организация представляет собой круговую организацию, обеспечивающую производство или сохранение компонентов, специфицирующих её таким образом, что продуктом их функционирования оказывается сама та организация, которая их производит» [Maturana, 1996, с.130], то это и будет свидетельствовать, что она работает «со смыслом». Система работает «со смыслом», когда озабоченная своим самохранением, она из множества альтернатив выбирает ту, которая соответствует этой цели. Так обстоит дело в теории живых систем. В социо-гуманитарном познании положение близкое. Положения теории коммуникации, теории связи, семиотики и лингвистики и далее вся интерпретационная методология становятся общим достоянием социо-гуманитарного познания и приводят, по словам Н. Лумана, к «смысловой революции парадигмы теории общества» [Луман, 2004, с. 63]. В теории культуры смысл также трактуется как то единственное понятие, которые позволяет собрать воедино пёстрый и разнородный материал этой науки [Пилипенко, Яковенко, 1998]. Принятая в антропологии идея «интерпретации культур» образно представляет культуру как сотканную самим человеком «паутину смыслов» [Гирц (1973), 2004. с.11]*, в которой он сам же часто и запутывается.

* В свою очередь К. Гирц ссылается на «понимающую социологию» Макса Вебера.

Если социальная теория (в лице Н. Лумана) заимствует смысловую парадигму из естественнонаучной методологии (системный, кибернетический и информационные подходы в естествознании), то гуманитарные науки (теория культуры — в том числе) в целом используют теоретический опыт лингвистики (Ю.М. Лотман, Р.Барт, К.Гирц, Л.Уайт и др.). Именно феномен языка, как он трактуется в структурной лингвистике, стал порождающей матрицей для понимания логики смысла в культуре. Заслуга Ф. де Соссюра [(1915) 1998] состоит в том, что он обратил внимание на то, что любой знак обретает смысл (значение) лишь в системе различий от других знаков. Сам по себе знак значения не имеет. Таким образом, возникает понимание того, что операция различения порождает смысл. Обнаружилось, что операция различения является абсолютно необходимым условием существования любой системы. Система — это то, что отличает себя от окружающей среды.

В этой ситуации классическое понятие формы (от которого идёт понятие информации) может быть интерпретировано в конструктивном плане как сеть или система различий. «Согласно этому понятию, формы теперь следует рассматривать уже не как (более или менее красивые) фигуры, а как пограничные линии, как маркировки некоторой дифференциации...» [Луман, 2004, с. 63]. Прежде всего, форма — это *граница* между двумя сторонами: внутренней и внешней. Отсюда, Смысл — это и есть то, что различает и позволяет существовать различённому, но всегда подразумевается, что в рамках некоторого единства. Смысл обеспечивает *связное существование различному*.

Луман категорически отрицает идеальный характер смысла [Луман, 2004, с. 45], считает смысл продуктом сети коммуникаций, направленных на собственное воспроизводство (т.е. на целостность) или различие (акт коммуникации), несущее различие (порождающее коммуникацию). Признаем, что отказ рассматривать форму как наполненную *мысленным* содержанием имеет веские основания. Может ли кто-нибудь утверждать, что развитие человечества определяется разумным

планом? Как можно уловить иррациональную линию поведения рынка или власти? Луман и пытается разрешить эти проблемы, апеллируя к логике смысла, т.е. порядку, обусловленному серией дифференциаций*.

Примем существенность задачи. Можно ли по внешнему образу, т.е. никак не апеллируя к внутреннему плану действия (к сознанию), установить, что данное существо действует по смыслу? Луман (и не он один) полагает, что это возможно, и свидетельством смыслового порядка действия является факт порождения коммуникаций из коммуникаций, различия из различия (повторный вход в прежде установленное различие). Мы действительно заключаем об осмысленности поведения внешнего «объекта», руководствуясь подобными критериями. Однако никакой элиминации сознания как абсолютной предпосылки данного заключения не происходит. Сознание в этом случае концентрируется на полюсе наблюдателя. Так, компьютер действует по смыслу, сам не являясь разумным существом, но заключение, что компьютер работает именно так, может сделать только разумный наблюдатель.

В современной культуре (и в социальной системе) возникла ситуация тотального отчуждения смысла и формы культуры от субъекта и субъективности. Никто не будет отрицать, что государственные институты или массмедиа функционируют по смыслу, как «разумные существа», изощённо заботясь о собственном воспроизводстве. Этот смысл отчётливо просматривается в том, что целью системы становится собственное воспроизводство (автопойэзис), или порождение операций из собственных операций. Однако описать эту ситуацию, как смысловую, может только наблюдатель, наделённый сознанием, именно сознание обладает кодом, позволяющим улавливать смысл происходящего.

* См. его работу «Дифференциация» (1997) М., 2006. Независимо от него Ж. Бодрийяр, показывает, что стихия современного рынка определяется знаковой логикой различения. (См. «К критике политической экономики знака» (1972). — М., 2003).

Таким образом, с собственно научных культурологических позиций смысл проявляется как интересубъективный механизм обеспечения целостности культуры. Ориентация на смысл (на дифференцированную целостность) является фундаментальным способом сохранения и развития культуры.

ВОПРОС О СМЫСЛЕ

Новизна или даже революционность смыслового поворота в философии и науке относительна. Сам смысловой поворот состоит в подходе, который избирает в качестве образцового бытия язык, в котором имеет место явное феноменологическое различие на мышление и речь, означаемое и означающее, на знак и его значение, на символ и его понимание. Конечно, это различие не новость для философии. Оглядываясь назад в историю философской мысли и задавая вопрос, как это различие схватывалось ранее, мы замечаем, что с этого различия (как скрытого вопроса о Смысле) философия собственно и началась. Философия начиналась как опыт различения (проблематизации) Единого и многого. *Единое* Парменида — первый в истории европейской философии образ Смысла как реальности (и даже не особого рода, а высшей и единственной). Вся дальнейшую историю европейской философии можно представить как спуск мысли с той радикальной высоты, на которую её вознёс Парменид. Это спуск легко представить как *опыт обоснования реальности многого**. Апория Единого и многого — энер-

* Европейскую философию можно представить «некоторым комментарием к Платону» (Уайтхед), или «бесконечной попыткой его ниспровержения» (М. Фуко), но следует иметь в виду, что сам платонизм есть уже вторая ступень спуска с парменидовской вершины. «Только тогда, когда в „Государстве“ Платон выдвинул концепцию идеи идей, от которой, как можно полагать, неким неясным образом производны все прочие идеи, он определенно стал отцом философии потустороннего на Западе, — хотя Парменид, без сомнения, был ее *Urgroßvater*'ом [прадедом]. Отсюда, без всякого сомнения, берет начало то историческое влияние, которое оказал Платон; понятие предельно «иногое» и невы-

гетический источник, которым философская мысль Запада питается до сих пор, но уже почти исчерпавший себя в эмпиризме её нынешнего состояния.

С онтологической стороны, Смысл — отношение, которое энергично связует многое с Единым, часть с целым. Но одновременно, он есть само Единое, которое полагает многое. В логике отношений (в отличие от логики предикатов) неизбежно появление специфической двойственности именованя, когда именуемый предмет существует и сам по себе, но не мыслим, а если мыслим, но исключительно в отношении к своему иному. Простой пример: пусть есть некто, именуемый «отец». Отец как понятие и имя не существует вне отношения к сыну, но вместе с тем он есть отдельно сущее, хотя и не мыслимое как «отец». Гегель вполне отдал должное этой диалектике, во многих местах своей «Феноменологии духа» фиксируя (приведём как пример): «я» есть содержание соотношения и само соотношение» [ФД, с. 93]. Точно такая же диалектика характерна для Единого: оно есть содержание отношения к своему иному и само это отношение. Единое вне своего отношения есть, но оно немислимо, а когда мыслимо, то уже не вполне Единое, а Всеединое. Постигая Смысл как то отношение [причастности], которое связует нас с Единым, мы именуем Единое — истинно сущим. Только в меру своего постижения, а значит в меру данности своему иному (многому), как дарующее ему Смысл, Единое мыслимо как Истина (см. ч. 2).

Но *Единое* Парменида — не то же самое, что имеют в виду современные философия и науки, говоря о Смысле. *Единое* становится *Смыслом*, в момент порождения многого, смыслом чего оно *становится*. В этом ключе смысл есть само отношение, которое связует Единое со многим, Абсолютное с относительным, Целое с частью, систему и элемент. Смысл определяет место (уместность) сущего в мире и его

разимого «Единого», Абсолюта неоплатоников, у этих философов (как и у многих их последователей, средневековых и современных, евреев, мусульман и христиан) совершенно определенно происходило из истолкования платоновской „идеи блага“» [Лавджой (1936), 2003, с. 43].

предназначение в нем. «Смысл возникает в сети различений, продуктом которых он сам же и становится».

В истории европейской философии смысл получает собственное имя в виде *Логоса* Гераклита. Можно было бы поставить знак тождества между словами *Смысл* и *Логос*, если не принимать во внимание, что с самого начала *Логос* несёт в себе культурные особенности греческого мышления. С самого начала и именно у Гераклита *Логос* рассматривается в специфически греческом телеологическом наклонении. С.Н.Трубецкой, прослеживая историю учения о Логосе, отмечает, что будучи метафизичной по содержанию, эта идея с самого начала «соединилась с практическим интересом самого глубокого нравственного значения», и подразумевала «скрытую цель человеческого бытия» <...> «молчаливое признание того, что это бытие имеет положительный смысл и цель для меня и для других, — цель, достойную желаний» [Трубецкой, 2000, с. 11]. Мы обращаем внимание на отмеченный телеологический характер трактовки *Логоса*. Этот телеологический характер не позволяет целиком отождествить греческий Логос со Смыслом в последующей эволюции этого понятия.

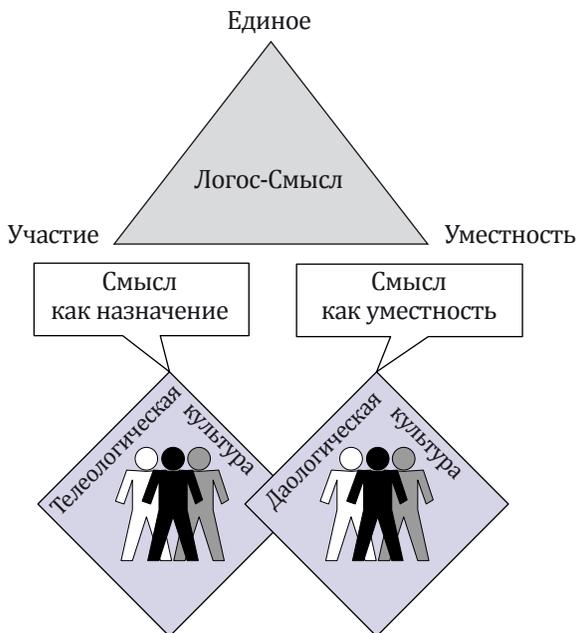
Выше, в связи с работой Т.П.Григорьевой «Дао и логос (встреча культур)», обсуждался вопрос, в каком мере оправдано закрепить имя и понятие *Логоса* только за западной философией и культурой. Мы обратили внимание на то, что сама автор трактует греческий *Логос* телеологично (что совершенно правильно). Между тем, и сегодня мы понимаем это вполне отчётливо, главное в идее *Логоса* — это связь между смыслом, мыслью и словом. Для трактовки особенностей культур это означает, что любая культура, поскольку она *фундирована своим языком*, носит логосный характер. В любой культуре мыслящий может «коснуться смысла и сказать». Восточная философия и культура в такой же степени носит логосный характер, как и западная. Если мы хотим найти различие между культурами мышления, то искать его надо в *наклонениях* Логоса=Смысла. И эти «наклонности» Западной и Восточной культуры не составляют никакого секрета. Западная культура в целом *телео-логична*, восточная —

дао-логична. Но устанавливая это фундаментальное культурное различие, мы должны допустить, что сама структура Логоса даёт возможность разных склонений. Наша основная метафизическая гипотеза состоит в том, что смысл имеет бинарную структуру (две стороны) или триарную, если иметь в виду единство (связь) сторон. С одной стороны Смысл задаёт сущему способ участия (назначение, цель) в структуре целого, с другой — его место или, процессуально, — уместность. Обе стороны необходимы для бытия сущего, обеспечивая отношения его причастности к Единому (Абсолютному, Целому, Миру и др.). Легко видеть, что среди возможных различий между культурами, главным будем то, с какой стороны данная подходит к Смыслу. Этот подход будет самым непосредственным образом выражаться в особенностях культуры мышления или в том, с какой стороны мысль данной культуры (философия) склонна касаться Смысла.



В самом общем онтологическом понимании Смысл есть ***инстанция Целого***, которой *причастно* всё сущее. Причастность предполагает, с одной стороны, способ участия (назначение, цель, функцию), с другой — сущему должно быть отведено положенное ему место (в пространстве, времени и возможности).

Мысль в своей непосредственной данности есть переживание смысла как своего содержания. Мысль в обязательном порядке касается обеих сторон Смысла, но именно в *разном порядке*. Если в порядке от участия к уместности, то это и будет телеологическое мышление. Если в порядке от уместности к участию, то это будет мышление *даологическое*.



Заметим, что почти во всех выражениях, в которых фигурирует слово *смысл*, оно наиболее легко заменяется и конкретизируется словом *место*. Конкретизируется потому, что упоминание *места* сразу требует указания на контекст. (Ср. «Смысл человеческого бытия» → «Место человека в Космосе», «Смысл любви» → «Место любви в жизни человека» и др.). Замещения *смысла целью* (назначением), как правило, достаточно эквивалентны, но не всегда. (Ср. «Смысл жизни» → «Цель жизни», «Смысл искусства» → «Цель искусства» и др.). Во всех случаях место полагает назначение, назначение полагает место, но всегда имеется в виду, что понимание предмета (того, о чем идёт речь) достигается путём отсылки к иерархизированной *инстанции Целого*. Поэтому «Смысл есть то, на чём держится понятность чего-либо» [Хайдеггер, БВ, с. 151].

Далее мы покажем как из диалогической или телеологической склонности мышления формируются ведущие идеи (прин-

ципы) двух типов культур. Нам представляется, что именно из этих склонностей исходят философские онтологии Востока и Запада, когда одна берёт в качестве исходного принципа ничто, пустоту и отсутствие, а другая бытие, сущее и присутствие; когда при трактовке человека одна исходит из приоритета его родового начала, а другая — из индивидуального; когда одна строит свою этику на ритуале, а другая — на идее блага и т.д.

СМЫСЛ И ПОНИМАНИЕ

В решении вопроса о соотносённости культур мы стоим на позиции онтологической герменевтики, согласно которой первичное и сущностное отношение человека к миру есть понимание. Классический философский подход, именуемый метафизикой, состоял в том, чтобы считать исходным актом отношения человека к миру чувственное восприятие. Убеждение в том, что познание *начинается* с эмпирического опыта (восприятие — акт такого опыта), хотя может и не сводиться к нему, сопровождало всю историю метафизики вплоть до Гуссерля. Даже философская критика достоверности восприятия стояла на той же точке зрения. «Без сомнения, — заявляет Кант, — всякое наше познание начинается с опыта... хотя отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта» [КЧР, с. 32]. Конечно, философская аналитика знала, что такое понимание, но рассматривала его только как одну из человеческих познавательных способностей. На самом деле всякое восприятие есть только выделенный и потому абстрактный момент понимания. Принцип понимания, как это после М. Хайдеггера ясно показал П. Рикёр, требует «решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии <...> что это за существо, бытие которого заключается в понимании?» [1995, с. 8, 9]. «Великая заслуга Хайдеггера состоит в том, что он показал, что эта абстракция от абсолютной конкретности пережитой жизни [т.е. восприятие. — *Авт.*], является одной из основных

предпосылку „объективности“ научного исследования, вместе с тем скрывает за собой „онтологический“ предрассудок, сопутствующий метафизике на всём протяжении её истории» [Гадамер, 1991, с. 126—127]. Добавим, что и в сознании современного учёного этот предрассудок господствует до сих пор, несмотря на достижения самой науки в области нейрофизиологии и психологии восприятия. Согласно данным самой науки, никакого чистого восприятия не существует. Восприятие встроено в понимание, а понимание — это не какой-то отдельный способ познания, но основополагающий способ существования человека, *конститутивный принцип бытия как общения*. «Трудность перехода от понимания как способа познания к пониманию как способу существования заключается в следующем: понимание, которое есть результат аналитики Dasein, является пониманием, через которое и в котором это бытие понимает себя как бытие» [Рикёр, 1995, с. 15].

Соответственно, вопрос о «что» понимания, принципиально отличается от «что» восприятия. Восприятие имеет в виду качества и то, чему они принадлежат — тела, сущности, субстанции. Понимание имеет в виду смысл сущего, т.е. то целое, которому оно принадлежит. Это означает, что понимание всегда истолковывает сущее в том или ином контексте. Психология восприятия (гештальтпсихология) показала, что вне фона или контекста никакое восприятие невозможно.

То, к чему отсылает нас понимание, есть смысл. «Смысл есть то, на чём держится понятность чего-либо» [Хайдеггер, БиВ, с. 151]. В такой же степени, в которой осмысленность своего бытия невозможно свести к знанию и познанию, в такой же — и понимание не может быть сведено к познанию чего-либо. Человек существует способом понимания, а культура — это и есть форма понимающего бытия человека. Тогда и взаимопонимание культур необходимо мыслить не как взаимное познание, но именно как способ со-существования или со-развития, как некую синергию культур.

Главным наследием метафизики является редукция понимания к понятию. Это наследие получило величайшее вопло-

щение в гегелевской философии Абсолютного Духа. В понятии, по Гегелю, проявляется вся *субстанциальная мощь*, или *тотальность*, Духа [ЭФН, 1, с. 341]. Действительно, когда речь идёт о вещах (о *чтойностях*), понимание вполне тождественно понятию. Общие имена (слова) имеют в виду умопостигаемые понятия, как правило, имеющие к тому же (обозначающие) эмпирические референты. Но Гегель вообще упускает из вида главную сферу понимания, которой является межличностное общение. Наше понимание Другого, имеет в виду нечто принципиально более конкретное, чем понятия и, собственно говоря, прямого отношения к понятию не имеющее. В той же логике, в которой Гегель определяет понятие как *«истину бытия и сущности»* [ЭФН, 1, с. 338], можно сказать, что межличностное понимание, то понимание, которое конституирует общение, есть *истина* понятия.

Понимание предполагает познание и понятия как его форму, но не сводится к нему и даже не начинается с него. По сути, и в своей чистой форме понимание есть *откровение смысла*. Хотя это слово может показаться взятым из чуждого контекста, но именно оно характеризует существо *чистого понимания*. Откровение буквально означает простое: открытость Иного и открытость себя ему. Задумываясь над тем, какой акт действительно является первым в жизни человеческого существа, мы найдём, что таковым является акт обнаружения себя в бытии в форме *Аз есмь* (В терминологии Хайдеггера это *Dasein*). Восприятие не может состояться, если оно не истолковывается как *моё*, т.е. если оно не оседает в виде опыта на это первичное откровение.

Из сказанного может стать понятным, почему Хайдеггер столь настойчиво пытается вернуть нас к онтологическому истолкованию истины как несокрытости (*ἀλήθεια* «алетейи»). В этом случае нам открывается, что истина ведёт нас не только и не столько к сущности предмета (к его понятию), но к смыслу его бытия. Истина открывает не только то, что предмет *есть*, но чем он *должен быть* согласно своему предназначению. Истина понимания проводит ясное различие между сущностью предмета (что он есть) и его смыслом (чем он может и должен быть

в перспективе своих возможностей). Отсюда неизбежен вопрос, в какой мере предмет соответствует своему предназначению. Это и есть вопрос об истине.

В свете онтологической герменевтики вопрос об истине становится вопросом соответствия предмета смыслу его бытия. Вынося за скобки гносеологические предрассудки Гегеля, а значит, преодолевая его метафизику понятий, можно почти буквально использовать его формулы. Там где Гегель определяет истину как меру соответствия предмета своему понятию, мы должны будем сказать «смыслу». «Об этом-то более глубоком смысле истины идёт речь, когда говорят об истинном государстве или об истинном произведении искусства. Эти предметы истинны, когда они суть то, чем они должны быть, т.е. когда их реальность соответствует их понятию» [Гегель, ЭФН, 1, с. 401], а мы бы сказали «...их предназначению». Но мера соответствия предмета своему понятию никоим образом не касается самого предмета, это вопрос осмысляющего взгляда на предмет со стороны человека, причём «взгляда» непременно высказанного в слове и суждении. Вот почему следует сохранить установленное ещё Аристотелем: место истины в выражающем мысль суждении.

Смысл не является метафизической категорией. Он есть непосредственная (но, конечно, не эмпирическая) данность. Так, Смысл — *непосредственно данное* в понимании мысли Другого, в том что имеет в виду его слово и речь. Речь (логос) «изымает сущее из его потаённости и даёт увидеть как непотаенное», т.е. с пониманием смысла сущего [Хайдеггер, БиВ, с. 33]. Выразим сложность непосредственной данности смысла той коллизией, которая возникает при выражении мысли в слове или более принципиально — замысла в творении. (Выражение мысли в слове — всегда творческий акт). Творение никогда не совпадает с замыслом, слово никогда полностью не открывает другому то, что оно имеет в виду. Именно поэтому вопрос о соответствии творения (результата) замыслу всегда сопровождает человека в форме вопроса об истине. И хотя «никто не в состоянии достигнуть её надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу» [Аристотель. Метафизика, 993b].

ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СМЫСЛА

Нельзя обойти вопроса о том, насколько возможно и возможно ли вообще приписывать смысл бытию неодушевлённого тела. Не является ли смысл достоянием одного только человека? Решение этого вопроса требует известной тонкости, которую и демонстрирует М. Хайдеггер. «Смысл есть экзистенциал присутствия» [БиВ, с. 151], но только при условии разомкнутости присутствия (*Dasein*) на иное сущее, которое «может словно наезжать на его бытие». Само по себе «неприсутствиеразмерно сущее <...> надо понимать как *внесмысленное*, смысла вообще по сути лишённое» [Там же. с. 152]. Иными словами, только человек может придавать смысл (осмыслять) иные сущие. <...> Только надо иметь в виду, что именно в этом состоит онтологическая миссия человека. Человек должен отвечать на зов бытия. Потому забота есть основной экзистенциал присутствия.

Позиция Хайдеггера, как до него Гуссерля и Гегеля, восходит к Аристотелю*, который сформулировал важнейший методологический принцип понимания низшего в свете высшего. Этот принцип выражает главное в телеологическом понимании мира: цель становления определяет смысл становящегося. «Высшее ключ к пониманию низшего» (Гегель), «то, что первее по природе, показывает себя в последнюю очередь» (Аристотель). В свете этой позиции не удивительно, что только человеку, «венцу природы», дана способность раскрывать потаённые возможности иных сущих, выводить их в несокрытость (инстинктовать). Можно сказать, что у «неприсутствиеразмерно сущих» смысл их бытия не развёрнут до своей полноты, но существует в редуцированной форме функции и значения.

Смысл — экзистенциал, а не категория. «Экзистенциалы и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличность в широчайшем смысле)» [Там же. с. 45].

* Все эти мыслители академически становились в рамках учения Аристотеля.

Хайдеггер никак не поясняет, с чем связана указанная способность человека иметь смысл и придавать его иным сущим. Он исходит из фактичности этого обстоятельства. В этой связи стоит обратить внимание на психологическую и психиатрическую трактовку смысла [Леонтьев, 2003]. Эта трактовка базируется на следующем факте: всё, что делает человек имеет для него личный смысл, который оппозиционирует объективности значения высказываний, поступков и прочих продуктов деятельности.

На этой же позиции стоят смыслоориентированные направления в психологии и психиатрии: дазайнанизм Л. Бинсвангера и М. Босса, логотерапия В. Франкла, экзистенциальный анализ А. Маслоу и др. Человек всегда находится в поисках смысла и всегда страдает, если его не находит или теряет. Есть все основания считать это психиатрическим фактом [Франкл, 1990]. Из всей теории и практики логотерапии В. Франкла можно сделать общий вывод о том, что смысл находится в творческом отношении к жизни или просто в творчестве.

Если всё же поставить предельный вопрос об онтологических условиях возможности такого положения вещей, что только человек знает, что есть смысл и способен осмысливать иные сущие, то ответ может быть только один: мир предназначен для человека, он обустроен так, чтобы в итоге появилось вот это осмысляющее его существо. На сегодняшний день это уже не религиозный догмат, то постулат современной космологии, известный как антропологический принцип.

СМЫСЛ БЫТИЯ В СВЕТЕ ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕГО ПРИНЦИПА ТОЖДЕСТВА БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ

Как получилось, что «На почве греческих подходов к интерпретации бытия сложилась догма, не только объявляющая вопрос о смысле бытия излишним, но даже прямо санкционирующая опущение этого вопроса» [Хайдеггер, «Бытие и время», с. 2]?

Как ни странно, но труд Хайдеггера, специально предпринятый, чтобы вывести бытие из забвения, не даёт ответа на этот вопрос. В предельно им обострённой задаче о необходимости продумать смысл бытия, мы не находим ответа, где коренится причина того, что вопрос о бытии был предан забвению. Хайдеггер просто фиксирует факт истории философской мысли, что она уклонилась от того смысла, который полагала изначально.

Впрочем, у Хайдеггера мы находим освещение сути того расхождения в понимании бытия, которое разделяет Парменида и последующую метафизику. Если, как утверждает Хайдеггер, Парменид полагал тождество ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) как сопринадлежность бытия и мышления, то «напротив, тождество, помысленное позднее в метафизике, предстаёт как черта бытия» [Хайдеггер. «Закон тождества», с. 14]. В метафизике закон тождества ($A=A$) разрывает сопринадлежность бытия и мышления и приписывает самотождественность сущему как таковому. И это при том, что метафизика всё же остаётся на позиции познаваемости (мыслимости) сущего, а потому продолжает линию Парменида.

Как возникло указанное расхождение? Нельзя ли увидеть причину «забвения бытия» в недостатке самой постановки вопроса о нем и именно у того, кому принадлежит заслуга формулировки основания всей европейской рациональности — принципа единства бытия и мышления ($\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\sigma\epsilon\upsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) — у самого Парменида.

Мы полагаем, что опасность такого понимания и прочтения Парменида лежит в форме исходного вопроса «Что есть бытие?». Как только вопрос о бытии задаётся в этой форме, он сразу же провозирует отрыв бытия от мышления, соблазняет возможностью помыслить бытие как некую чуждость (отдельную сущность)*.

* Опасность, которую влечет за собой вопрос «Что есть...», поскольку он относится к сфере онтологии, первоначально была замечена в аналитике человеческого бытия (в философской антропологии). Кантовский вопрос «Что есть человек», самой постановкой уравнивает человека с вещью (чуждостью). Экзистенциальный взгляд на человека требует ставить вопрос иначе: «Что значит быть человеком?». Соответственно: «Человек это всегда усилие быть», или совсем просто — проект самого себя.

Мало того, этот вопрос вообще разрывает причастность существ друг другу, полагает возможность мыслить сущее как само-достаточное. Полагание смысла бытия сущего исключает такое замыкание бытия в себе, ибо смысл это связующее отношение, отношение причастности или сопринадлежности.

Судя по «Бытию и времени», сам Хайдеггер не видит разницы между вопросом о смысле бытия и тем, «что есть бытие». И в этом собственное противоречие его позиции, об истоках которого ниже.

Мы не знаем, насколько доставшиеся нам фрагменты мысли Парменида выражают полноту его позиции. Но эта неполнота никак не влияет на понимание главного: он установил, что мыслимость есть критерий не только наличного, но и всякого возможного сущего. И на плацдарме этого критерия смогла развернуться вся мощь европейской науки и техники. Но именно эта позиция искажается вопросом «Что есть бытие?» Критерий мыслимости бытия действителен лишь постольку, поскольку он полагает: *Бытие имеет Смысл*. Только потому, что *Бытие имеет Смысл*, оно и устанавливает свою сопринадлежность мышлению, т.е. может быть помыслено. Как говорит Хайдеггер: «Бытие манифестирует себя как мысль».

Не останавливаясь на этом, отметим известное [Зизау-лос, 2006; Яннарас, 2005]. Весь язык Хайдеггера в его размышлениях о бытии (и особенно ярко в метафорах) кричит о субъектности бытия, свидетельствует о том, что бытие мыслимо лишь постольку, поскольку само является проявлением Кто-бытия или Личности. Его же рефлексивная позиция конституирована безличным *Присутствием*, которое не позволяет осознать значимую разницу между вопросами «Что есть бытие?» и «Какое Смысл бытия?»

Именно потому, что вопрос о бытии не был развёрнут в сторону мыслящей личности, возникло специфическое явление европейского нигилизма. Этот нигилизм есть уродливое порождение неосмыслившей себя метафизики, которая не смогла адекватным образом помыслить неизбежно появляющееся в горизонте чтойной трактовки бытия идеи и категории *ничто*.

Бытие, только акцидентально связанное со Смыслом, порождает идею не-бытия, как *лишённого* Смысла. Лишение небытия (ничто) смысла — основная проблема, если не сказать проклятие, европейской метафизики.

Представим историю осмысления Ничто в европейской метафизике как неисполнимую попытку лишения Ничто смысла.

§ 5. БЫТИЕ И НИЧТО В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

При всей значимости *Дао* и *Телоса* как движущих принципов двух культур, не они характеризуют исходный принцип мышления развитых культур. Равно и *Смысл* не является первым в порядке рефлексивного мышления. Первым актом мышления является полагание *Абсолюта*, и только вторым — *Смысла*. Смысл «манифестирует себя как мысль», имея в качестве своего начала Абсолютное. С понимания Абсолютного как бытия начинается европейская «философия в настоящем смысле слова» [Гегель, ЭФН, I, с. 219]; понимание Абсолютного как ничто в целом характеризует направленность мысли Востока. Само же Абсолютное находится «по ту сторону» различения бытия и ничто, для него «бытие и ничто суть одно и то же» [Там же, с. 222]. Но это «не одно и то же» для культуры мысли. Принимая тот или иной способ самоописания, либо в категориях бытия (присутствия), либо в символике ничто (отсутствия), культура предопределяет свой путь.

В разделе, посвящённом специфике мышления Востока и Запада, мы в основном коснулись тех его особенностей, которые фиксируются данными позитивных наук (лингвистики, психологии, формальной логики и антропологии). Эта специфика

обнаруживает себя в доминировании сторон серии оппозиций: аналитическое-аналоговое, симультанное-сукцессивное, группировки-сериации, образ-схема, свойства-отношения. В этом параграфе речь пойдёт о метафизическом различении мышления этих культур.

Трактовка философий Востока и Запада как, соответственно, метафизики отсутствия (ничто) и метафизики присутствия (бытия) является общепринятой*. Мы предлагаем рассматривать это различие в контексте двойственной структуры Смысла. Анализу подлежит метафизическая связь бытия с телосом и ничто с дао.

Нам потребуется одно терминологическое и понятийное уточнение. Как в западной, так и восточной литературе нет отчётливого различения *ничто* и *небытия*. Восточная мысль, говоря о *ничто*, имеет в виду отсутствие (пустоту), ни-чтойность или не-предметность. Именно «Пустота, неотличимая от предельной полноты бытия, предстаёт прообразом высшей целостности, верховного единства мира» [Малявин, 2000, с. 42]. Мы полагаем корректным следующее различие: *Ничто* коррелятивно пространству («дырка бублика»). *Небытие* — коррелятивно времени, оно характеризует отсутствие во времени и как таковое оно вообще немислимо, запредельно мышлению. Небытие — «иное чем бытие» = Абсолютное [См. Schrag, 2002]. Мы полагаем, что отсутствие ясного различения ничто и небытия путает как восточную, так и западную философию. Только в XX в. появились мыслители (в первую очередь, М. Хайдеггер), которые попытались уловить это различие путём «стирания» или «перечёркивания» категории бытия. Пометим в предварительном плане, что главное затруднение западной философии состояло в том, что бытие трактовалось как имение: «быть — означает иметь свойства». Проблема разрешается, если бытие последова-

* При наличии позиции, отрицающей правомерность использования понятия метафизика для характеристики восточной философии. Так, Чжун-ин Чжэн, профессор Гавайского университета (г. Маноа), полагает, что «китайская метафизика не-метафизична» [Chung-ying Cheng, 1991].

тельно будет пониматься как отношение: «Быть — означает относиться». Отношение — это та категория, которая смыкает западную и восточную трактовку смысла. Поскольку отношение в буквальном смысле есть *ни-что*.

ПОНЯТИЕ НИЧТО В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие «ничто» в западной философии имеет двоякое прочтение. Согласно классической традиции, ничто преимущественно полагается как отрицание бытия, как его противоположность, и отсюда допущение, что его онтологическое существование является явной логической ошибкой и источником заблуждений. Согласно другой традиции, ярко обозначившей своё существование только в XX в. в русле исторического прочтения философии и пересмотра традиции, ничто понимается как онтологически исходное различие, предшествующее всякому сущностному полаганию.

Опираясь на дошедшие до нашего времени доксикографические свидетельства, можно утверждать, что понятие *ничто* (τὸ μὴ ἔόν, τὸ μηδέν) впервые ввёл в древнегреческую философию Парменид (расцвет ок. 504—501 гг. до Р.Х.). Тем самым он установил отчётливую границу, знаменующую переход античной философии на новую понятийную глубину. Этот переход стал возможен благодаря осознанию философией собственных последних оснований: ведь даже понятия, содержание которых позволяет увидеть в них предшественников понятия *ничто* (таково, например, понятие беспредельного у Анаксимандра и пифагорейцев) [Об этом ср.: *Доброхотов*, 1980, с. 7—9], всё же не достигают соответствующей степени всеобщности. При этом важно отметить, что формулирование понятия *ничто* в древнегреческой философии совпадает с отрицанием существования ничто и началом рационального самообоснования философии, построенного на этом отрицании. Начиная с Парменида, философия неизменно возводит свои основания к понятию бытия, которое прямо

противоположно ничто: поскольку ничто не существует и не может существовать по самому своему понятию, то существует только бытие (ср. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, DK 28 В 6, 1—2) — единое, всегда совершённое, неизменное (свойства, так же вытекающие из самого понятия бытия, как и его существование).

Таким образом, не впадая в противоречие с собой, мысль может исходить только из понятия бытия, и только бытие она и может непротиворечиво мыслить. Более того, связь между мыслью и бытием становится у Парменида неразрывной: быть, означает, собственно, мыслить — бытие есть всецело мышление, а мышление есть всецело бытие (ср. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, DK 28 В 3). Субъектом бытия и, соответственно, мышления у Парменида, по всей видимости, выступает сущее (τὸ εἶναι) как единство, исключающее любую множественность*. Понятие бытия, в трактовке Парменида, не может не заключать в себе понятия мышления. Только благодаря опоре на так интерпретируемое понятие бытия становится возможным рациональное самообоснование мысли, что равнозначно познанию истины (понятие, также восходящее к Пармениду), предполагающему «совпадение» мышления и бытия.

Указанное совпадение служит рациональному обоснованию философии как формы знания, притязавшей на истину. Если допустить первичность ничто, а не бытия, и если бытие не есть в то же время мышление, то никакое рациональное познание, притязавшее на истину, невозможно: бытие, изначально не являющееся мышлением, сделало бы мысль чем-то непреодолимо «внешним» по отношению к немыслящему, а потому и принципиально непостижимому, бытию, что заранее исключило бы возможность познания истины («совпадения» мысли и её предмета).

* Как известно, существуют и другие интерпретации этого места (основные из них приведены в кн.: *Доброхотов*, цит. соч., с. 32—34). Однако почти общепринятое (и принятое здесь) толкование подтверждается не только смыслом парменидовской поэмы в целом и всей античной традицией её интерпретации, но и ближайшим философским контекстом, прежде всего, учением Зенона, доказывавшего единство сущего «от обратного» — из невозможности мыслить множественность и изменение.

Но уже в древности недооценка фундаментальности парменидовских понятий бытия и ничто заставляла некоторых философов полагать, что невозможность мыслить ничто вовсе не является абсолютной. Это убеждение не в последнюю очередь служило им основанием для опровержения учения самого Парменида. По крайней мере, в этом направлении движется рассуждение Горгия в его произведении «О не-сущем, или о природе». Рассуждение Горгия строится из трёх частей: 1) ничего не существует (οὐδὲν ἔστιν; букв. «есть ничто»); 2) даже если существует, оно непознаваемо для человека; 3) даже если познаваемо, о нём нельзя сообщить другому*. По уровню и даже ходу аргументации** с Горгием схож Демокрит, называвший, по сообщению Аристотеля [*Met.* 985b 6—7], «полное и плотное — сущим, а пустое и разрежённое — не-сущим» (= ничто, τὸ μὴ ὄν), очевидно, считая, что понятие ничто стоит в одном ряду с прочими понятиями и допускает соответствующее обращение. отождествляя бытие с «плотностью», а не с мышлением, он последовательно заключает, что истины не существует (οὐδὲν εἶναι ἀληθές), или же она «нам неведома» [ἄδηλον, *Met.* 1009b 11—12]. В схожем направлении — отождествления сущего с телесным и прорастающей из этого субъективизации понятия истины — позже пойдут и стоики.

Но даже частичный отказ Демокрита от понятийной строгости Парменида приводит к явному противоречию, когда нечто одновременно оказывается чем-то существующим (это противоречие отмечает и сам Аристотель), а радикальная позиция Горгия — к уничтожению самой возможности познания. Однако нельзя не заметить, что горгиевский скептицизм или, вернее, нигилизм, как бы доказывая от обратного правоту Парменида, обнаруживает в себе внутреннее противоречие или «перформативный парадокс», которым воспользовались для обоснования возможности познания истины Климент Александрийский

* Ср. Секст Эмпирик, *Против учёных* VIII, 65—87 [*Секст Эмпирик*, 1976, I, с. 73—77].

** Последнее наблюдение принадлежит Олофу Гигону [Ср.: *Gigon*, 1936. — № 2 (vol. 71). S. 207].

[ср. *Строматы* VIII 5; 15, 2—16, 1], Августин [*De libero arbitrio*] и Декарт. Ведь говоря о невозможности передачи знания о существующем кому-либо другому, Горгий тем самым не просто признаёт этого другого в качестве существующего, но и сообщает ему об этом (вариант перформативного противоречия можно найти и у Демокрита: отрицая существование истины, он, тем не менее, учит о том, что представляет собой действительность, то есть, фактически притязает на истину). Рецепция Горгием и Демокритом парменидовского понятия ничто явственно демонстрирует, что путь рационального, понятийного опровержения Парменида и выстраивание рациональной же оппозиции парменидовской форме философии неизбежно ведут к непреодолимым противоречиям, а в пределе — даже к саморазрушению рационального знания как такового. Также заслуживает внимания то обстоятельство, что, несмотря на свою оппозицию Пармениду, ни Горгий, ни Демокрит не внесли существенного вклада в разработку понятия ничто: фактически так и не сумев предложить обоснованной альтернативы парменидовской трактовке этого понятия, они использовали его инструментальным образом — для «переворачивания» учения Парменида («сущее не существует» либо же «ничто существует»), не предпринимая попыток дальнейшего, более углублённого осмысления самого понятия. Возможно, это свидетельствует о том, что для древнегреческой философии, даже в лице противоположных друг другу мыслителей, понятие ничто не представлялось сколько-нибудь плодотворным, а служило, выражаясь словами Канта, своего рода «граничным», «демаркационным» понятием (*Grenzbegriff*), имеющим чисто негативное употребление*.

В то же время, даже истолкованные в соответствии с учением Парменида, понятия *бытия* и *ничто* при ближайшем рассмотрении также таили в себе ряд трудноразрешимых проблем, основной из которых была проблема тождества бытия и мышления, когда оба члена тождества не только составляют одно, но и очевидным образом отличаются друг от друга, тем самым внося эле-

* Ср. *Критика чистого разума* В 310—311 о понятии ноумена [Кант, 2006, 1, с. 408—409].

мент отрицания в само понятие *бытия*. Мыслителем, сумевшим не только понять и оценить фундаментальный характер учения Парменида, но и попытавшимся разрешить связанные с этим учением затруднения, был Платон. В диалоге «Софист» он соглашается с Парменидом в том, что бытие сущего (собственно, «всецело сущего», τὸ παντελῶς ὄν) с необходимостью должно иметь в себе жизнь и мышление [ср. *Софист*, 248e, 6—249a, 2], иначе его бытие не будет бытием в полной мере. Однако содержание понятия бытия не тождественно содержанию понятий *жизнь* и *мышление*: в свою очередь, отождествляя их, мы вносим в понятие единого сущего разделения и отрицания, несовместимые с простым единством. Для разрешения этого противоречия Платон разворачивает доказательство того, что «небытие (= ничто, τὸ μὴ ὄν) в каком-либо отношении существует» [241d, 5—6]. Это относительное небытие, как известно, оказывается у Платона «иным» (τὸ ἕτερον, ἄλλτερον), началом всякого различия, без которого сущее невозможно, ведь оно должно, по меньшей мере, отличаться от ничто (в то же время положение Парменида о несуществовании абсолютного ничто Платоном принимается безоговорочно, [ср. 258e, 6—7]). При этом необычность существования ничто даже в форме «иноного» сохраняется: имея единую природу, оно как бы «раздроблено», и его наименование всякий раз зависит от сущего, с которым оно соотнесено (такое, например, «не-красивое», включающее в себя всё остальное кроме красивого) (257cd) [Об этом ср. также: *Stenzel*, 1961. S. 74].

Оставаясь единым, сущее Парменида становится у Платона ещё и целым (ὅλον), охватывающим собой множество дифференцированных и вместе с тем взаимосвязанных моментов (245a, 1—3), то есть «всех эйдосов» (ср. πάντων τῶν εἰδῶν, 254c, 2), в которых оно мыслит само себя. Такое понимание единого сущего как мыслящего «мира идей» подтверждается и другим поздним диалогом Платона — «Тимеем», в котором вводится представление о «первообразе» (παραδείγμα) видимого космоса как об умопостигаемом живом существе, которое «вмещает в себе все умопостигаемые живые существа (τὰ νοητὰ ζῶα)» как свои части [*Тимей*, 30c, 7—8].

В «Тимее» же содержится ещё одна трактовка понятия ничто — в форме понятия материи, «тёмного и трудного для понимания вида (εἶδος)» [*Тимей*, 49а, 3—4], для которого Платон не даёт постоянного термина*. Прямо не обозначая этот принцип как «ничто»**, Платон, тем не менее, характеризует его исключительно в отрицательных выражениях — как «никогда и никоим образом не усваивающий никакой формы» (μορφῆν οὐδεμίαν ποτέ [...] εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς, 50с, 1—2). Согласно Платону, он принимает «отпечатки» (ἀφομοιώματα, ср. ἐκκαταεῖον 50с, 1) всех эйдосов, сам будучи лишён какого-либо эйдоса (ср. ἐκτὸς εἰδῶν) (51а, 1—3), он есть вечное и неразрушимое вмещающее «пространство» (χώρα) для чувственно-воспринимаемых предметов [52а 8—b 1], но в отличие от них не занимает никакого места. Иначе говоря, бытие этого принципа представляет собой парадоксальное «бытие ничем». Однако, пусть и «чрезвычайно странным путём», он всё же «участвует в мыслимом (τοῦ νοητοῦ)» [51а 7—b 1], так же, как ничто «участвует в бытии» в форме инаковости. По глубокомысленному наблюдению Платона, установить существование этого неуловимого принципа, ускользающего и от мышления, и от чувственного восприятия, и видимого нами «как бы в грёзах» (52b, 3), оказывается возможно только «путём некоего незаконного умозаключения» (λογισμῶ τινὶ νόθῳ, 52b 2)***.

* Сразу отметим, что, вопреки Аристотелю [*Физика* IV, 209b, 13—16], из контекста «Тимея» никак не явствует, что Платон здесь имеет в виду материю в смысле аристотелевской ὕλη — как имманентный принцип вещи. [Об этом ср.: *Vogel*, 1949. — № 4 (2). P. 197—216 (особ. со с. 201).

** Правда, о самих материальных предметах Платон говорит как о «становящемся», а потому «никогда не существующем» (ὄν δὲ οὐδέποτε, *Тимей*, 28а, 1).

*** Согласно объяснению Т.Ю. Бородай [1988, с. 113], Аристотель понимал это «умозаключение» как «пропорцию»: «как относится медь к статуе [...], так и она [„лежащая в основе природа“ (ἡ ὑποκειμένη φύσις) = материя — М.Б.] относится к сущности, к определённому и существующему предмету (πρὸς οὐσίαν καὶ τὸ τὸδε τι καὶ τὸ ὄν)» [*Физика* 191а 8—12]; при этом следует, разумеется, учитывать отмеченную выше разницу между «восприимницей» и «пространством» Платона и понятием материи у самого Аристотеля.

Несмотря на различие между инаковостью в области идей и материей в области чувственно-воспринимаемых предметов, оба эти «вида» ничто можно возвести к задействованному при создании мировой души [*Тимей*, 35a] «иному» (τὸ ἕτερον), которое соотносено здесь как с эйдосами, так и с материальными предметами* — быть может, по той причине, что для материальных предметов, причастных одному и тому же эйдосу, именно материя служит принципом разделения и различия**. В свою очередь, за «иным» из «Тимея», по всей видимости, скрывается высший принцип всякой инаковости и всякого различения в философии Платона: это — «неопределённая двоица» (ἀόριστος δuality), о которой не раз упоминает Аристотель в пересказах «неписаной философии» своего учителя [ср., напр., *Met. A (I)*. 6, М (XIII). 7, 1081a]. Не останавливаясь подробно на вопросе об отношении этого принципа к трансцендентному принципу всего сущего (Единому = Благу), упомянем лишь о существовании весьма отличающихся друг от друга интерпретаций, касающихся отношения между ними, — от строгого дуализма до относительного дуализма с признанием безусловного онтологического первенства Единого (пожалуй, именно последняя точка зрения в наибольшей степени способна объединить в непротиворечивой интерпретации все известные данные как платоновских диалогов, так и источников по «устному учению»***).

* Подробнее об интерпретации этого места см.: Plato's Cosmology: The *Timaeus* of Plato / Translated, with a running commentary, by F.M. Cornford. — Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1997. P.59—66.

** Так, мысли об индивидуализирующей роли материи — поскольку «вид (εἶδος) неделим» и тождествен [ср. *Met. Z (VII)*. 8, 1034a 5—7] — придерживался Аристотель, исходивший, правда, из других онтологических предпосылок.

*** Среди влиятельных сторонников первой точки зрения следует в первую очередь назвать Х.И. Кремера, принадлежащего к так называемой «тюбингенской школе» платоноведения (ср. его главный труд: Krämer H.J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* — Heidelberg: Winter, 1959). Из относительно недавних работ, отстаивающих вторую точку зрения, можно назвать книгу Корнелии де Фогель: Vogel C., de. *Rethinking Plato and Platonism.* — Leiden: Brill, 1986 (особ. с.192—206; здесь же

Что касается самого принципа высшего единства, которым Платон обосновывает бытие сущего, то и он неожиданным образом также оказывается связан с проблематикой ничто, поскольку пребывает «за пределами» сущего [ср. ἐτέκεινα τῆς οὐσίας, *Государство*, 509b, 9], то есть, строго говоря, не существует. Об этом Платон не только прямо говорит в «Государстве». В «Пармениде», даже если считать его вторую часть чисто логическим упражнением (хотя были и есть основания интерпретировать её и в онтологическом смысле), ясно демонстрируется, что, взятое само по себе, понятие единого исключает его «участие» в бытии [*Парменид* 141e]. В свою очередь, как только в это понятие вводится первое и наиболее принципиальное «различие» — бытие, понятие единого сразу же [ср. τὸ ἐξαιφνης, 156c — 157a] обнаруживает в себе по меньшей мере все основные диалектические понятия [142b и далее], сближаясь по своему содержанию с понятием «всецело сущего» из «Софиста». Возможность перехода от «сверх-бытийного» Единого к «сущему единому» показывает, что Единое, находясь, подобно абсолютному ничто, за границами бытия, не только не совпадает с ничто, но и в известном смысле противоположно ему (естественно, в приложении к тому, что «выходит за пределы бытия», слова «совпадение» и «противоположность» приобретают крайне неопределённый смысл): если понятие абсолютного ничто является граничным и не имеет никакого позитивного наполнения, то содержанием понятия Единого выступает принцип, превышающий бытие «достоинством и силой» [πρεσβεῖα καὶ δυνάμις, *Государство* 509b 9] и вместе с тем сообщающий бытию эту силу и достоинство [См. подробнее: *Доброхотов*, 1986, с.68—81].

Вводя сверх-бытийное Единое в качестве принципа бытия, Платон не уничтожает рациональное познание: как мы помним, на уровне сущего (или «всецело сущего») он сохраняет парменидовское тождество бытия и мышления, являюще-

на с. 3—56 кратко изложена история формирования основных позиций в современном зарубежном платоноведении начиная с 1930 г.).

еся условием достижения истины. В то же время его учение о трансцендентном принципе всего существующего в дальнейшем станет основой философской и богословской апофатики — парадоксального способа мыслить о том, что выше бытия (и, соответственно, самого мышления), но при этом является его неисчерпаемым истоком.

Таким образом, начиная с Платона, в древнегреческой философии устанавливается следующим образом дифференцированное истолкование понятия ничто: во-первых, это унаследованное от Парменида граничное понятие абсолютного ничто, имеющее чисто негативное содержание, во-вторых, это относительное ничто как «инаковость» — принцип различия, в-третьих, это материя как бытие ничем определённым, причём два последних принципа восходят к неопределённой двойце как к началу всякой инаковости и различения. За пределами бытия у Платона оказывается не только абсолютное ничто, но и трансцендентный принцип всего — Единое, однако в отличие от ничто оно имеет не негативное значение границы, но служит безусловным (или «беспредпосылочным», ср. ἀνυπόθετον, *Государство* 511b) условием самого бытия.

Небытие в метафизической традиции получает довольно обширное толкование: как отсутствие и отрицание бытия, как «инаковость», источник различия, изначальная бесформенность и т.п. Но все эти толкования объединяет позитивный способ полагания, то есть, не смотря на то, что западная метафизика вынуждена признать «существование» небытия или ничто, оно практически никогда не рассматривается самостоятельно, вне проблематики сущего. Метафизический вопрос — это по преимуществу вопрос о «чтойности» бытия, сущем, поэтому вопрос о ничто вторичен, он ставится, уже исходя из решения онтического вопроса. «Ничто» в метафизической традиции предстаёт либо в диалектическом ключе (как отличие сущностей внутри целостной онтологической системы бытия), либо рассматривается как граница бытия и мышления, и их отрицание, и оборачивается агностицизмом в познавательном плане и нигилизмом в этическом.

ПОНЯТИЕ НИЧТО В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Иное место в онтологии, по сравнению с классической традицией, отводит для «ничто» М. Хайдеггер. Знаменитая хайдеггеровская онтологическая дифференция (*ontologische Differenz*) — разница между бытием и сущим, заостряющая внимание на том, что сущее *есть*, имеет место, а значит, открывается в бытии — также указывает и на то, что в самом бытии, отличном от сущего, кроется искомое ничто. В самом общем смысле речь идёт о не-чтойности (ни-что) бытия, но это не стоит понимать только как отсутствие объекта мышления для понятия *бытие*, и, тем более, как абсолютное ничто нигилизма, речь идёт скорее о том, что сущее является/открывается из «ничего» бытия. Интерпретируя Парменида, Хайдеггер утверждает, что путь к бытию может быть осмыслен только в единстве с дорогой в ничто [Хайдеггер, 1997, с. 190].

Хайдеггер, как и философы до него, не вводит понятийного различения *ничто* и *небытия*, однако в его философии это различие кажется методологически перспективным, поскольку позволяет выявить связь понятия ничто с онтологической разницей (дифференцией).

Ничто, по словам Хайдеггера, есть само бытие [см. например: Хайдеггер, 1993, с. 218], так как ни-что означает здесь не-сущее, не-чтойность. Ничто предстаёт как онтологическая разница, различие сущего и бытия, где одно всегда подразумевает другое, но только в их ясном различии кроется истина. Для Хайдеггера, так понятое «ничто» становится тем «местом», откуда может быть задан метафизический вопрос о сущем. Главная особенность его мышления в том, что он выносит исходное «место» онтологического полагания из сущего во вне, в область «ничто» как первоначальной различимости мысли. То есть, во-первых, Хайдеггер выделяет это «место» первоначальной артикуляции мысли, и, во-вторых, отделяет мысль от её предмета. Метафизический вопрос о сущем («что есть?»), таким образом, становится вторичным. Более того, он обретает свой подлинный смысл,

смысл вопроса о «сущем в целом», только тогда, когда мы задаём его из не-сущего, то есть из предельного отношения, удостоверяющего и являющего сущее мысли — из бытия. Банальный, казалось бы, вопрос о смысле бытия в работах Хайдеггера приобретает новое звучание, поскольку сам вопрос ставится иначе. Развивая тезис о тождестве бытия и мышления, М. Хайдеггер чётко артикулирует разницу между бытием сущего и сущим, мыслью и предметом мысли, то есть выносит мышление за рамки сущего, туда, где мысль и бытие совпадают — в область «ничто» бытия.

Похожий смысл вкладывает в понятие *ничто* уже Платон, когда говорит о нем как о инобытии, источнике различия внутри множественного сущего, но для Платона ничто всё же не обладает самостоятельным онтологическим статусом, оно вторично и условно по сравнению с сущим. Хайдеггер, концептуализируя ничто как онтологическую дифференцию, придаёт ему принципиально иное значение: ничто как место различения приобретает самостоятельный онтологический статус, первичный по отношению к сущему и метафизике. Не-чтойность бытия означает выход за пределы сущего и предметного мышления, продумывание сущего как оно есть, как оно является, открывается мыслью, то есть в его бытии и истине (*ἀλήθεια*), в «ничто».

Если ничто в нашей интерпретации — не-чтойность, место различения, и ему «в некотором роде» всё же может быть применён предикат бытия, то небытие есть отсутствие бытия как такового, бытия вообще. Эта парменидова «безвестная тропа» выходит за границы бытия и мышления, так как то, чего нет, ни помыслить, ни тем более выразить нельзя. Здесь возможно двоякое прочтение: во-первых, апофатическое полагание небытия как добытийного или сверхбытийного принципа, внебытийного основания, необходимого для полноты полагаемого смысла, и во-вторых, абсолютное отрицание, нигилистический отказ от каких бы то ни было за-предельных оснований. Именно из-за второго дополнительного смысла «небытия», граничного с абсолютной пустотой, голым отрицанием нигилизма, к небытию в указанном абсолютном смысле в западной философии всегда

относились с осторожностью. Небытийное Единое Платона и Плотина, выходящие за границы бытия, могут быть схвачены только апофатически — небытийное не может быть поименовано и помыслено, на него можно только указать, как на нечто за пределами мышления. Но это апофатическое небытие допускалось, как необходимый шаг для достижения полноты смысла, для схватывания Целого, которому причастно бытие. Однако метафизический акцент на сущем и чтойности, выдвигает вопрос о небытии на периферию мышления, а затем, в Новое время, в связи с усиливающимся акцентом на автономии субъекта в познании и объективации сущего, и вовсе исключает из рассмотрения. Небытие парадоксальным образом меняет смысл, отрицание апофатического основания становится утверждением безосновности, нигилизмом.

Для Хайдеггера нигилизм, продуманный в его исходных основаниях, это закономерный итог западной метафизики. Более того, нигилизм выражает суть метафизической позиции, её неспособность мыслить ничто как не-сущее, но при том — бытие. Логика метафизики, по Хайдеггеру, ставит вопрос о ничто в привычной* схеме сущностного полагания: «ничто „есть“, или „нечто“ совершенно пустое, или оно должно быть сущим» [Там же, с. 74], и поскольку второе невозможно, альтернатива решается в пользу «пустого ничего», которое есть безусловное, абсолютное отрицание всего сущего. Нигилизм — утверждение голой пустоты на месте прежних высших, сверхчувственных ценностей — есть, таким образом, переворачивание метафизики, которое не выходит за её границы, а, наоборот, является делом самой метафизики, осознанием метафизикой начала своего завершения.

Из критики нигилизма ясно, что Хайдеггер не допускает ничего за пределами бытия. Вслед за Парменидом, он утверждает, что мыслить небытие как таковое бессмысленно, так как

* Предметом критики Хайдеггера является не столько метафизика, продуманная конкретными мыслителями, сколько ее обобщенная, «привычная» интерпретация и ее закостеневший язык, через призму которых выносятся суждения о сущем.

это противоречит мышлению [Хайдеггер, 1997, с.107]. Более того, в полагании небытия он видит продолжение метафизики, её предметного взгляда, историческим итогом которого стали позитивизм и нигилизм, манифестирующие исчерпанность метафизики. Цель деструкции метафизики Хайдеггера, указать новое начало, на бытие как ни-что и истину, преодолеть предметный взгляд метафизики, в том числе взгляд на ничто как абсолютную пустоту и небытие.

Ничто, о котором пишет Хайдеггер, есть само бытие. Однако это ничто бытия означает так же, что в самом бытии скрывается возможность вещи или человека не быть [Там же, с.113]. То есть небытие, как нечто противоположное бытию, всё же подразумевается как возможность, которая лежит в самом бытии. Dasein уже обнаруживает себя в бытии, так же как и обнаруживает вещи и мир уже существующим. Таким образом, из опыта бытия всё же может быть постигнуто небытие, но только как возможность.

Проясним этот смысл ничто на примере доклада Хайдеггера «Что такое метафизика?». Хайдеггер пишет, что в опыте Dasein ничто показывает себя в ужасе, в переживании смертности, конечности бытия. Однако, это не столько переживание смерти или опыт не-существования, сколько, наоборот, открытие бытия как такового. В настроении ужаса, когда «земля уходит из-под ног», человек оказывается за пределами привычного «ближайшим образом» истолкованного сущего. В ужасе он наблюдает, как сущее ускользает, и в этот момент он способен схватить сущее как целое, в его бытии [Хайдеггер, 1993, с.16—27]. Но в данном случае ничто предстаёт не только как не-сущее, не-чтойность бытия, но и как лежащая в самом бытии возможность не быть. Эта возможность не означает небытие как такое, не утверждает его «существование каким-либо образом», это только и есть чистая возможность бытия не быть. Переживание конечности не опыт смерти, но смертности. Смерть страшит не тем, что будет после, а тем, что бытие конечно, что ему принадлежит ничто как возможность небытия. В этой перспективе ничто предстаёт не только и не столько как «не-чтойность»

и беспредметность бытия, сколько как выдвинутость бытия «из» и «в» небытие, его предельность и беспредпосылочность. Таким образом, небытие как некое «до» и «после» бытия для Хайдеггера немислимо, но в то же время оно «есть» как характеристика самого бытия.

Бытие Хайдеггера сродни шарообразной глыбе Парменида, замкнутой невозможностью говорить о небытии как таковом, но с тем принципиальным отличием, что к небытию отсылает само бытие. Ничто становится местом вопрошания, так как постижение сущего, как оно есть, как оно является мышлению в его нескрываетности (*ἀλήθεια*), в конечном счёте приобретает смысл только тогда, когда мы видим бытие в его выдвигании из ничто, из возможности не быть.

ПОНЯТИЕ НИЧТО В ДРЕВНЕЙ И СОВРЕМЕННОЙ ВОСТОЧНОАЗИАТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Несмотря на принципиально иное по сравнению с Парменидом понимание онтологии, в главном М. Хайдеггер не выходит за пределы парменидовской традиции: полагая бытие предельным основанием всего существующего, он не оставляет места для небытия как чего-то противоположного бытию, но в то же время являющегося бытием или обладающего им. Однако, проводя строгое различие между сущим и его бытием, Хайдеггер сближает (подчас даже отождествляя) понятия бытия и ничто, тем самым предлагая непривычный для предшествующей философской традиции ход мысли, хотя и не совсем лишённый традиционных параллелей (в частности, в платоновском «Софисте», где τὸ ὄν — сущее или же бытие — выступает в качестве ничто по отношению к другим рода́м).

Эта особенность философии Хайдеггера нередко побуждает к сопоставлению его учения о бытии с учением об абсолютном ничто современного ему японского философа Китаро Нисиды (1870—1945). В контексте нашего исследования подобное

сопоставление заслуживает внимания уже потому, что у обоих этих мыслителей, на первый взгляд принадлежащих к едва ли не противоположным философским традициям, общей является оценка интеллектуальных возможностей и достижений европейской и восточноазиатской философии в осмыслении проблемы отношения понятий бытия и ничто. С одной стороны, и Хайдеггера, и Нисида объединяет опора на европейскую философию при одновременном стремлении к её переосмыслению и преодолению её кажущихся ограничений, вызванных её прочной соотнёсённостью с определённым образом истолкованным понятием бытия. С другой стороны, с целью переосмысления европейской философии оба философа прибегают к актуализации древнекитайской и японской (дзен-буддийской) философской традиции, позволяющей мыслить ничто в качестве первоосновы всего существующего. Вследствие подобного рода интеллектуальной близости трудно говорить о степени возможного влияния на Хайдеггера философии Нисиды [Ср.: *Parkes*, 1996, p. 94], хотя серьёзное косвенное влияние (через последователей Нисиды, в частности, Хадзиме Танабе и других) отрицать нельзя [Ibid., p. 93]. В свою очередь, о сколько-нибудь значительном влиянии Хайдеггера на японскую философию возможно вести речь начиная со времени не ранее 1930 г. (в этом году в Японии был опубликован перевод доклада Хайдеггера «Что такое метафизика?»), тогда как Нисида занимался проблемой ничто уже с 1911 г.

К использованию понятия ничто для обозначения метафизического Абсолюта Нисида пришёл не сразу. Не заимствуя это понятие непосредственно из дзен-буддийской или даосской философии и не указывая эти традиции в качестве его источника, он, однако же, воспринимал его как «специфически восточное» [Ср.: *Heisig*, 2001, p. 62]. В зрелый период своего творчества Нисида отказывается применять традиционное для европейской философии понятие акта или деятельности сознания при анализе сознательного опыта, заменяя его понятием «места» (*басё*, 場所), через призму которого он истолковывает и понятие ничто. Не останавливаясь подробно на концепции *басё*, попытаемся коротко охарактеризовать «место абсолютного ничто»

(*дзеттай му-но басё*, 絶対無の場所) в его отношении к понятию бытия. Согласно Нисиде, абсолютное ничто — это необходимое предельное и всеобщее основание и условие всякого опыта как с его субъективной, так и с объективной стороны. Оно «вбирает» в себя все различения большей и меньшей степени всеобщности, но само лишёно всяких различений. При этом, будучи предельным, оно является основанием и для самого себя. Важно иметь в виду, что абсолютное ничто не есть простое отрицание. Напротив, свой абсолютный характер оно приобретает лишь когда отрицание обнаруживает свою предварительность по отношению к утверждению ничто как такового, вне его связи с бытием, в качестве «отрицания отрицания», не приводящего, однако, к повторному утверждению бытия [Ibid., p. 62—63]. Действительность, охватывающая собой совокупность отдельных предметов, формируется благодаря самоопределению или самоотрицанию ничто, которое в самом себе всецело лишено какой бы то ни было определённости [Ср.: *Wilkinson*, 2009, p. 119].

Такое понимание ничто становится у Нисиды основанием концепции «абсолютно самопротиворечивого тождества». В соответствии с этой концепцией, действительность представляет собой единство принципиально несоединимых противоположностей, не образующих диалектического синтеза. Она есть одновременно бытие и ничто [Ibid, p. 117], поскольку сами бытие и ничто также суть одно и то же [Ср.: *Heisig*, Op. cit., p. 63]. Согласно разъяснению одного из исследователей философии Нисиды, «отношение между му [無, „ничто“ — авт.] и миром противоречиво в том смысле, что первое полностью присутствует в каждом индивидуальном предмете и существе, составляющем последний: му не трансцендентно миру, но и не имманентно ему в том значении, в каком этот термин обычно понимается на Западе» [Wilkinson, Op. cit., p. 117]. Таким образом, абсолют Нисиды есть исторически развивающийся мир и вместе с тем — место вневременного абсолютного ничто, он одновременно и противоречивым образом есть абсолютное бытие и абсолютное небытие [Ibid, p. 123].

Следствия, приистекающие из «философии ничто» для самосознания как исходного субъекта опыта, оказываются вполне

созвучны хайдеггеровскому описанию условий человеческого существования: «когда я осознаю свою вечную смерть, свою вечную ничтожность (nothingness), я прихожу к истинному самосознанию. Я сознаю, что само моё существование есть абсолютное противоречие»*. Тем не менее, при всём кажущемся или действительном сходстве между Нисидой и Хайдеггером, уже в ходе этого краткого экскурса не может не обратить на себя внимание их принципиальное отличие друг от друга. Как мы могли убедиться, предельным основанием всего существующего для Хайдеггера — в согласии с традицией, идущей от Парменида — является бытие, тогда как для Нисиды этим основанием выступает ничто. Однако уже с первого взгляда становится ясно, что понятие ничто у Нисиды совершенно не совпадает с парменидовским: оно носит не чисто негативный, «граничный» характер, а подразумевает некую «сверх-бытийность», сближаясь с понятием абсолюта, созданным Платоном и в дальнейшем связанным с именами Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, а в русской философии — С.Л. Франка**. Сам Нисида, при всех своих симпатиях к этому направлению европейской философии, не даёт однозначного ответа на вопрос, действительно ли именно такой смысл он вкладывает в своё понятие ничто. К этой проблеме мы ещё вернёмся чуть ниже, но уже сейчас вполне очевидно, что Хайдеггер, рассматривавший бытие как предельное основание всего существующего, отверг бы и такую трактовку понятия ничто — как Абсолюта, стоящего «за» бытием.

Несмотря на основополагающее различие между Хайдеггером и Нисидой, оба мыслителя видели в дзен-буддизме и даосизме возможности для более глубокого понимания отношений бытия и ничто, нежели это допускает европейская философия (хотя на восточноазиатские источники своего вдохновения

* Nishida K. Last writings: nothingness and the religious worldview. — Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993. P.67. [Цит. по: *Wilkinson*, Op. cit, p.123].

** Противопоставляя познание абсолюта предметному знанию, С.Л. Франк показывает, что на одном из этапов этого познания абсолюта предстаёт познающему как «некое ничто» [ср.: *Франк*, 1990, С. 295].

Хайдеггер ссылался гораздо более скупое, нежели, скажем, на древнегреческие*). Интерес Нисиды к названным направлениям мысли заслуживает не меньшего внимания, чем интерес к ним со стороны Хайдеггера: он свидетельствует о том, что восточноазиатские философы не только могут считать классические даосские или буддийские произведения актуальными, но и осознают себя наследниками определённой традиции, восходящей к авторам этих произведений. И если такая преемственность существует, то изучение даосских и буддийских древностей может помочь и европейцам понять мышление их восточноазиатских современников.

Найти в философии Хайдеггера возможные отголоски восточноазиатской мысли именно в связи с понятием ничто и его отношением к понятию бытия становится возможным по меньшей мере с 1929 года — времени появления доклада «Что такое метафизика?», в котором Хайдеггер впервые прямо обращается к этой проблематике (кроме возможных влияний со стороны учеников Нисиды, следует также учитывать серьёзный интерес, который Хайдеггер в это время, как, впрочем, и в дальнейшем, проявлял к китайской и японской философской классике)**. Споря в своём докладе с положением Гегеля «чистое бытие и чистое ничто есть [...] одно и то же» [Гегель, Наука логики, I, 1970, с. 140], Хайдеггер, со своей стороны, утверждает: «Бытие и ничто взаимопринадлежат друг другу, однако не потому, что они — с точки зрения гегелевского понимания мышления — совпадают по своей неопределённости и непосредственности, а потому, что само бытие в своём существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в ничто человеческо-

* Ср. тж. двусмысленную ситуацию с самоопределением Хайдеггера по отношению к философской традиции, берущей начало в Древней Греции: May R. Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work. — London, New York: Routledge, 1996. P. 32, n. 94.

** Помимо уже указанной книги Райнхарда Мая, более или менее подробное описание восточных влияний на Хайдеггера можно найти в монографии: Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е изд. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

го бытия» [Хайдеггер, 1993, с. 25]. Мысль Хайдеггера о «взаимопринадлежности» бытия и ничто (в разных вариациях она появляется в его произведениях неоднократно) небезосновательно сопоставляют с изречением в одном из первых разделов «Дао дэ цзин», прекрасно известных Хайдеггеру: «бытие (有, ю) и небытие [или «ничто» — авт.] (無, у) порождают друг друга»* (*Дао дэ цзин* § 2) [Ср.: *May*, Op. cit., p. 26—29]. Примечательно, что и сам Гегель в дальнейшем рассуждении прямо обращается к представлению об отношении бытия и ничто в восточной философии: «В восточных системах, особенно в буддизме, ничто, пустота, составляет, как известно, абсолютный принцип». Это место также не могло не остаться незамеченным Хайдеггером [Гегель, Наука логики, I, 1970, с. 141]**, однако нетрудно увидеть, что, отмежёвываясь от Гегеля, он приходит к трактовке понятия ничто, которая более близка даосизму, нежели буддизму в его гегелевской интерпретации.

Одно из наиболее очевидных подтверждений этой близости (и одновременно длительного влияния даосизма на Хайдеггера) можно найти в докладе «Вещь» (1950), относящемся к более позднему периоду его творчества [Ср.: *May*, Op. cit., p. 30—31]. Здесь Хайдеггер разъясняет, в чём состоит «существо вещи», на примере чаши: «Пустота, это ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая ёмкость. [...] Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. [...] Нет — он формует пустоту. Ради неё, в ней и из неё он придаёт глине определённый образ» [Хайдеггер, 1993, с. 318]. Рассуждение Хайдеггера — одно из важнейших мест в докладе — самым ходом мысли и едва ли не дословным цитированием воспроизводит пассаж из «Дао дэ цзина»: «Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты [= „ничто“ — авт.] (無, у) в них. [...] полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты» (*Дао дэ цзин* § 11) [*Дао дэ цзин*, 2002, с. 27]. Это сходство покажется не таким

* Дао дэ цзин / Пер. с кит. и примечания Ян Хин-Шуна. — СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 9.

** Указание взято из статьи: Parkes G. Op. cit., p. 64.

удивительным, если учесть, что за несколько лет до появления «Вещи» Хайдеггер в сотрудничестве с китайским учёным Полом Ши-и Сяо (Paul Shih-yi Hsiao) предпринимал попытки перевода «Дао дэ цзин» на немецкий язык [May, Op. cit., p. 5—6].

И всё же, несмотря на определённую смысловую близость, представления об отношении бытия и ничто у Хайдеггера и в «Дао дэ цзин» отнюдь не совпадают. Так, если в § 2 «Дао дэ цзин» говорится о взаимном порождении, определяющем отношения бытия и небытия, то в § 40 это отношение формулируется иначе — асимметрично: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» [*Дао дэ цзин*, 2002, с. 85]. Согласно одному из наиболее правдоподобных толкований [*Chung-ying Cheng*, 1991, 1994—198, особ. 196], в последнем случае (§ 40) под ничто подразумевается дао как принцип всего — и бытия, дающего начало сущим вещам, и ничто, противоположного этому бытию. По всей видимости, о принципиальном онтологическом превосходстве ничто, соотносимого с неименуемым дао, и о производности бытия, соотносимого с именуемым и определённым дао (или дао как пределом), говорится уже в § 1 «Дао дэ цзина», хотя ряд переводчиков, в том числе Ян Хиншун, передаёт здесь значение уже знакомой нам пары 無 (у) и 有 (ю) совершенно иначе [ср.: *Дао дэ цзин*, 2002, с. 11]. В то же время, существует и другая традиция перевода, среди отечественных представителей которой можно назвать, прежде всего, Е.А. Торчинова [Ср.: *Дао дэ цзин (Канон Пути и его Благой Силы)*, 1999, с. 227—285]: в рамках этой традиции указанная пара понятий переводится единообразно на протяжении всего текста «Дао дэ цзина» (например, у Е.А. Торчинова — как «отсутствие» и «наличие»). Так или иначе, бытие и ничто, о которых говорится в § 2, должны расцениваться как находящиеся «по эту сторону» относительно неименуемого дао. Только находясь на одном онтологическом уровне, они и способны «порождать» друг друга, тогда как само «постоянное» или неименуемое дао из § 1, находящееся «по ту сторону», ограниченным бытием порождаться не может. Таким образом, онтологическое первенство в «Дао дэ цзин» однозначно признаётся за ничто: как бы оно ни понималось, но оно очевидно пред-

ставляет собой Абсолют, предшествующий бытию и являющийся его истоком. А с такого рода взглядом на отношения бытия и ничто Хайдеггер, как уже отмечалось, согласиться не мог бы: несмотря на своё особенное отношение к традиции европейской философии и своё особенное положение в ней, он всё же всецело остаётся философом бытия как предельного основания всего существующего.

В противоположность этому сравнение представлений о предельном онтологическом основании в даосизме и философии Нисиды позволяет говорить, скорее, об их принципиальном единстве. Быть может, это обстоятельство связано с сознательным курсом Нисиды на восстановление восточноазиатской философской традиции, одним из важных элементов которой является даосизм. Кроме того, дзен- или чань-буддизм, на который Нисида должен был ориентироваться в первую очередь, первоначально возник в Китае в результате взаимодействия буддизма махаяны именно с даосизмом, чем и объясняется определённое родство некоторых дзен-буддийских и даосских философских представлений. Это относится и к представлению о ничто: ничто, как его понимает Нисида, сближается с «постоянным» (или «неименуемым») дао, которое, как мы убедились, «Дао дэ цзин» прямо отождествляет с ничто. При этом ничто Нисиды и дао как ничто в «Дао дэ цзине» не являются простым отрицанием бытия, а противоположны и бытию, и его отрицанию, но в то же время представляют собой исток, принцип бытия. Концепция «абсолютно самопротиворечивого тождества» ничто и бытия в философии Нисиды, восходящая к представлению об одновременной противоположности и тождестве сансары и нирваны в махаянском буддизме, также имеет свою параллель в даосизме, где дао одновременно выступает и как ничто, противоположное бытию и являющееся его принципом, и как само бытие (в качестве ограниченного дао). Таким образом, Нисида, в отличие от Хайдеггера, чрезвычайно последовательно воспроизводит не только дзен-буддийское, но и даосское представление об отношении бытия и ничто, полагая именно ничто высшим принципом, а бытие — производным от него.

Здесь, однако, возникает следующая проблема, не представлявшая затруднения для Хайдеггера, но как будто способная поставить под вопрос философию Нисиды и те восточноазиатские философии, на которые он опирался: это проблема немыслимости ничто, сформулированная Парменидом в самом начале европейского философствования. Если в даосизме, дзен-буддизме и философии Нисиды речь действительно идёт о ничто, которое противоположно бытию, но при этом представляет собой его принцип, то, с европейской точки зрения, мы должны столкнуться здесь с недомыслием либо в духе Горгия, либо Демокрита. Демокрит оказывается здесь даже предпочтительнее в силу того, что он, подобно даосам, также отождествлял ничто и пустоту. В любом случае рассуждение о ничто как о принципе, противоположном бытию, строго говоря, самопротиворечиво: ведь, в соответствии с понятием ничто, мы первым делом должны отрицать само существование ничто, не говоря уже о том, чтобы делать его основанием бытия. На это можно было возразить, сославшись на проницательное определение Платона, что «усмотрение» ничто как принципа бытия происходит не рациональным образом, а посредством «незаконного умозаключения», наподобие того, каким сам Платон пришёл к своему понятию материи. Ибо, если всё сущее имеет своим началом бытие, то и бытие также должно иметь своё начало в чем-то, выходящем за его пределы, а потому и за пределы мыслимого. Такого рода «усмотрение» претендует на то, чтобы быть самообоснованным, не нуждающимся в каких бы то ни было рациональных аргументах для своего оправдания. Поэтому рационально изобличить такое мышление в противоречии невозможно. Однако в таком случае используемые понятия лишаются какого бы то ни было определённого смысла, а это ведёт к самоуничтожению философии как таковой.

При всей сложности подобного рода ситуации для философской коммуникации, в нашем случае речь всё-таки идёт о другом (несмотря на то, что в связи с понятием абсолютного ничто Нисида действительно апеллирует к опыту, выходящему за пределы обычного рационального мышления [Ср.: *Wilkinson*,

Op. cit., p. 114]). Как было отмечено выше, есть веские основания считать, что понятие ничто как принципа бытия имеет в восточноазиатской философии — и древней, и современной — иное содержание, нежели «граничное», негативное понятие ничто Парменида, заключающее в себе чистое отрицание бытия. По всей видимости, здесь можно говорить о некоей аналогии с Платоном или Плотиним: принцип, обозначаемый в даосизме и у Нисиды как ничто, получает такое обозначение, будучи рассмотренным с перспективы бытия, однако в качестве «сверх-бытийного» истока всего он имеет и своё положительное содержание, подобно платоновскому Единому или Благу. Так, например, Плотин, задаваясь вопросом о том, не есть ли само Единое как трансцендентный принцип всего сущего попросту ничто (τὸ μὴδὲν), отвечает: Единое действительно «есть ничто из того, принципом (ἀρχή) чего оно является, а именно таким образом, что, поскольку о нём ничто не может быть высказано (μὴδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι) — ни бытие, ни сущность, ни жизнь (μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζῶης), — оно превыше всего этого» (*Энн.*, III, 8, 10, 28—31).

Хотя найти у Нисиды или классиков даосской философии высказывания, которые прямо подтверждали бы такую трактовку, нелегко, серьёзные косвенные свидетельства в её пользу всё же имеются. Нисида, как мы помним, настаивает на том, что в абсолютном ничто отрицание преодолевается, а посредством дифференциации так понимаемого ничто возникает бытие и всё существующее. В даосизме помимо характеристики дао как ничто можно встретить и его «катафатическое» описание, например, в § 34 «Дао дэ цзин»: «Благодаря ему всё сущее рождается и не прекращает [своего роста]. Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя их властелином» [*Дао дэ цзин*, 2002, с. 73]. Не уничтожается и человек, следующий дао: скорее, он, напротив, «усиливается», достигая состояния совершенства и высочайшей уместности каждого из своих поступков (подтверждения этому можно найти повсеместно в «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы»).

В свою очередь, необходимость отказа от каких бы то ни было различий при познании высшего принципа в связи с их абсолютным отсутствием в самом этом принципе также не является уникальной особенностью философии Нисиды и даосизма, но имеет своё соответствие в неоплатонизме. По словам Плотина, Единое, пребывая за пределами сущего, требует предельного «упрощения» (ἁπλοῦς, *Энн.*, VI 9, 11, 23—24) познающей души, но это парадоксальным образом оказывается для неё не самоуничтожением, а возвращением к самой себе (ср. ἐν αὐτῇ μόνη, 11, 41), правда, уже по ту сторону бытия (οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας, 11, 42). В этом состоянии душа отвергает даже мышление, которое она вообще только приветствует (*Энн.*, VI 7, 35, 1—2). Похожим образом и в даосизме область рационального мышления и рассуждения отнюдь не уничтожается, но лишь ограничивается.

§ 6. СМЫСЛОВОЕ ТОЛКОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ

СМЫСЛ И ЗАМЫСЕЛ

Смысловое толкование культуры закономерно вызывается тем обстоятельством, что она представляет собой совокупность человеческих произведений, вещей, состояний и событий, *предназначенных к пониманию, согласно их замыслу*. Язык, искусство, учения, коммуникативные системы, нормы и ценности — являются фактами культуры ровно в той степени, в которой они в рамках общения доступны какому-либо человеческому пониманию, другими словами, если в них *преднамеренно* (по замыслу) вложен смысл. Фактор замысла (преднамеренности) здесь является критериальным, поскольку он указывает на неразрывную связь культурных форм с человеком, творчески вкла-

дывающим смысловое содержание в эти формы. Пусть образцовым примером такого «вложения» будет речь.

Мы исходим из того, что язык есть образцовое явление культуры, которое можно назвать «логосом культуры» [Ячин, 2010]. Язык — это манифестация способа, которым живут все культурные формы: они живут посредством наполнения их мыслью* (смыслом). Вопрос о смысле высказывания совпадает с тем, какую мысль человек вкладывает в слова. Речь — это живой и доступный каждому разумному человеку творческий процесс его бытия в культуре. Культура — смысловая форма человеческого бытия, «медиум смысла» в силу абсолютной необходимости удержания целостности или единства множественности культурных форм. Смысл держит культурные формы вместе, он гарант их целостности. Вся иерархия культурных форм, начиная от простейших слов и символов и завершая их текстовыми системами, удерживается вместе исключительно усилиями людей, вкладывающих в них тот или иной смысл и тем самым привязывающих их друг к другу. Именно поэтому смысл коррелирует с контекстом. Человек собственным творческим усилием связывает слова в предложения, и этим контекстом удерживает их бытие в культуре. Слова, которые перестают употребляться, сохраняют значения, но перестают быть носителями смысла в данной культуре. Если нет контекстов, в которых они могли бы обрести

* В данном контексте слово *мысль* везде будет пониматься как синоним *замысла*. Об этом можно было бы не упоминать, имея в виду древнейшую и сохранившуюся вплоть до Нового времени традицию отождествления мышления (ума) со всей сферой сознания. Однако последующая аналитика сознания привела к тому, что мышление (мысль) стало рассматриваться как одна из модальностей (способностей, «частей») сознания наряду с сознательным чувством (переживанием), верой (интуицией причастности) и волей [Ячин, 2001]. Слово *замысел* сохраняет в себе этот образ многомерности сознания. Замысел — полагает единство мысли, чувства, веры и воли. Только благодаря этому единству он имеет надежду на осуществление. Но мысль действительно обладает преимуществом представлять собой всю множественность инстанций сознательной жизни в силу исключительного права на выражение в слове. В свете этой исключительности мысль и будет пониматься здесь как полноправный представитель всякого замысла.

смысл, если нет людей, которые бы могли вложить в них контекстный смысл, то слова становятся «мёртвыми».

Смысловая парадигма предлагает мыслить культуру как место творчества, как место осуществления человеческих замыслов, а весь мир по аналогии с ней как Творение. В рамках того аргументативного дискурса, которым обязана быть наука (и философия), не обязательно отвечать на вопрос, творением какого Творца является Мир. Мир как творение может быть раскрыт, хотя и не целиком, но сам по себе. В этом случае предлагается особая онтологическая модель, построенная на аналогии с тем, как человек творит свою речь (и шире всю культурную реальность). Смысл предшествует творению в том же отношении (смысле), в котором мысль предшествует слову или замысел предшествует — произведению. Но классическая проблема отношения мысли и слова, мышления и речи позволяет увидеть проблему более тонко. В значительной мере справедливо, что мысль не только и не столько выражается в слове, сколько совершается в нем [Об этом классическая работа Л.С. Выготского «Мышление и речь»]. Хотя смысл и замысел как сила и возможность (дюнамис) предшествует творению (произведению) о них ничего нельзя сказать вне выражения: лишь «по плодам их, узнаете их».

Человек двояким образом удерживает культурные формы вместе: придавая им значения, назначения и функции и предоставляя им место в культурном пространстве. Аналог: парадигмальное и синтагматическое измерения речи. В теории культуры на эту связь указывает семиотический метод Р. Барта, который предлагает рассматривать вещи (артефакты) на скрещении двух координатных осей. Одну он называет «символической координатой» (лампа символически означает вечер), другую — таксономической (лампа принадлежит таксону осветительных приборов). Вещь — это фраза, синтагматически входящая в состав других фраз. Примыкание вещей друг к другу порождают паратаксис вещей (некий более или менее связанный текст) [Барт, 2003. *Семантика вещи* (1966)]. При этом автор указывает на полисемию вещей. Что означает данная вещь или па-

ратакис вещей, зависит от того, «сколькими типами знания, сколькими уровнями культуры располагает читатель» [Там же, с. 424]. Получается, что в конечном итоге всё зависит от сознания, которое творит вещи.

Творческий акт (уже на уровне речевого акта) предполагает решение двух взаимодополнительных задач: создать вещь (произведение) в согласии с её образцом (по парадигме) и согласовать бытие этого произведения с другими сущими (синтагма). Функция и место её приложения — две взаимодополнительные, но противоречивые задачи, которые творец вынужден решать, создавая, вкладывая смысл в творение.

Фактор предназначения будет обладать специфической двойственностью:

(1) задание через цель и (2) задание через путь. «Задание» — здесь следует понимать как способ самоопределения или самосознания культуры, т.е. то, как сама культура понимает свои собственные задачи, какого рода образцам поведения она предписывает следовать своим представителям. Целевой (телеологический) способ самоопределения — это, конечно же, тип Западной культуры; самоопределение через путь — тип Восточной.

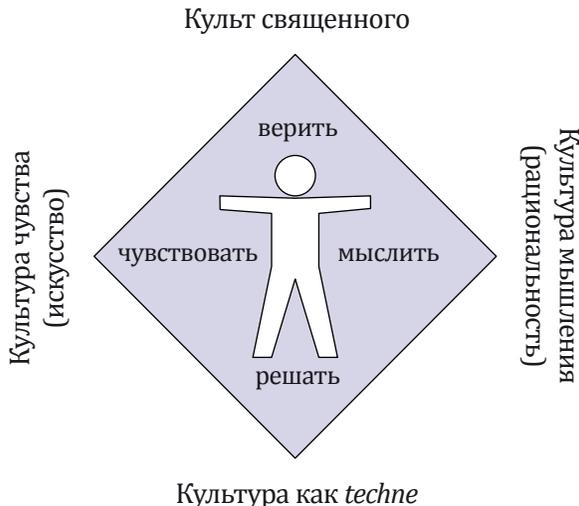
Задание смысла через цель в обязательном порядке предполагает разрыв между сущностью (идеей) и существованием (вещью), прошедшим и будущим, сущим и должным, материальным и идеальным, объективным и субъективным, сознательным и бессознательным*.

Задание смысла через путь как минимум снимает (скрывает, но не ликвидирует) противостояние сущности и существования, сущего и должного, материального и идеального планов бытия, располагает культурные образцы в прошедшем, а не в будущем, понимает должное как следование традиции, а не как совершенствование существующего положения вещей.

* Должное, идеальное, сознательное, субъективное, вместе с ориентацией на будущее — собственные атрибуты целеполагания. Все эти атрибуты целеполагания следует брать только вместе, т.е. должное в этом случае является идеальным, сознательным, субъективным и т.д.

РАЗМЕРНОСТЬ КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Культура есть смысловая форма человеческого бытия, способ многомерной экстатической соотнесённости человека с Иным, и, как таковая, она обязана быть человекоразмерной. Размерность человеческого бытия — основание видимой множественности культурных форм: искусства, науки, техники, моральных норм, форм религии и проч. Мыслить, верить, чувствовать и решать — таковы необходимые для жизни способности человека. Если человек существо мыслящее, то обязательно будут иметь место культурные формы мышления; если человек существо предметно деятельное — то необходимы культурно выработанные навыки, средства и орудия деятельности; если человек не выживает без интуиции причастности (веры), то этому человеческому качеству соответствуют особые культы священного и символы веры; и если человеку дано переживать своё присутствие в мире, то необходимо возникает культура переживания (искусство).



Культуре дано (прежде всего формой родного ей языка) формировать тот или иной тип мышления, чувствования, верования или решимости к действию, но мы хотим всячески подчеркнуть, *культура не может создать саму способность* мыслить, верить, чувствовать и решать. То, на каком языке будет говорить индивид — зависит от культуры, которой он принадлежит, но способность к речи дана как априорное условие способности к речи. Можно научить человека жалеть одно и быть безразличным к другому, но невозможно научить человека испытывать чувство жалости вообще, так же как радоваться, любить и испытывать прочие экзистенциальные переживания. Можно развивать творческие способности человека, но нельзя создать в человеке саму способность творить.

Проблема европейской науки, сформировавшейся в парадигме теоретического экспериментального естествознания, в том, что она отучила учёных мыслить потенциальное как реальность *sui generis*. Для этой научной парадигмы появление сложноорганизованных форм (в том числе — самой науки и техники) выглядит делом случая. Именно по этой причине культура, которая сущностно является телеологической формой (формой создания сложных устройств), не может получить объяснения в рамках этой парадигмы.

Дифференциация культурных форм мышления, верования, решимости к действию (воли) и переживаний — исторически достаточно позднее явление. Также как «внутри» человека все эти способности находятся в синкретическом единстве и образуют не отдельные формы, а измерения единого потока сознания, так и первые культурные формы носили синкретический характер. Известно, что такой первичной синкретической формой культуры был миф. Миф был одновременно и «художественной» формой проживания себя в мире, и способом мышления/познания, и начальной формой религиозного сознания, и источником волевых (деятельных) решений. Ошибочно, однако, думать, будто синкретическое состояние культуры — это её истинное состояние. «То, что первее по природе, показывает себя в последнюю очередь». Развитое сознание не путает чувство

и мысль, акт веры и воли. Также как психологически сознание отличается от психики животных способностью выделения себя из окружающей среды, так и развитое сознание характеризуется дифференцированным единством своих способностей и состояний. Ставить в пример (как это часто делается) первобытное и детское сознание взрослым людям, которые решают серьёзные проблемы в сложном мире — крайне недальновидно.

Однако неизбежный процесс внутреннего различения способностей сознания ставит перед развивающейся личностью вопрос сохранения его единства. Расщепление на функции (известное как шизофренический комплекс) — основной риск и проблема всякого развивающегося сознания. Так в каждом индивидуальном сознании воспроизводится основная онтологическая проблема Единого и Многого. Эта проблема разрешается, если между инстанциями сознания налаживается процесс «кругового общения», когда каждая из способностей ищет и находит источник своей активности не в себе, а в другом. Мысль побуждается чувством, чувство побуждается верой, и все вместе они дают энергию воли к жизни. Обособление способностей друг от друга, их попытка следовать только собственной «логике» расщепляют сознание. В этом случае мышление становится холодно рассудочным, чувство — глупо неуправляемым, вера — бездушно фанатичной, воля — тупо упрямой.

Культурная форма вообще и культурные формы каждой из исходных способностей сознания есть формы, в которых сознание только и может получить своё развитие. В данном случае культурная форма выступает как способ хранения опыта сознания: опыта мысли, чувства, воли и веры. Здесь многое будет зависеть от самой формы: её определённости, вместимости, гибкости, транслируемости и др. Историческим фактом является неравномерность развития культурных форм хранения и накопления опыта. Разные культуры существенно по-разному развивают указанные аспекты культурной формы. Одни — форсируют культуру мышления («оттачивают» рациональность), другие развивают интуитивное начало культуры, третьи — чувственное начало, четвёртые — деятельное. Но способ придания осо-

бого значения любой форме один и тот же: он состоит в дифференцировании исходной интегрированной способности на обособленные, и потому более эффективные, формы.

Перед нами вырисовывается «естественная» типология культур, основанием которой является та своеобразная констелляция (соединение) культурных форм накопления опыта человеческих способностей, варьируемых почти в бесконечном пределе. Эта типология, контуры которой заложены теорией психологических типов К. Юнга [*Психологические типы*, (1929), 2001]. Юнг предложил рассматривать различные культуры, исходя из их степени внимания к развитию той или иной психической функции. Сам Юнг вычленял четыре функции в их попарной оппозиции: мышление (*Denken*) и чувство (*Gefühl*), интуицию (*Intuition*) и ощущение (*Empfinden*)*. Психологический тип, во-первых, зависит от того, какая из сторон является доминирующей, а какая подчинённой (рациональный или иррациональный вариант) и, во-вторых, на какую сторону психической жизни: внутреннюю или внешнюю, — будут преимущественно ориентированы эти функции (интроверсия или экстраверсия). Каждый человек может быть охарактеризован сложной комбинацией этих интенций. При этом оказывается, что данная комбинация будет во многом результатом культурного влияния (воспитания, обучения, традиции). Культура стимулирует развитие одних функций и тормозит выражение других. Дальнейшее развитие этого подхода привело к появлению специальной дисциплины — соционики [*Аугустиновичюте*, 1998], дисциплины, которая видит свою задачу в установлении комплементарности различных типов личностей, исходя из особенностей их психологического типа.

Не будем комментировать рекомендации соционических обобщений (их обоснование мне видится достаточно произвольным). Несомненным остаётся сам подход: каждой базовой человеческой способности (психической функции) соответствуют культурные формы из развития. Разные культуры придают разное

* Самим терминам не следует придавать буквального значения.

значение развитию соответствующего опыта и могут быть, поэтому, охарактеризованы с точки зрения отношений доминирования-подчинения, ведущего и ведомого мотивов поведения.

На основании этого подхода можно вычленить культурно-исторические типы рациональности, типы религиозности, типы эстетики жизни и типы практики (способы принятия разного рода решений).

Важная особенность такого подхода в том, что он позволяет избегать крайностей культурного релятивизма, когда соответствующие человеческие качества рассматриваются как «пустые места», наполняемые любым культурным содержанием. Наоборот, понимание культурной формы будет существенно зависеть от понимания природы соответствующей способности.

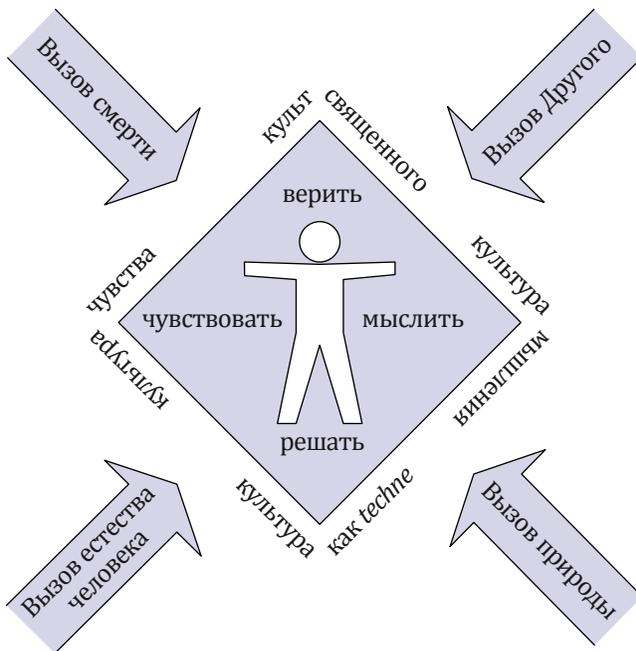
Человекоразмерность — первое и главное основание состава и типологии культурных форм. Мы вынуждены ввести допущение, что есть ещё одно основание, равнозначное и независимое от первого — это родной язык культуры. Это основание мы именуем логосом культуры. Получается, что культурная форма одновременно и человекоразмерна и логосоразмерна. Логосу культуры отведена роль хранения того содержания (мыслей, переживаний, убеждений и действий), которое человек вкладывает в культурные формы.

КУЛЬТУРА ПЕРЕД ВЫЗОВОМ ИСТОРИИ

Способность культуры удерживать связь со Смыслом характеризует её жизненность или историчность. Все кризисы культуры так или иначе связаны с разрывом этой связи. Эмпирические об этом свидетельствует неспособность культуры дать ответ на четыре вызова: вызов человеческого Естества, вызов внешней Природы, вызов Другого и вызов Смерти. Все вместе эти вызовы и выступают как вызов Истории. В принципе возможны четыре общих ответа: транспонентный, трансгрессивный, трансверсальный и трансцендентный.

Культура — медиум Смысла. Потому-то культура жизненна лишь постольку, поскольку она исполняет эту свою миссию: хранит связь с трансцендентным (высшим) смыслом бытия, осмысляет человеческое естество, транслирует смысл от одного поколения к другому и позволяет человеку осмысленно использовать природу в своих целях.

Культура, как посредник (медиум) в отношении человека к Иному, является границей и пределом его бытия. В своё время А. Тойнби предложил ёмкую модель осмысления человеческого бытия на его границах в категориях «Вызов-Ответ» [Тойнби, 1991]. Он не дал какой-либо типологии вызовов и ответов, но следуя логике этой модели, мы предлагаем рассматривать специфику культуры как форму ответа на четыре предельных вызова.



Поскольку культура существует, то это свидетельствует, что она имеет для этого *достаточные* основания, что она нашла тот или иной ответ на четыре предельных вызова: на вызов человеческого *Естества*, на вызов *Природы* (окружающей среды), на вызов *Другого* и на трансцендентальный вызов *Смерти*. Слова «Естество», «Природа», «Другой», «Смерть» — использованы условно в качестве обобщённых именовании целой серии проблем, которые стоят за каждым из этих вызовов. Так, за вызовом естества человека стоят и его физические ограничения (типа усталости и болезни), и биологические инстинкты и стихия его страстей; вызов *Природы* полагает ответ на недостаток её ресурсов для жизни человека, необходимость их добывать и производить, вызов *Другого* — это и другой человек, и другая культура, и вся социальная общность или род, с которыми необходимо вступать в общение; вызов *Смерти* — это требование преодоления конечности земного человеческого существования и вместе с ним ограниченности всех культурных форм в свете бесконечности самосознания человека.

На вызов *Смерти* культура отвечает религиозной практикой или культом священного (ритуалом, жертвоприношением, молитвой). В рамках этого вызова формируется трансцендентальный опыт культуры, фиксированный (седиментированный) её священными текстами, преданиями, мифами. Так формируется трансцендентная грань опыта культуры.

На вызов *Природы* культура отвечает той или иной культурой производства, техническим умением. Так формируется предметная (объектная) грань опыта культуры

На вызов *человеческого Естества*, в сферу которого в первую очередь следует отнести *стихию душевной жизни* [см.: С.Л. Франк, *Душа человека*], культура отвечает тем или иным способом воспитания чувств и образованием (то, что греки называли *paideia*). Эта грань опыта культуры преимущественно закрепляется за сферой искусства (эстетического).

Ключевая особенность *Другого* — его субъектность, не позволяющая относиться к нему как простому объекту. Если объект требует технически вооружённого действия, то другой субъект

доступен только в режиме *символического* общения. Поэтому вызов другой субъективности культура отвечает установлением того или иного *порядка* общения и общежития: этическим учением, политикой и правом.

Мы считаем правильной модель, которая исходит из четырёх граней опыта культуры. Психоаналитическая (Ж. Лакан) и антропологическая (К. Леви-Стросс) традиции работает в трёхмерной модели: «реальное», «символическое» и «воображаемое». В этой же логике строит свою концепцию «трёх предельных антропологических границ» С.С. Хоружий [2000]*. Есть основания выделить «практику себя» в особую грань опыта. При всей зависимости опыта себя от опыта Другого, непосредственное переживание своего присутствия, вот это чувство собственной наличности, по своей логике отличается от опыта символической данности Другого.

Четвёртая грань опыта культуры стала явно обозначаться как особая с появлением современных технических возможностей трансформации человеческого естества. Мы имеем в виду идею и практики трансгуманизма, возможности генетики, выращивания органов, внедрения в плоть человека компьютерных включений и т.д.

В эмпирическом плане эти «ответы» и «границы опыта» носят вполне обособленный характер, образуют достаточно самостоятельные сферы жизни или временные её отрезки. Время труда, время молитвы, и время общественных забот — отчётливо отличаются и целями и средствами. Но теоретически (с точки зрения сущности) каждый ответ и грань рекурсивно полагают друг друга. Это означает, что внутри любого из них можно найти следы других. Так, в труде и в символической практике общения всегда можно найти следы культа и ритуала священного, а религиозная практика всегда использует символические

* Он определяет эти границы как онтологическая, оптическая и виртуальная. По смыслу, онтологическая граница соответствует классической трансцендентальной, оптическая — предметной, а виртуальная — частный случай символической. Неявно у С.С. Хоружего присутствует и четвёртая грань, которую он называет «практикой себя».

и технологические ресурсы. Теоретически любой ответ и опыт может быть описан через другие.

Показательной является структура мифа, которая непосредственно содержит в себе дискурсивные ответы на три предельных вызова. Согласно Б. Малиновскому [1998] миф в обязательном порядке рассказывает о постсмертной судьбе человека, о рождении мира (фактически речь идёт об окружающей среде) и о правилах родового общежития.

Понимание единства вызовов позволяет понять глубинную специфику культуры как её главный ответ, который будет выглядеть как *ответ на вызов истории*. Вызов истории — это не дополнительный к четырём вышеназванным, он полагает принцип их единства, а значит *жизненности культуры как целого*. В конечном итоге, культура должна дать ответ на главный вопрос, что является источником её исторической живучести. (А. Тойнби с своим многотомным труде собственно и пытается дать «экспертный» ответ на этот вопрос). Если культура способна дать ответ на такой вызов *Истории*, то это означает, что она оформила себя как мировую *Цивилизацию*.

Всё вышесказанное необходимо нам для обоснования следующего подхода к интерпретации культур. Все культуры едины в плане вызовов и различаются в плане ответов. В первую очередь они различаются своей *общей реакцией*, или *стратегемой**. В принципе возможны четыре такие реакции: (1) уклониться от вызова (не думать о нем, убежать, смолчать); (2) бороться с ним (т.е. настаивать на прежних условиях, границах, способах деятельности); (3) принять условия, занять промежуточную позицию возможности быть и здесь и там, т.е. не ликвидируя самой границы иметь возможность переходить с одного места в другое; (4) дать творческий ответ на вызов (создать новые формы общения, новые технические устройства, развить новый духовный опыт).

* Этим термином мы намекаем на возможность использовать т.н. стратегемное мышления Востока. При этом приходится, правда, расширять область его применения, поскольку классическое учение соответствовует только обозначенной у нас второй стратегеме.

Учитывая принципиальную важность общей реакции на вызовы, мы предлагаем обозначить их специальными терминами, используя приставку: «транс-». Приставка указывает на то, что все ответы на вызовы предполагают пересечение границы культурной формы человеческого бытия.

(1) Обозначим реакцию уклонения от вызова истории (будь то природы, вторжения или диффузии иной культуры, прямой угрозы гибели) как *транспонентный*. По существу, это отказ от рационального ответа и *переход* в сферу бессознательного (трактовка близка пониманию виртуальной границы, которую даёт С.С. Хоружий).

(2) Противостояние вызовам, стремление расширить существующие границы и принципы следует назвать *трансгрессивной* реакцией. Эта реакция стала свойственна современной западной культуре, которая тиражирует сложившиеся нормы и ценности на пределах своих границ возможного. Ей противостоит столь же трансгрессивная реакция исламского мира.

(3) Приятие вызова как некой фактичности, с которой следует считаться и научиться с ней жить или толерантно сосуществовать, соответствует сложившемуся пониманию *трансверсальной культуры*. Таким образом, и реакция будет именоваться *трансверсальной*.

(4) Выход за пределы любой культурой формы, творческий ответ на вызов (природы, угрозы смерти или другой культуры) мы (классически) называем *трансцендентным*.

Адекватным вызову истории являются только ответ трансгрессивный и/или трансцендентный. Транспонентный и трансверсальные ответы неизбежно ведут к растворению культуры в цивилизациях. Именно в этом смысле отдельные национальные европейские культуры растворяются в европейской цивилизации, которая как целое ещё способна дать трансгрессивный ответ на вызов исламского мира. Китайская цивилизация также ещё способна действовать трансгрессивно, используя в основном мощный метакультурный потенциал конфуцианской культурной традиции.

ТРАНСПОНИРОВАНИЕ КАК СПОСОБ БЫТИЯ «ВНЕИСТОРИЧЕСКИХ КУЛЬТУР»

Культуры, склонные к трансгрессии, получили название «осевых», исторических народов. Это в немалой степени связано со смещением «центра тяжести» таких культур в сферу трансцендентального опыта, что позволяет без потери идентичности переживать существенные изменения в других сферах опыта предметного и символического. Ключевым, как правило, становится удержание религиозной или религиозно-этнической (как у евреев или армян) идентичности, но обязательным условием в этом случае выступает символическая проработанность религиозного опыта и, особенно, наличие священного текста.

Народы же, культурное ядро которых сосредоточено вокруг предметного опыта, и не имеющие письменно проработанного священного предания, напротив, склонны жить транспонентно — в максимальной степени воспроизводя в новых условиях прежние формы предметного, культурно-символического, социального и религиозного опыта. Такие культуры ещё недавно было принято называть «внеисторическими». Их квази-исторический акт выражается часто встречающейся в этнографических трудах фразой: «сохранение традиционного уклада жизни». Утрата традиционного уклада означает для таких народов размытие культурной идентичности.

Покажем как выглядит транспонирование на примере характерного для коренных малочисленных народов Севера ответа на предельные экзистенциальные вызовы.

Ответ на вызов смерти. Вызов смерти для культуры связан со столкновением человека с радикальной конечностью собственного бытия. Любую религию (как факт культуры) можно рассматривать как форму ответа на этот вызов. Однако здесь прослеживается чёткая градация: от признания радикальности смерти (смерть как уход в небытие) до превращения её в почти заурядное событие. Примеры первого типа являют практически все великие мировые религии. В них смерть это всегда уход

человека в инобытие, пребывание в котором не подлежит адекватному описанию в терминах земной жизни (предметного опыта) именно в силу радикальной инаковости. Некоторую сложность в этом отношении представляет Буддизм со своей теорией реинкарнации, однако «подлинная смерть» — уход в Нирвану — есть всё же предельно радикальное событие. В связи с радикальностью перехода из жизни в смерть огромное значение приобретают практики подготовки к смерти и умиранию. Например, христианство имеет развитые глубоко символически проработанные практики как подготовки умирающего, так и погребальных и поминальных обрядов, главное значение придаёт всё же именно прижизненной подготовке человека к смерти. Смерть мыслится как столь радикальный переход, что ничто из творимого оставшимися поэту сторону не сравнится по важности с тем, как и в каком состоянии человек совершает своё трансцендирование в инобытие.

Совершенно иное отношение к смерти и умиранию мы находим в шаманизме коренных малочисленных народов Севера. Мало кто из исследователей обращает внимание на любопытный факт: практически ни в одной этнографической работе, посвящённой шаманизму у малочисленных народов, мы не найдём описания духовной подготовки человека к смерти. Мы можем найти массу описаний путешествия шамана в загробный мир, описания переживаний больных исцеляемых шаманом, но нет описания такого распространённого в христианстве действия, как подготовка священнослужителем умирающего к смерти. Традиционная культура нивхов, нанайцев, эвенков и других малочисленных народов содержит массу сведений о том, что и как надо делать родственникам *после* смерти для предотвращения вреда от духа умершего, но она безмолвствует о том, что делать самому умирающему.

Только один из опрошенных этнографов (В.А. Тураев) припомнил, как был свидетелем приготовления к смерти в одном эвенкийском селении. Но готовился не умирающий, а его семья и, строго говоря, не к смерти, а к похоронам. Самого же умирающего просто отгородили занавеской.

Причина этой ситуации, на наш взгляд, не в какой-то бездушности или чёрствости рассматриваемых народов. Всё дело в их представлении о посмертии. А оно, по сути, мало чем отличается от той жизни, которой они живут в этой жизни. В.К. Арсеньев, описывая поминальный обряд Дерсу Узала, отмечает: «То, что он сжигал, он посылал в загробный мир своим родным, которые, по представлению Дерсу, на том свете жили так же, как и на этом» [Арсеньев, с. 337]. Человек в шаманизме окружён теми же духами, с которыми ему предстоит проводить время и после смерти, в «том» мире есть такие же дома, реки, тайга, охота, рыбалка — в нем ничего радикально не меняется. Смерть в таких культурах не трансцензус, а лишь транспонирование в несколько иное, но в принципе такое же бытие.

Ответ на вызов человеческого естества и внешней природы. Это вызов мы рассмотрим в двух аспектах: медицинском, ибо человеческая телесность в её противостоянии душе выступает как природная данность, а также в собственно природно-ландшафтном. Говоря о медицине, мы намерены сделать акцент на отношении традиционных культур к эпидемическим заболеваниям. Эпидемии долгое время были страшным бичом человечества. Да и в наши дни эпидемии смертельных заболеваний всё ещё остаются вполне реальной угрозой существования цивилизации, а возможно и человечества как биологического вида. Однако обращает на себя внимание существенная разница в отношении к эпидемиям, которую мы находим у «исторических» и «внеисторических» народов. Ещё из Древней Греции до нас доходят сведения об эпидемиях чумы, но вместе с ними мы узнаём и о врачах, остававшихся, следуя своему долгу, рядом с больными, излечить которых они были не способны. Эпидемии чумы в средневековой Европе, в Англии, на Руси — все они доносят до нас не только истории страданий, но и истории борьбы, часто бессмысленной и безнадёжной. Так, например, на Руси в заражённом чумой городе обязательно должен был звонить колокол. И уже в 1771 г. во время эпидемии чумы в Москве, прибывший туда князь Г.Г. Орлов, для устранения паники в числе прочих мер приказал продолжать бить в колокол (к этому времени зво-

нари, отчаявшись, разбежались). Он не верил в лечебные свойства колокольного звона, но глубоко понимал его символическое значение — звонящий колокол извещал, что город ещё борется.

Как сильно контрастируют с вышеизложенным описания поведения при эпидемиях коренных малочисленных народов Дальнего Востока. По свидетельству этнографов, путешественников и первых русских переселенцев, при малейших признаках эпидемии жители селений просто разбежались по тайге. «Бегство из поражённых эпидемиями районов часто было единственным способом пассивной борьбы с ними. В свою очередь, миграции приводили к расширению зон этнических контактов и обычно ускоряли ассимиляцию малочисленных групп коренных жителей в составе более крупных этносов, а также русского населения» [Скобелев, эл. ресурс]. Как видим, бегство от эпидемии, вполне оправданное с точки зрения современной эпидемиологии, часто приводило к утрате этнической идентичности среди выживших. По всей видимости, такова «духовная» цена не принятия «вызова природы», ухода от него в бесконечные попытки продолжать свой привычный уклад пусть и на новом месте.

Но не только болезни бросают вызов человеку. Серьёзнейшим вызовом для развития (или гибели) культуры являются климатические и ландшафтные условия. Более того, например, в геополитике это фактор и вовсе считается основным условием, определяющим характер цивилизации. Но даже и без столь радикальных выводов первое, что бросается в глаза при сопоставлении «осевых» культур, изменяющихся в ходе истории и изменяющих тем самым её самое, с культурами, транспонирующими себя сквозь историю, — это урбанизация первых и близкое к первобытно-родовому состояние вторых. Если мы зададимся вопросом, что есть города с точки зрения ответа на вызов Природы, то легко найдём ответ в весьма распространённой в нашем дни метафоре городов — это «каменные джунгли». Итак, города — суть вторая природа, созданная той частью человечества, что пошла по пути истории. Плохо это, или нет, — в данном случае не важно. Важна лишь инаковость этой «городской природы». Жизнь в городе накладывает на человека свои особые

требования, часто противоречащие его биологической заданности. В некотором смысле можно даже сказать, что человек трансцендировал из первой природы (первобытности) в города, настолько эти два способа жить отличны друг от друга. Однако если мы вспомним, что одним из определений человека является «способность сказать нет своей природе», то становится ясно, что при всех своих недостатках город — это судьба человечества.

И вот народы, ушедшие из городов или вовсе в них никогда не приходившие и их не создававшие, очевидно являют нам совершенно иной ответ на вызов природной среды обитания. Уже упомянутый Дерсу Узала проявляет просто фантастическое (для городского жителя) понимание природы и способность приспособиться к её условиям. Однако при всём его искусстве, оно никогда не переходит грань *превращения* природной среды обитания в иное — в мир человека, в Город. Не становится среда обитания коренных малочисленных народов Дальнего Востока (так называемая территория традиционного природопользования — ТТП) и полноценным хозяйством, в том смысле, который вкладывал в это слово С. Булгаков. Их отношения с природой всегда носят характер подстройки, транспонирования, но никогда пере-стройки, трансцензуса. И если подстроиться всё-таки не удаётся, такие народы просто уходят или на другую территорию, или в небытие.

Ответ на вызов рода. Не менее важным, чем первые два, является и вызов рода, вызов отношения к Другому. В настоящее время общепризнанной является гипотеза изначальности родовой структуры человеческого общества, развивающейся через те или иные формы до современных форм государственности. И здесь мы вновь сталкиваемся со своеобразным «отрицанием природы» в государственном устройстве культур, создавших современную цивилизацию.

Здесь следует выделить два важнейших фактора, определяющих историю современной государственности. Во-первых, духовным стержнем культур, сформировавших современную цивилизацию, выступали мировые религии, а во-вторых, никакое более-менее крупное государство не возможно без достаточно

развитой бюрократической системы. Легко видеть, что оба фактора для своего устойчивого функционирования требуют отказа от родовой логики отношений. Так все мировые религии стали таковыми именно в силу революционного для времени их возникновения поставления духовной общности выше кровнородственных связей. Для бюрократии же патримониальные связи изначально выступали разрушительным (коррумпирующим) фактором, и успех или неудача государства в борьбе с этими связями (столь естественными с родовой точки зрения) подчас определяли его историческую судьбу.

Государственно-правовое устройство общества, по сути, есть нечто принципиально иное в отношении к семейно-родовому укладу. Но именно уклад определяет общественное устройство «внеисторических» народов. Более того, это уклад практически не меняется при переходе народа в иные цивилизационные условия. Так, например, известно, что демократические процедуры на Северном Кавказе практически не работают, а бюрократический аппарат существенно коррумпирован именно в силу кланового членения общества на тейпы. Человек, пришедший к власти сколь угодно демократическим и законным путём, в первую очередь заботится о людях своего тейпа, а все остальные — по остаточному принципу (и то при условии, что это не враждебные тейпы). То, что это приводит к недееспособности государства, для человека мыслящего в категориях родовых отношений не имеет большого значения. Смысл жизни такого человека состоит в жизни его клана, рода, тейпа, а государство — это нечто слишком абстрактное. Здесь мы, возможно, в наиболее яркой форме, можем видеть транспонирование культурой своих смыслообразующих структур в новые условия.

Таким образом, можно достаточно чётко выделить два существенно отличающих способа, которым культуры отвечают на экзистенциальные вызовы. Ответ, ведущий к появлению в культуре качественно новых смыслов, мы обозначили как *трансцендирующий*, поскольку он всегда приводит к качественному изменению условий и способов существования культуры. Ответ, нацеленный на сохранение старых смыслов в изменившихся

условиях, мы назвали *транспонирующим*. На практике любая культура реализует оба типа ответов, вопрос лишь в доминировании одного из них и в способности культуры в конкретных исторических условиях вообще дать тот или иной ответ.

§ 7. ПОНЯТИЕ ТЕЛОСА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы не считаем необходимым специально обосновывать телеологический характер всей античной философии. Хотя сам термин «цель» (τέλος) как философский концепт (понятие + строго соответствующий ему термин) впервые получил развёрнутую характеристику у Аристотеля, но в качестве движущей идеи философии цель и целеполагание ясно присутствуют с её истоков у Парменида и Гераклита, Сократа и Платона. Понятийно целеполагание осмыслялось как минимум в трёх направлениях: в понимании [философского] познания как стремления к истине, в учении о Благе как пределе стремления благой жизни и в понимании вещей (тел) через определённую их предназначения. Заслуга Аристотеля состоит в том, что он свёл в одном концепте эти три значения.

Но при всей академической тривиальности вопроса, вне сферы внимания исследователей оказывается проблематичность или даже антиномичность категории цели, в том числе у самого Аристотеля. Эту антиномию можно заметить, если занять предлагаемую нами позицию и рассматривать цель (и целеполагание) как одну из сторон Смысла (и смыслополагания). Поскольку цель и целеполагание схватывают только «половину» Целого, но выдают себя за него, то «вторая половина» не может не проявиться и причём именно в форме антиномии, скрытой двойственности самого понятия. Мы хотим подчеркнуть следующее. Сказать о цели, одновременно не упомянув о Пути, — невозможно (и наоборот). Поскольку путеводность смысла не попадает в поле рефлексии, то возникновение противоречий или даже формальных несоответствий становится неизбежным.

ТЕЛОС В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ

Общее определение цели (τέλος^а) у Аристотеля известно как «то, ради чего» [напр. *Met.* 994b5]. При этом цель везде подразумевает некоторое благо как *предел* движения, где движение должно остановиться («стрела попала в цель», «идуший достиг цели»). Ибо «никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу» [*Met.* 994b10]. Сама природа, согласно Аристотелю, всегда стремится к «завершению» (τέλος) и избегает «беспредельности» (ἄπειρον), ибо «беспредельность бесцельна» (ἄπειρον ἀτελής) [*De gener. animal* I 1, 715b 15]. Поэтому Аристотель считает возможным называть вещи «законченными» (τέλεια). Ведь «у них нет недостатка в хорошем», «они не могут быть превзойдены» и «нельзя найти что-либо вне их, [что могло бы увеличить их совершенство]» [*Met.* V 16, 1021b 30 — 1022a 3]. Эйдос вещи у Аристотеля в качестве сущностного её выражения принципиально телеологичен; до него идею устремления вещей к своим эйдосам как к целям развивал Платон, однако без намеренного применения τέλος в качестве термина [См., напр.: *Rep.* VI 511b-511c].

Заметим, однако, что трактовка цели как предела, т.е. как того, в чем движение и стремление находят своё завершение и осуществлённость, явное сужение полноты смысла этого «то, ради чего». Откуда следует, что «то, ради чего» совершается действие должно иметь завершённость? Почему нельзя видеть цель в самом движении, т.е. путеводно (даологически)? Именно эту возможность допускает Аристотель в своей трактовке ἐνέρυεια (см. далее). Но есть ещё одна несостыковка, когда смысл действия «упаковывается» в *пределе* так понимаемой цели. Аристотель в обще характерной для античности традиции понимает философию как познание, целью которого является — истина [напр. *Met.* 993b20]. Но он же признаёт, «что никто не в состоянии достичь её надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу» [*Met.* 994b5]. Хотя истину можно и нужно трактовать как предельную цель познания, но в этом случае понятие

предела имеет совершенно иной смысл, нежели дом как цель строительства. И действительно у Аристотеля есть два значения *τέλος*: как предела (конечной причины) и как действующей причины. Это различие Гегель, в своём учении о телеологии, ссылаясь на Аристотеля, считает «в высшей степени важным» [ЭФН, 1, с. 392]. Но при этом ни Аристотель, ни Гегель не замечают, что цель как движущая причина — это динамическая (телеологическая) репрезентация Пути, след путеводности смысла в структуре целеполагания.

Подчёркивая важность *Телоса* в метафизическом описании мира, Аристотель применительно к своей базисной модели, описывающей структуру субстанции, выдвинул неологизм — производное от *τέλος* понятие *εντελέχεια* (энтелехия). Весьма показательным образом аристотелевское словообразование посредством *Телоса* интерпретирует Хайдеггер: «Приходить в стояние значит, следовательно: завоёвывать себе границу, о-граничивать. Поэтому основной характер сущего есть *τέλος*, что означает не цель и не надобность, а конец. „Конец“ ни в коем случае не подразумевает здесь отрицательного смысла, как будто после него уже ничего больше не будет, всё прекратится и застопорится. Конец есть окончание в смысле завершения. Граница и конец суть то, при помощи чего сущее начинает *быть*. В этой связи надлежит понимать и высшее наименование, которое Аристотель применяет для бытия, *εντελέχεια*, удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе)... Становящееся в свою границу, ограничивающее её и так в ней стоящее обладает статью, *μορφή*. Гречески понятая форма черпает свою сущность из восходящего по-ставления-себя-в-границу (*Sich-in-die-Grenze-her-stellen*)» [Хайдеггер, 1998, с. 140—141].

Антиномичность целеполагания вырастает не из нашего незнания «второй [смысловой] стороны». Таково существо цели и дела целеполагания. Цель как *τέλος*, отвечает за о-пределённость сущего — такова главная мысль Аристотеля. И в том, что «беспредельность бесцельна», он гениально прав. Нужно только добавить, что сама телеологическая определённость сущего возможна при том условии, что она погружена в бес-

предельность Смысла, что она находит в нем своё место. Цель нельзя помыслить, не полагая тем же актом бес-цельное. Замеченные у Аристотеля апории трактовки *телоса* есть выражение этой реальной антиномии познания.

ТРИАДА:
Δύναμις — Ενέργεια — Εντελέχεια

Диалектика телеологической и даологической установок культуры и мышления находится в близком соответствии (хотя и не полном) двум основополагающим, идущим от Аристотеля, категориям западной философии: возможности (δύναμις) и действительности (εντελέχεια)*. Аристотель предлагает мыслить сущие (тела и качества) как возникающие (осуществляющиеся) из некоей возможности. «Ничто не возникает, если оно прежде не было в возможности». Это осуществление или становление вещи из её возможности — можно рассматривать как одно из указаний на *Путь* (у-местность) в его философском (западном) телеологическом понимании. Не удивительно, что среди категорий западной метафизики нет такой, которая бы в точности совпадала со смыслом того, что подразумевает восточное слово *Дао*. Да и само слово *путь*, довольно часто встречающееся в античных философских трактатах, не приобрело здесь категориального статуса. Связано это с тем, что идея *энтелехии*, перекрывает образ *пути*, в аристотелевской терминологии: лишает путь атрибутивности, делает его акциденцией осуществления. В «Метафизике» несколько глав [IX 8—10] посвящены обоснованию того, почему энтелехия «первее, лучше и ценнее», чем дюнамис.

* Следует, конечно, иметь в виду, что термины «возможность» и «действительность» — это принятый способ перевода на русский язык соответствующих категорий Аристотеля, не отвечающий целиком смыслу этих слов. Δύναμις — одновременно означает: возможность, способность, сила. Εντελέχεια — действительность, осуществленность, деятельность.

Вместе с тем именно эта пара категорий позволяет хорошо понять восточный взгляд на тот же самый процесс. Этот взгляд на сущее идёт со стороны его *дьюнамис*, причём в той совокупности значений этого слова, которые близки собственно аристотелевскому. Аристотель удивительным образом соединяет в *дьюнамис* значения возможности, силы и, отчасти, места. (А именно эти три значения атрибутивны западному пониманию дао-логики). Особо отметим атрибуцию — *место*. Аристотель убеждён, что место есть особое нечто (а не ничто), но оно не только есть нечто, но оно имеет и какую-то силу (*δύναμις*). «Ведь каждое тело, если ему не препятствовать, устремляется к своему собственному месту» [*Физика*, IV 1 208b 10]. При этом он обсуждает вопрос «в каком отношении можно было бы считать место причиной существующих вещей» [*Физика*, IV 1 208b 15]. И хотя показательно, что он приходит к отрицательному решению, но сам вопрос звучит совсем по-восточному.

Физика Аристотеля базируется на идее, что природа движения состоит в стремлении тела вернуться в своё естественное место или состояние. («Камень падает на землю, потому что там его естественное место, его дом»). Экспериментальное теоретическое естествознание (Галилей и Ньютон), родились из прямого опровержения такого понимания движения (См. «Диалоги о природе движения» Галилея). Вместе с этим опровержением был совершен и первый выпад против однозначного сопряжённости телоса и смысла. Наука (в своей классической парадигме) отказалась мыслить возможность как реальность особого рода, а вместе с тем ей становится чуждой идея энтелики как осуществления возможностей (сил и способностей). В научной картине мира тела существуют вне всякого смысла, т.е. вопроса «зачем?». Правда, постнеклассическая наука, фундированная квантовыми представлениями о движении и ролью информации в понимании динамики живых систем, вынуждена восстановить некоторые аристотелевские интуиции. Но это уже другая тема.

Сказанное не означает признания безупречности аристотелевских построений (хотя призыв: «Вперёд к Аристотелю!» —

был бы уместен как для науки, так и для философии, но только в рамках обязательного для философских исследований хода: вход в проблему находится в истоке размышлений о ней). Прежде всего вызывает неудовлетворение заложенная в *дьюнамис* двусмысленность. Аристотель впадает в противоречие, когда хоть и с колебаниями, но приписывает *дьюнамис* материи. Ведь его материя (*χώρα*) — пассивное начало, лишённое силы-стремления к чему-то. Присущее *δύναμις* единство возможности и силы здесь отсутствует. Более того, ни в одном из примеров, в которых описываются присущие материи возможности, собственно о материи у Аристотеля не идёт речь. Везде мы имеем дело с чем-то уже оформленным. Нигде и никогда мы не встречаемся с «бесформенным». Так его «любимые материи»: медь статуи, кирпичи дома и т.д., — это не материя, а формы. Так что *дьюнамис* меди и кирпичей порождаются *сутью их бытия*, а не их составом. Получается, что именно форма (суть бытия) вещи даёт ей возможность быть чем-то. Материя как таковая есть Ничто. Приписать ничто возможности быть чем-то в смысле иметь силу и способности к этому — немислимо. Думается, что указанная двусмысленность возникла в силу общего для всей античной философии затруднения мыслить становление. Ибо становление может быть помысленно только как последовательность формообразований (наложения одной формы на другую) и с учётом логики превращённых форм, но это уже Гегель. Продолжая линию Аристотеля, Гегель последовательно трактует возможность как собственный (внутренний) момент действительности, в то же время никак не связывая эту категорию с материей или субстратом [См.: Гегель, ЭФН, I, §§ 142—143]*. Ему же пришлось разрешить двусмысленность этой категории, разделив возможности

* Гегель считает, что «Полемика Аристотеля против Платона состоит в том, что он называет платоновскую идею одной только *δύναμις* и утверждает в противовес этому, что идею, которая обеими одинаково признается единственно истинной, следует рассматривать как *ἐνέρεια*, т.е. как внутреннее, которое всецело проявляется вовне, и, следовательно, как единство внутреннего и внешнего или как действительность» [Гегель, ЭФН, с. 314].

на реальные и «пустые» («возможно, что турецкий султан станет римским папой» — его пример). Вот этой «пустотой» обладают возможности «чистой» материи, или субстрата. Гегель прямо отножествляет такую возможность с невозможностью.

Аристотель и Гегель сходятся в том, чтобы не придавать возможности самостоятельного значения. И у того, и у другого возможность — только момент действительности. В их лице западная мысль искала, но не нашла собственного места для мира возможностей как такового. Однако в свете той динамичности, которую демонстрирует современная эпоха, показывая «ничтожность» любой действительности относительно возможных перспектив её развития, не приходит ли понимание смены ведущего начала? Не становится ли действительность (осуществлённость) лишь моментом поля или перспектив возможного? Не вынуждены ли мы в этой связи внимательнее присмотреться к опыту восточной мысли, которая изначально отвела место для всех возможных жизненных актов, рассматривая это место как Путь?

Положительные ответы на эти вопросы мы находим у М. Хайдеггера. Для него, понимание смысла бытия сущего есть полагание в перспективе его возможностей. «Возможность как экзистенциал есть, напротив, исходнейшая и последняя позитивная онтологическая определённая присутствия» [Хайдеггер, БиВ, с. 143—144]. Он же находит и *место* для возможностей — это место во временной перспективе, в плане и в наброске.

Принимая аристотелевскую схематику, можно заметить, что сам Стагирит не реализовал тех возможностей, которые она содержит. С.С. Хоружий отмечает, что ключом к пониманию отношения Δύναμις и Εντελέχεια является третья категория, которую вводит сам Аристотель — Ενέργεια. Энергия рассматривается им в общем и целом как осуществлённость в смысле действия осуществления. «Непрерывная связь энергии с сущностными началами, энтелехийность энергии — дополнительное предположение Аристотеля; но оно не только не произвольно, но прямо и тесно связано с характером онтологии, с парменидовской и общегреческой онтологией единого бытия» [Хоружий, 2000, с. 320].

Считая характер соотношения трёх категорий определяющим при формировании той или иной онтологии (западного типа), Хоружий различает три возможные модели, две из которых получили свою разработку, а третья стоит на повестке дня. Первый вариант — классический эссенциализм. «Доминирующим началом в триаде — а затем и во всём развёртывающемся дискурсе — служит энтелехия, а равно с нею и сущность» [Там же, с. 321]. Примерами этого дискурса после Аристотеля (с оговорками), служат системы Спинозы, Лейбница, Гегеля.

Второй вариант — эссенциально-энергийный дискурс, в котором полагается, что всякая сущность энергийна, а всякая энергия сущностна. Чистый и яркий пример этого дискурса, полагает Хоружий, — неоплатонизм (Плотин и его адепты).

Но возможна и третья онтологическая модель, «в которой энергия отделяется от энтелехии и сближается с потенцией»... «Если прежде энергия была „энергией исполнения“ <...> то теперь она делается „энергией почина“, начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность» [Там же, с. 323]. Рассмотренная в этом ключе энергия «становится чисто динамическим принципом». Этот дискурс автор именуется дискурсом энергии, основы которого были заложены «в некоторых древних школах мистико-аскетической практики (включая православный исихазм)», а сегодня он находит себя в квантовой физике и космологии.

Получается следующее: дискурс энергии (в исполнении С.С. Хоружего) оказывается новым вариантом воспроизводства всякого мистического взгляда на бытие (в том числе восточного типа), выраженным категориальным языком западной философии. Будучи категориальным (понятийным) дискурсом, он уходит от метафоричности мистического языка восточных учений и нивелирует его апофатизм, но по сути не решает тех задач, которые перед собой ставит.

Мы полагаем, что дискурс энергии сыграет свою роль, если будет рассматриваться как сторона дискурса Смысла, а понимание энергии «как чисто динамического принципа» будет пониматься как принцип Смысла бытия.

ХАРАКТЕРИСТИКА ЗАТРУДНЕНИЙ, С КОТОРЫМИ СТАЛКИВАЕТСЯ ЗАПАДНОЕ МЫШЛЕНИЕ, КОГДА ОНО ПЫТАЕТСЯ МЫСЛИТЬ МЕСТО КАК ТАКОВОЕ

Уже отмеченный нами сюжет о присутствовавшей в греческом мышлении подчинённости *места* по отношению к *телу*, в этом месте размещённому, является достоянием классики антиковедения и многократно описан. «Античность есть интуиция заполненного и завершённого в себе, конечного тела» [Лосев, 1993, с. 39], и именно в силу этой эстетико-ментальной ориентации на гармонию, обнаруженную греками в целостности как телеологически завершённом, «античный мир есть мир „ставшего“, а не „становления“» [Там же, с. 60]. Однако именно этот сюжет в рамках концепции двоичной структуры Смысла позволяет обнаружить в факте подчинённости хорального* телесному саму точку расхождения путей философской рефлексии, которым суждено было обрести парадигмальность для мысли Запада и Востока.

Китайское представление о «вещи» (как чем-то наличном, существующем, сингулярности, составляющей мир «десяти тысяч вещей», 萬物, вань у) изначально замыкалось на парадоксальную с точки зрения европейца смысловую омонимичность понятий 物 (у, «вещь»)** и 無 (у, «отсутствие», или, даже, точнее сказать, указание на «отсутствие», близкое греческому μή) [См. Торчинов, 2005, с. 85]. Этимологически близкое 無 (у) слово 勿 (у), также имеющее близкое значение отрицания, даже вошло в графический состав самого иероглифа 物 (у, «вещь»). И здесь нам следует вспомнить, что ничтожению, аналогичному китайскому по отношению к вещи, в греческой культуре подверглось, наоборот, пространство. Шпенглер, будто взирая на проблему с точки зрения даологии, восклицает: «Именно эту-то всемогущую пространственность,

* Те. относящегося к х́ора, месту.

** В современных китайских научных текстах понятие «тело» в физическом и философском его значениях передается словом 物体 (у).

которая всасывает в себя субстанцию всех вещей и вновь рождает её из себя, это наиболее подлинное и высочайшее с точки зрения нашей Вселенной, античное человечество, во все не знающее слова, а значит, и понятия, пространства, единогогласно низводит до μή ὄν, т.е. того, чего вовсе нет» [Шпенглер, 2003, с. 220—221]. Шпенглер имеет в виду, что известные греческие термины τόπος и особенно χώρα по смыслу тяготели соответственно к подчинённому «месту-для-нечто» и бескачественной пустоте промежутка, дистанции, отстояния опять же «между-нечто-и-нечто».

Это не означает, что основоположники западного взгляда на мир прошли мимо такой очевидности, как онтологическая роль *места* (*пространства*), не подвергнув эту очевидность рефлексии. Во все нет, они понимали всю глубину проблемы, и мы можем заключить, что *место* не только оказалось оценённым ими по достоинству, но и дало западной философии смыслообразы, уникально близкие восточным. Причина того, что место оказалось в своего рода «почётной отставке», как представляется, иная.

В «Тимее» к традиционным для Платона двум «родам» (γένος) сущих — идее и вещи — добавляется ещё и третий, который сам мыслитель не подвергал рефлексии прежде, «найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдаётся, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который тёмно и труден для понимания... это — восприимчивость и как бы кормилица всякого рождения» [Tim. 49a 1—7]. Ниже Платон находит имя для этого рода — это «пространство» (χώρα) [Там же, 52a 8.], которое, согласно Платону, есть чистая, тождественная сущность, пассивно воспринимающая Смысл, которым обладает эйдос, для того, чтобы внутри неё родилось некое наличие. Удивительно, насколько характеристики, данные Платоном своей χώρα, близки атрибутам Дао из «Дао дэ цзина». Оба концепта, в представлениях своих творцов, пусты, «смутны», «неясны», незримы, при этом вечны и самотождественны. Наконец, Платон называет свою χώρα «матерью» всего рождённого, совсем как Лао-цзы своё Дао. Отчего же такое различие в судьбе

этих концептов и почему *место* в западной культуре не получило такого же смыслообразующего статуса, какой оно имело в культуре восточной?

Смыслообразующий статус, извиняясь за некоторый каламбур, обусловлен статусом применяемого смыслообраза, а именно смыслообраза «матери» и «материнства». Дао «Дао дэ цзина» обладает «материнским» статусом, поскольку именно оно (правда несколько опосредованно, но опосредованность здесь только подчёркивает недосыгаемый статус первоначала Дао) рождает ту самую «тьму вещей» 萬物 (вань у) [Дао дэ цзин, 1; 42.]. «Дао дэ цзин», как известно, просто пронизан постоянными и разнообразными образами и аллюзиями женственности, той мягкости, которая побеждает твёрдое и даёт начало новому существованию «сокровенного дитя»:

Знай [своё] мужское, но блюди [своё] женское:

Станешь ущельем Поднебесного мира

[Там же, 28. Перевод В.В. Малявина].

Но у становящейся культуры Запада было своё мнение насчёт материнства. Устами эхилловского Аполлона из «Эвменид» оно было выражено недвусмысленно:

Отвечу и на это. И поверь — я прав.

Дитя родит отнюдь не та, что матерью

Зовётся. Нет, ей лишь вскормить посев дано.

Родит отец. А мать, как дар от гостя, плод

Хранит, когда вреда не причинит ей бог

[Eumen., 660].

И Платон в этом вопросе оказывается солидарен и с Эсхилом, и со всей ментальностью греков: «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребёнку» [Tim. 50d 2—4]. Платон, отыскав в своей онтологии *места* множество атрибутов, тождественных онтологии *места* на Востоке, тем не менее, был обречён на то, чтобы

разойтись с Востоком в главном. Он не мог логически допустить, чтобы что-то, помимо эйдоса, обладало морфῆ, внешним проявлением формообразующего начала. И поэтому род пространства у Платона принципиально бесформен (*ἄμορφον*) и не способен как-то воздействовать на рождающееся сущее, лишь пассивно его воспринимая. Очевидно, что этот взгляд полностью противоречит восточному, в соответствии с которым *место* пустоты (и пустота Пути, в частности), есть главное условие возможности всякого рождения. У Платона оно оказалось второстепенным. Позже Аристотель вернётся к проблеме формообразующих свойств вне эйдосов. Но вполне в логике греков было то, что формировать способна только форма, и наоборот, формой является всё, что формирует. И когда Аристотель обнаружит, что всякая материя обладает формообразующими свойствами, он найдёт логический выход в своём концепте «первой материи», которая, по сути, будет представлять собой чисто спекулятивный конструкт.

Гениальность Платона же проявилась в мышлении данной проблемы в том, что он, создавший вполне устойчивую онтологию эйдоса, сам же и смог углядеть нечто, в неё не вписывающееся. Но углядел поздно. Уже был рождён эйдос, который обладал телеологической природой, именно к эйдосу стремилась в своём развитии всякая вещь, и тем самым эйдос, сообразно мысли Платона, полностью вобрал в себя весь процесс смыслообразования. Когда же автор концепции эйдоса обнаружил в этом процессе *место*, не укладывающееся в схему эйдоса как Смысла, он логически «обезвредил» его, тем самым охранив от возможных посягательств Пути свой телеологичный эйдос и обеспечив ему в западной культуре блестящее будущее.

Невозможно удержаться от соблазна углядеть в триединстве родов Платона телеологический и даологический аспекты единого Смысла. Но если уже в философии Аристотеля эйдос, уже изначально телеологичный, был очень чётко осмыслен как Телос ещё и категорично, то западная *хῶρα* в Путь так и не превратилась.

§ 8. ПРИНЦИП ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ИДЕИ АВТОНОМИИ

По своей магистральной линии развития западная философия и, шире, вся интеллектуальная традиция Запада представляют собой т.н. эссенциализм, т.е. представление о мире (Космосе) как *упорядоченного собрания* отдельных сущностей («чтойностей»). Начало этой традиции положено древнегреческими мыслителями, «которые разрабатывали свой опыт мира в терминах физики и метафизики» [Гадамер, 1991, с.128]. Каждое тело в этой картине мира является носителем *собственных* качеств, а иными словами — *свойств* (от слова «свой» [собственный]), собрание которых образует его о-пределённость, завершённость или «телосность» (см. выше). Логической формой представления такого статуса тел (вещей) является то, что в высказывании они обозначаются категорией подлежащего или субъекта суждения (греч. именованія *huroseitepon* или *ousia*). Вот это понимание вещей или тел как сущностей, как *собственников своих свойств* (субъектов) — зародившееся к греческой культуре, в дальнейшем получившее воплощение в экспериментальном естествознании (испытании тел), в демократической организации общества (признание *собрания* граждан основанием легитимности власти) и в экономических институтах (рыночный индивидуализм) — до сих пор остаётся преобладающим в западной культуре и в сознании индивидов, прошедших школу научного образования. В этой картине мира человек также мыслится как субъект. Как таковой, он может занимать привилегированное положение среди других «подлежащих», оставаясь при этом в полном подобии им. Порождениями этого взгляда на мир стали также формальная логика

(силлогистика и исчисление предикатов), системный подход (целое больше совокупности элементов), автоматизированная техника. Т.е. одним из ведущих принципов европейской культуры и ментальности стала *автономия*. Но именно для автономно существующих тел (сущностей) предельно остро стоит вопрос об условиях возможности их единства. Решение было найдено в определении сущности через имманентные им цели (энтелехии)*. В стремлении сущностей к общим целям (Благу) они обретают общее (соборное) существование. Условия достижения единства выполняются, если Всеобщее [Благо] находится *за пределами* самого собрания тел. Отсюда физика с необходимостью порождает метафизику как особый взгляд на мир. Необходимость метафизики вызвана невозможностью обосновать порядок сосуществования автономий, исходя из их собственной сущности. Источник порядка должен находиться за пределами, *после* фюзиса. История Европы свидетельствует, что любая попытка переместить Всеобщее Благо внутрь самого собрания тел, оборачивается их распадом на враждующие друг с другом автономии. Мы далее постараемся показать, что все кризисные явления западной культуры порождаются несогласованностью этих двух условий существования этой культуры. Западная культура не выживает, если не найдено запредельное (метафизическое) основание, к которому могли бы стремиться наделённые энтелехией автономии.

Однако этот взгляд на мир как на собрание автономных сущностей (чтойностей) сталкивается с фундаментальным противоречием (конечно же, не формального свойства). С одной стороны, он ведёт к тому, что человек также рассматривается по аналогии с другими сущностями, как вещь среди других вещей, т.е. как автономный индивид. Но с другой стороны, этот же взгляд утверждает достоинство человека как личности, прямо

* Аристотель отчетливо различает, *что* есть вещь и почему она *есть* [См. например. Вторая аналитика 92b]. Его учение о четырех причинах существования вещи следует трактовать как указание на условия (основания) ее возможности, т.е. смысл.

ведёт к идее прав человека. (Увидим в «правах человека» образ сущего, которое является собственником своих свойств). Исторически это противоречие оформилось как внутренний конфликт между платоно-аристотелевским интеллектуальным основанием, на котором установилось христианство (без него оно бы не смогло получить такой размах) и тем пониманием личности, которое оно принесло. Это понимание предельно возвышает человека как созданного по образу и подобию Бога, т.е. как свободное и творческое существо, и тем самым противопоставляет его другим сущим. Христианская вера и доктрина утверждает, что человек как свободная и творческая личность несводим к своей природе (или сущности — в любом её понимании) [См.: Лосский, 1991, с. 92—93 и др.]. Принцип несводимости личности к природе (сущности) получил полное развитие в философии экзистенциализма, в том числе и её атеистической версии у Ж.П. Сартра и А. Камю. Так, Сартр противопоставляет человека остальным вещам на основании того, что сущность вещи предшествует её существованию, существование же человека идёт впереди его сущности [«*Экзистенциализм — это гуманизм*»]. В современной философии мы уже не встретим прямой эссенциалистской трактовки человеческого сознательного бытия или, во всяком случае, человеческого сознания [Обзор см.: Юлина, 2004]. Как минимум, принимается её информационная, функциональная или динамическая трактовка. Но этот подход всё более вступает в противоречие с научно-позитивным (физикалистским) пониманием человека, которое по-прежнему мыслит человека как вещь, т.е. эссенциально, хотя далеко не все философские направления это противоречие осознают.

Мы выскажем предположение, что противоречие между телеологическим пониманием мира и им же порождённым, но вступившим с ним в конфликт пониманием человека, — есть основная проблема европейской цивилизации. Это противоречие можно увидеть во всех её культурных и социальных институтах: политики и этики, государства и права, науки и образования, экономики и культуры, человека и общества.

О ЦЕЛЕРАЦИОНАЛЬНОСТИ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Западная культура сущностно целерациональна. Она целерациональна не только в своей фактичности, но и в своей культурной рефлексии, если исходить из её базовой кантовской трактовки (как сферы свободного целеполагания в противостоянии природной необходимости).

Концентрированным выражением европейской целерациональности является её самое специфичное и высшее достижение: экспериментальное теоретическое естествознание (её наука). Академический канон этого типа научного познания в качестве исходного пункта полагает постановку цели, определение методов (средств) и сравнение с эталоном (в простейшем случае — эталонное измерение). Согласно естественнонаучной концепции истины, в общем случае этой целью становится достижение в пределе соответствия знания предмету. Движение к цели предполагает наличие пути, но в изменённом модусе научного метода. Можно сколько угодно критиковать европейскую науку, одновременно пользуясь всеми её творениями, но никак нельзя отрицать её принадлежность сугубо западной интеллектуальной традиции. Выдающиеся духовные достижения Востока не позволяют математизировать (геометризировать) природу и создать современную технику. «Математизация (геометризация) природы и знания» — суть духовной революции XVI в. в Европе, согласно А. Койре [См. *Галилей и Платон и От мира приблизительности к универсуму прецизионности*].

Для постмодернистской программы компаративистских исследований характерна критика универсалистских претензий западной философии. Но обратим внимание на связь этих претензий с европейской наукой и техникой. Всякий релятивизм заканчивается, когда вы открываете естественные законы природы, т.е. некие константные (инвариантные) отношения зависимости. Например, существует инвариантная зависимость между объёмом и давлением идеального газа ($pV=const$ — закон Бойля-Мариотта). Формулировка этой зависимости принадлежит

вполне определённой культуре, но в то же время носит абсолютный характер. Невозможна никакая другая аэродинамика, оптика, физика твёрдого тела и т.д., кроме той, которую на базе своей философии создала западная культура*.

Таким образом, Западная культура безусловно знает, что такое путь, но явно подчиняет его *Телосу*. Западная культура умеет исключительно эффективно ставить и достигать Целей, вершины этой эффективности она достигает в современной проектной культуре (этим в целом определяется её прогрессистский характер), но она не осмысляет в полной мере того, что означает «наставить на путь истинный».

Хотелось бы подобрать пример образцового для данной культуры исполнения свойственного ей способа бытия. И такого рода примеры мы найдём в её героическом эпосе и в главном из них — «Одиссее». Герои гомеровского эпоса, безусловно, были движимы целью, но самое важное в любой одиссее совсем не в этом, а в способности *держат курс* во имя её достижения, когда уже не столько важна сама цель, сколько принцип завершения начатого дела. Много раз потом образ одиссеи использовался для характеристики европейских начинаний. Например, в эпоху Великих географических открытий, герои которой действовали в рамках той же логики. Способность держать курс на цель, которая сама по себе может быть вообще неведома или несоразмерна понесённым в пути жертвам — есть самое великое (героическое), что может явить Иному европейская духовность.

Одиссей — и исторический герой, и литературный персонаж. Как персонаж он воплощает в себе архетип самосознания европейской культуры, её представления о должном**. В добав-

* Хотя внутри каждой из этих наук, возможно, и идут споры о наилучшем теоретическом описании физических процессов, сам спор возможен только потому, что стороны исходят из одной философско-методологической традиции.

** Как говорит в интервью Мирча Элиаде: «Одиссей для меня — первообраз не только человека современной эпохи, но и человека грядущего, поскольку он представляет собой тип гонимого странника. Его скитания — это путь к Центру, в Итаку, то есть путь к себе. Он — опытный мореплаватель, но судьба, а другими словами, инициатичес-

ление к той характеристике, которую даёт нам структурный анализ литературных текстов, выделяя в них всего лишь 7 базовых тем, можно сказать, что супертемой европейской литературы является сюжет преодоления препятствий для достижения какой-то цели: от раскрытия преступления в детективном жанре, поиска сокровищ в приключенческом и вплоть до любовной драмы.

Архетип восточной литературы совсем другой. Сюжетами древнейшей для поэтической словесности Китая «Книги Песен» являются описания быта, охотничьи забавы, строительства вместе с прославляющими гимнами. Какое-либо целеполагание здесь отодвинуто на второй план. Да и сегодня обращает на себя внимание совершенно особая способность дальневосточных народов быть сосредоточенным на самом процессе, когда достижения цели вполне реально становится эпифеноменом ритуально выполняемого действия. Но не стоит удивляться, если результат при этом оказывается лучшим, нежели в откровенно целеполагающем действии. Подчеркнём ещё раз, что самые важные смыслы человеческого бытия не допускают приоритета целей. На *Путь* и *у-местность* ориентированы подлинные человеческие отношения. Смысл любви, верности, честности, достоинства, милосердия не телеологичен. И напротив, порок в западной духовности прямо трактуется как позиция главенства целеполагания над отношением и процессом. Таковы корысть, жадность, жестокость, трусость и др. Религиозное сознание, в том числе и христианское, в принципе не телеологично, и лишь в некотором искажении становится таковым. «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот её потеряет» [*Мф.*, 16, 25].

кие испытания, из которых он должен выйти победителем, все время вынуждают его оттягивать возвращение к своим пенатам. Миф об Одиссее, я думаю, для нас очень важен. В каждом из нас есть что-то от Одиссея, когда мы ищем самих себя, надеемся дойти до цели и тогда уж точно вновь обрести родину, свой очаг, снова найти себя. Но, как в лабиринте, в каждых скитаниях существует риск заблудиться. Если же тебе удастся выйти из лабиринта, добраться до своего очага, тогда ты становишься другим. Миф о нем — это, по-моему, модель для определенного образа существования в мире».

Хотя телеологический принцип был заложен в истоках европейской культуры, можно предположить, что со временем его доминирующая позиция только усиливалась и подавляла даологическое начало культуры. Возникновение экономики современного типа поставило целесообразность в положение тотального господства. В плане ментальном и теоретическом это привело к тому, что центральной категорией культуры и философии стала деятельность, категория, которая имманентно содержит в себе идею целеполагания.

НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗЛИЧЕНИЯ АКТА И ДЕЙСТВИЯ: К КРИТИКЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА

Феноменологическое различение акта и деятельности у Э. Гуссерля. Для феноменологии как аналитики «чистого сознания», различение акта и действия является настолько очевидным, что она не сочла нужным сколько-нибудь подробно об этом сказать. Именно в качестве комментария к очевидному, и как бы между прочим, Э. Гуссерль говорит: «Что касается выражения „акт“, то, с другой стороны, здесь нельзя, конечно, подразумевать первичное значение слова *actus*, здесь *мысль о деятельности должна быть совершенно исключена*» [Гуссерль, 2001. С. 355—366]. И далее уже в примечании: «Когда Наторп (*Einleitung in die Psychologie*, S. 21) возражает против того, чтобы всерьёз говорить о психических актах как деятельности сознания, или Я, „только потому, что сознание часто или всегда сопровождается стремлением, оно проявляется как действие (Tun) и его субъект как деятель“, то мы полностью с ним согласны. Мы отвергаем „мифологию деятельности“; мы определяем акты не как психическую деятельность, но как интенциональные переживания» [Там же]. А чуть выше он говорит о распознанной и потому неопасной эквивокации [*подчёркнуто нами*] в употреблении слова акт, поскольку это слово отражает и деятельные интенции. Чтобы избежать этой эквивокации, он намерен употре-

бить для обозначения акта в этом не-деятельностном смысле слово *Aktcharakter*, которое В.И. Молчанов [См.: *Молчанов*, 1998] переводит как «*типологическое свойство акта*».

Мы, напротив, полагаем, что эта эквивокация на самом деле очень опасна. В сознании западной культуры «*activity*», по сути, — «*деятельность*». Западная мысль ищет цель там, где её нет и не должно быть. Главный тому пример — деятельная трактовка общения. Ещё раз подчеркнём, что можно не только думать об общении как целеполагающей деятельности, но реально делать его таковым. Последствия не заставят себя ждать, но... их уже никто не будет связывать с насилием над смыслом общения.

Специфическая аберрация западной культуры и ментальности — понимать всякую человеческую активность как действие или деятельность. Поскольку действие содержательно определено целью (говоря «*действие*», мы тем самым сразу полагаем цель действия), а наличие цели равнозначно осмысленности действия, то, соответственно, отсутствие цели рассматривается как свидетельство бессмысленности деятельности. Именно как бессмысленную типичный западный человек воспринимает такую специфическую форму активности, какой является восточное *недеяние*. Либо же, что характерно для более «продвинутых» западных интерпретаций, за идеалом *недеяния* усматривается некая скрытая цель, которую можно постичь. Именно эта ложная интерпретация приводит к той психологической катастрофе, жертвой которой становится человек западной культуры, когда он решается принять буддизм, одновременно оставаясь жить в условиях западной цивилизации [См.: *Пчёлкина*, 2009].

То, что не всякая сознательная активность носит деятельный (целеполагающий) характер — эмпирический факт. Например, акт восприятия; именно актом, а не действием является общение; мышление тоже состоит из актов, а не из действий. Однако то, что первоначально существует как акт, может быть и со значимым эффектом трансформировано в действие. Мышление не только может рассматриваться как действие и деятельность, оно фактически может им стать. То же самое можно сделать с общением, восприятием, волевыми актами, актами веры

и т.д. Вся эффективность мыследеятельностного подхода основана на этой возможности. В этом подходе в самом концентрированном виде выражено телеологическое существо западной культуры и ментальности. Но в нем же проявляются все негативные последствия насилия над «природой» человеческой активности.

Равно как западная культура растворяет всякий жизненный акт в целенаправленном действии, восточная способна в даологической стихии жизненных актов «переварить» любую деятельную целевую установку.

Здесь мы хотим показать, что только признание взаимной автономии актов и действий, открывает перспективу взаимообогащения культур, которые были и останутся на своих прежних позициях.

КРИЗИС ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ НА ЗАПАДЕ

Кризис целеполагания (целерациональности) — особенность состояния современной Западной цивилизации. Общий образ этого кризиса представлен идеей «Конца истории» (и как следствие, «Заката Европы»), поскольку историчность европейского сознания всегда определялась смыслом истории, понимаемым как движение к общезначимым целям или эталонным состояниям (в этом состоит дух революций и реформ). Это и этический кризис, поскольку европейское сознание (так же, как и научное) принципиально характеризуется соотносённостью фактичности с идеальными образцами (схемами). Исчерпана энергия, вызываемая накладыванием идеально должных целей на реальную жизнь.

Если заметить, что европейский модерн есть по существу проектный способ жизни, т.е. что он представляет собой идеологию общества, которое строит всю свою жизнь и организацию на основании движения в «великим» идеальным целям, то ожидать его кризиса долго не приходится. Идеи «Заката Евро-

пы» (Шпенглер) кризиса европейской культуры (Зиммель, Ортега-и-Гассет, и др.) и понимание того, что «модерн — это несостоявшийся проект» (Хабермас) — связаны неразрывно. Кризис культуры следует понимать так, что заострённо односторонний подход к Смыслу со стороны целеполагания неизбежно приводит к столь же неизбежному, сколь и парадоксальному отрыву Цели от Смысла. Таким образом, кризис культуры является продуктом спровоцированного самой же культурой разлада со Смыслом. Выдвигаемые культурной цели, и это совершенно наглядно, становятся бессмысленными. Именно так выглядит попытка придать смысл обществу потребления, усматривая этот смысл в том, что исповедуемые потребительские ценности якобы станут полем, на котором смогут ужиться разные культуры. Смысл общества потребления видится в том, что он *усмиряет* человека.

В связи с кризисом целеполагания показательным то интеллектуальное движение, которое обозначается как постмодернизм. Его можно рассматривать как попытку преодоления телеологического (и платонического) подхода к Смыслу. Наиболее последовательно эта попытка выражена в «Логике смысла» Ж. Делеза, где антитеологическая трактовка смысла в его «крайне специфических отношениях с nonsensom» [Указ. соч., с. 11] представлена в виде серии парадоксов. При этом один итог этой аналитики Смысла, мы бы приняли безусловно: «смысл всегда ускользает», он ускользает из настоящего, «растягиваясь в двух направлениях сразу — в прошлое и будущее». Будучи «не-настоящим», он и является согласно Делезу «несуществующим». Такой способ представления Смысла через парадоксы ускользания сильно напоминает дао-логическую стилистику того же «Дао дэ цзин» или дзенских коанов. И это не удивительно: смысл может быть и ускользает, но нам самим от него ускользнуть невозможно. Всякий живущий живёт лишь постольку, поскольку причастен какому-то смысловому порядку. Поэтому преодолевая телеологический подход к Смыслу, мы неизбежно приходим к дао-образному способу мысли и жизни, хотя зачастую этот способ нами искажается.

§ 9. ДАО В ВОСТОЧНОЙ МУДРОСТИ И В ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Вникая в то, что имеет в виду восточноазиатская (в первую очередь, китайская) культура в слове «Дао» или какой смысл схватывает и пытается им его передать, становится понятным его «естественная» простота, но вместе с тем, отсутствие точного терминологического эквивалента в западной лингвокультуре. Обычный перевод этого слова как «путь» (и мы его в основном сохраняем в качестве *обозначения* «дао») имеет иные коннотации. Западное мышление, имманентно ориентированное на сущностное («чтойное») восприятие мира, склонно спрашивать: «Что есть Дао (путь)?». Но Дао не есть «что», оно *ничтожно* и в качестве термина имеет в виду *регулятивный принцип* одновременно и человеческого бытия и устройства самого Мира («Земли и Неба»). Если мы слово «путь» с его законными экзистенциально-онтологическими коннотациями: «судьба», «жизнь», «становление», «образец» и др. будем понимать как *правило* судьбы, жизни, становления, (что-то вроде «правила судьбы»), то, думается, приблизимся к его смысловому ядру как «дао».

В западной философской традиции под *регулятивным принципом* понималась *идея*. Не будет ошибкой сказать, что *дао* — ведущая идея восточной культуры. Если для Западной рефлексии культуры, как минимум с Платона, ведущей идеей становится потустороннее Благо [ср.: Лавджой (1936), 2003, с. 44 и далее], для понимания которого существенно важным является *различение* Блага как Истины (истинно сущего) и пути его достижения (метода), то восточная рефлексия не придерживается этого различения, можно сказать, осознанно отказывается от него. Для неё правильный Путь — это уже и есть истина (истинный Путь). Если для западной рефлексии «путь» не обязательно мыслится как обязательно ведущий к истине (бывают ложные пути, неправильная жизнь), то восточное *дао* — всегда *правильный* и *должный* путь. Слово «правильный», если иметь в виду коннотацию с *правилом*, могло бы в нашем словаре служить соедини-

тельным для подлинной цели и способа её достижения. И ещё один смысловой оттенок мы считаем необходимым внести в западное понимание *Дао*. Это — *уместность*, с содержащимся в этом слове указанием на *место и время* всякого дела и присутствия. Оппозиционная корреляция: *уместность* — *предназначенность*, как нам кажется, наилучшим способом передаёт взаимодополнительность даологического и телеологического понимания человеческого бытия и всего мира.

ДАО В КОНФУЦИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Конфуций не просто великий китайский мыслитель, стоит иметь в виду, что он *первый* китайский философ. Учитывая, что китайская (и вся восточная) культура в гораздо большей степени ориентирована на традицию, чем западная, *первый опыт* философского мышления фундирует эту культуру и по сей день. На плечи первых философов как Запада, так и Востока легла задача выработки философских слов-категорий из слов обыденного языка. Эти слова имели характер неологизмов [Относительно древнегреческой философии, см. *Аверинцев*, 1979]. Китайская лингвокультура в решении этой задачи столкнулась со специфической трудностью. Вокабулярий древнекитайского языка, состоящий из кратких односложных слов, записываемых одним иероглифом каждое, не давал возможности генерирования терминированных неологизмов. Более того, даже в последующие эпохи инокультурные термины, относящиеся к духовной сфере Бытия (например, буддийские), переводились на китайский язык посредством уже издавна существовавших в нем понятий. Именно в силу этой особенности языка терминологическое поле китайской философии начало складываться как упорядочивание категорий китайской культуры*. Первые китайские философы, и самый первый из них, имели только одну возможность

* «Категории китайской философии суть также категории китайской культуры» [*Кобзев*, 2001, с. 228].

дискурсивного творчества: должно было взять известные в культуре термины и перекомбинировать их особым образом, разумеется, не по собственному произволу, а в соответствии с их *объективными* значениями, в гарантированной небесным порядком реальности которых Конфуций не сомневался. Задача «выправления имён» (正名, *чжэн мин*) мыслилась самим Конфуцием как начальный шаг Пути гармонизации социального Космоса в целом. В конфуцианском каноническом тексте «Да Сюэ» (大学, «Великое Учение»), датированном V—III вв. до н.э. и названном А.И. Кобзевым «конфуцианским катехизисом», эта идея уже совершенно недвусмысленно звучит в самом начале текста. «Да Сюэ» предписывает исповедовать восьмеричный Путь, начало которого есть «классификация вещей» (格物, *гэ ву*), а вершина — правильное устройство государства и «явление сиятельной Дэ»*. Высветленная таким образом структура понятий составляет контекстуальный по своей природе императивный каркас или даже «клетку» (одно из изначальных значений вышеупомянутого понятие 格 как «ограниченной меры»), место, пустота внутри которой есть Путь. Русло реки, ограничивающее поток, — есть её Путь.

Именно такой контекстуальный способ обращения с Истиной демонстрирует нам конфуцианский диалог. В отличие от диалогов платоновских, в которых участники стремятся обнаружить αὐτὸ τὸ αὐτὸ, «самое само», «тело» определяемого предмета (т.е. его эйдос, выраженный в логосе), это тело присвоить, и даже *овладеть* им, то в диалогах конфуцианских даются предмету короткие атрибутивные дескрипции. Эти дескрипции играют роль определений, они задают то «место», которое есть Путь обсуждаемого предмета**. Таким образом, возник метод обраще-

* Последний по времени русский перевод текста «Да Сюэ», принадлежащий Юй Каню (Yu Kan), находится на его сайте. Режим доступа: http://daolao.ru/Confucius/Da_xue/da_xue_yk.htm.

** Например: «Благородный муж человеколюбив, но не лъстив, низкий человек лъстив, но не человеколюбив», «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться», «О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам».

ния с понятиями, ставший затем на Востоке классическим. Сама мозаичность «Лунь юя», составившая паттерн для первых китайских философских текстов, может здесь рассматриваться как пропедевтика метода. Но ведь и сами базовые понятия философии Востока «пустил в научный оборот» тоже Конфуций. В том числе и идею Дао. Именно Конфуций «сделал Дао и Дэ основополагающими философскими категориями» [Кобзев, 1985, с. 26; А так же: 2001, с. 230—231].

Проблема этимологии понятия «Дао», несмотря на крайнюю полисемантическую последнюю, изучена достаточно неплохо. Китайский этимологический словарь «Ханьцзы Сюньгэнь» сообщает нам о том, что иероглиф 道 «в цзиньвэнях* выражает значение человека, идущего по дороге. 首 — это человеческая голова, вожак, идущий впереди человек (带头人), со значением „вести за собой, показывать дорогу“ (引导). В первоначальном начертании иероглифа 道 означает „проводник“, „направлять“, „указывать путь“» [Ханьцзы Сюньгэнь, 1992, с. 95]. Дао само ведёт человека по его жизни, оно — образец; позже о свойстве Дао (и Неба) служить образцом для мудрого будут говорить и даосский «Дао дэ цзин», и конфуцианский «Си цы чжуань». Подробнейший семантический анализ, выполненный Н.П. Мартыненко, указывает на то, что в иероглифе 道 зафиксировано «попутное видение [как бы изнутри] человеком самого себя в движении», которое «всегда сопровождается и видением окружающего мира, т.е. при этом в поле зрения попадает и окружающий человека мир» [Мартыненко, инф. ресурс]. Иными словами, 道 — это я, обзирающий в пути себя в единстве с окружающим миром, получивший эту возможность благодаря тому, что отправился в путь. Когда в пути есть я, путь превращается в Путь. Именно присущая иероглифу 道 универсальная позиция восприятия — *я-в-мире* — с точки зрения Н.П. Мартыненко, стала источником такой необычайной философской значимости этой категории для китайской мысли [Там же]. Китайская философия есть Дао, есть видение-себя-в-контексте-мира. Дао — рефлексирующий взгляд из потока,

* Надписи на бронзовых изделиях эпох Шань-Инь и Чжоу.

быть в Дао — значит смотреть изнутри. Быть в Дао — значит быть имманентным ему, и, в конечном счёте, самому себе.

Мы полагаем, что именно такова была первая в китайской философии интерпретация Дао, предложенная Конфуцием. В классическом оригинале «*Лунь юя*» слово «Дао» встречается 87 раз* в разных контекстах, но доминирующий философский контекст — отнюдь не онтологический, как в более позднем «*Дао дэ цзине*», но скорее антропологический. Конфуций, по словам В.В. Малявина, «первый в истории открыл человека как деятельное, творческое, и, стало быть, общественное существо. До Конфуция на земле были только боги» [Малявин, 2010, с. 27—28], а «*Лунь юй*» — самый ранний в истории человечества портрет человека» [Там же, с. 31]. Можно ли обнаружить интегральную формулу конфуцианского Дао?

Л.И. Головачёва предложила своё решение этого вопроса, решение весьма обоснованное. В доказательство она приводит несколько ярких примеров, в частности, фрагмент из 15:41 (цитируем в её авторском переводе): «Наставник Мянью, [который был слеп], пришёл [к Конфуцию]. [Когда он] подошёл к лестнице, Учитель сказал: „Здесь лестница“. [Когда он] подошёл к циновке, Учитель сказал: „Здесь циновка“. [Когда] все сели, Учитель рассказал ему: „Здесь сидит такой-то, там сидит такой-то“. [Когда] наставник вышел, Цзы Чжан спросил: „То, как Вы говорили с наставником, это Дао (道)?“ Учитель сказал: „Конечно! Это норма (道) помощи [слепому] наставнику“» [Головачёва, 1990, с. 41].

С позиции автора, «очевидно, Дао представляет собой какое-то общепризнанное правило, образец поведения или действия, которые можно характеризовать как Норму» (подчёркнуто в оригинале — *авт.*) [Головачёва, 1990, с. 40]. Более того, все случаи употребления термина «Дао» в «*Лунь юе*» (разумеется, кроме нескольких случаев употребления слова «дао» в его прямых значениях «дорога» и «говорить») могут быть интерпретированы как «Норма» [Там же, с. 42—43]. Собственно говоря, значение

* Л.И. Головачева говорит о 84 случаях употребления «Дао»; возможно, это объясняется иной интерпретацией иероглифа в некоторых случаях или каким-либо другими причинами. [Головачева, 1990, с. 42].

распространённого в современном китайском языке слова *дао-ли* (道理, «принцип», «смысл», «норма», «основание»), как кажется, очень близко *Дао* в интерпретации Л.И. Головачёвой.

Однако на наш взгляд полагать столь значимый термин всего лишь как «Норму», было бы «остановкой на середине Пути», от которой в своё время предостерегал Конфуций [*Лунь юй*, 6:12]. Если это и Норма, то Норма особая. Думается, свет на эту проблему может пролить понимание, может быть, самого известного из посвящённых *Дао* фрагментов «*Лунь юя*» — 15:29. В дословном переводе А.С. Мартынова: «Учитель сказал: „Человек может расширить Дао-путь (道), а не Дао-путь (道) расширить человека“» [*Мартынов*, 2006, с. 305]. Почти аналогичен перевод Л.И. Головачёвой, только вместо «Дао-путь» имеет место «норма» [*Головачёва*, 1990, с. 41]. И вот здесь интерпретация *Дао* при помощи русского понятия нормы, на наш взгляд, несколько затушёвывает изначальный смысл этой категории, лишая *Дао* присущей ему всеобщей небесной самообоснованности. Мы настаиваем на особом понимании *Дао* как видении-себя-в-контексте-мира, и полагаем, что именно фрагмент 15:29 раскрывает в *Дао* его событийное с человеком начало, в котором Небо указывает человеку на Должное*. Однако и это ещё не всё.

Л.С. Переломов пишет: «*Дао* в „*Лунь Юе*“ означало весь комплекс идей, принципов и методов Конфуция, т.е., по существу, всю суть его учения, с помощью которого он собирался направить человека на *путь истинный* [курсив наш — авт.], управлять им, воздействовать на него» [*Переломов*, 2009, с. 347]. Конфуций, свято веривший в небесную сакральность своей миссии [*Мартынов*, 2006, с. 68], претендовал на то, что *Дао*, о котором он говорит — единственно верное [*Лунь юй*, 5:7, 6:16, 14:36]. Соответствовать ему так же неминуемо, как выходить в дверь [*Лунь юй*, 6:16]**. Естественно, неразумный может вылезти и в окно или проломить стену, но разве это как-то скажется на двери?

* Как известно, понятие долга (义, *и*) занимает во всем учении Конфуция одну из ключевых позиций.

** Обаяние этого образа, уподобившего *Дао* пустотности в континууме заполненного, или, скажем, образа воды из «*Лунь юя*» 9:17, заставляет

Дао Конфуция и есть тот самый *Путь*, что утрачен Поднебесной, на что мудрец в «*Лунь юе*» весьма часто сетует. Дао есть то, что в начале, в основе (本, бѣн), к которой устремлѣн в своих поисках *цзюнь-цзы* [*Лунь юй*, 1:2], и, вероятно, только *цзюнь-цзы* способен Дао познать и осознать [*Лунь юй*, 19:7]. Более того, Дао — единственная звезда *цзюнь-цзы*. Ему целиком посвящены помыслы идущего, и от познания Дао не могут отвратить ни бедность, ни голод [*Лунь юй*, 4:9, 15:32].

Последние примеры склоняют к мысли, что западным эквивалентом Дао в его перворождѣнной философской семантике может быть идея Истины, включающая в себя и путь её достижения, т.е. как *истинный путь**.

Мы полагаем, что фрагмент 15:29 описывает именно отношения человека и живой Истины: только посвящающему себя Истине становится доступным всё сущее. С этой точки зрения возможен следующий перевод: «Учитель сказал: „Человек может вложить себя в Истину, но Истина не может быть вложена в человека“». Иными словами, не человек принимает *Путь* извне — в этом случае *Путь* и останется внеположным человеку, а всё учение — мѣртвым. Сам *Путь* принимает человека в себя. Неслучайно сам Конфуций говорил, что его *Путь* „пронизан Единным“» [*Лунь юй*, 4:15]**.

думать о том, что Конфуция плюс ко всему мы можем считать еще и первым... даосом.

«Учитель сказал: Я не хочу больше говорить.

Цзы-гун сказал: Если учитель не будет больше говорить, то что мы будем передавать?

Учитель сказал: «Разве Небо говорит? А четыре времени года идут, и вещи рождаются. Разве Небо говорит?» [*Лунь юй*, 17:19].

* Фрагмент 15:29 В.В.Малявин переводит так: «Человек может сделать истину великой, истина же не может сделать великим человека» [*Малявин*, 2010. С. 352]. Л.С.Переломов считает, что, по Конфуцию, «Постичь Дао — значит вступить на Путь познания истины» [*Переломов*, 2009, с. 347].

** Впервые появившаяся в тексте изречений Конфуция идиома 一貫道 (*игуаньдао*, «Путь всепроницающего Единства») впоследствии стала знаменитой в Китае, а в XIX в. была заимствована в качестве названия одной из наиболее влиятельных синкретических религий [*Тертицкий*, 2000, с. 132].

С пониманием *Дао* как *истинного пути* коррелирует и присутствующая в ранних китайских философских текстах полисемантическая содержания Истины как нескольких истин (в значении «принципов» или «правил»). Так, Конфуций в «*Луньюе*» самокритично утверждает: «Тот, кто осуществляет Дао *цзюнь-цзы*, имеет три [правила] (君子道者三), и ни одно из них я не смог исполнить. Обладающий *жэнь* не беспокоится, обладающий мудростью (知者) не сомневается, обладающий смелостью не боится» [*Лунь юй*, 14:28]. Похожее постулирование «истин», составляющих Дао *цзюнь-цзы*, несколько позже декларировал в своём учении Мо Ди: «Вот Дао *цзюнь-цзы* (君子之道也): будучи бедным, он являет бескорыстие, будучи богатым, он являет справедливость (义), живущему он являет любовь, умершему являет скорбь». Эти четыре [правила] не должны исполняться притворно и фальшиво; они должны исходить из самого человека» [*Мо-цзы*, 2:3].

А почему возвещаемая Конфуцием Истина действительно есть Истина? Философского ответа на этот вопрос мы, строго говоря, в «*Лунь юе*» не находим. Конечно, в «*Лунь юе*» масса ссылок на авторитет древней традиции, на Небо (*тянь*, 天) и его волю (*мин*, 命). Сам Конфуций, который был убеждён, что в 50 лет познал *тяньмин* [*Лунь юй*, 2:4], нисколько не сомневался в истинности своих слов. Для него было очевидным то, что воля Неба и Небесное Дао дают человеку Путь. В чем заключается человеческий Путь, уже понятно, но как доказать то, что он соответствует Небесной Истине? Конфуций вряд ли задавался такими вопросами. Ведь он был первым и был один, ибо предлагающие иное Дао пока ещё не родились. Вероятно, сторонние сомнения начались вскоре после его смерти. Возможно, именно на это указывает содержащееся в «*Лунь юе*» сетование Цзыгуна: «Можно услышать каноны Учителя, но то, что Учитель говорил о природе человека (性) и Небесном Пути (天道), услышать нельзя» [*Лунь юй*, 5:13]. И это единственное упоминание о Пути Неба в «*Лунь юе*».

Мэн-цзы довелось жить уже в иную эпоху. Со дня смерти Конфуция прошло более столетия, и импульс, заданный Учителем,

явил на свет первых философских оппонентов. Уже был казнён основоположник легизма Шан Ян, появились на свет моизм и даосизм. И если учение Мо Ди можно считать своеобразным, очень самобытным боковым побегом конфуцианства, то живший в одно время с ним Ян Чжу, наоборот, активно на конфуцианство напал, закладывая основы будущей даосской этики, а где-то уже начинает свои странствия будущий Чжуан-цзы. «Всю Поднебесную заполняют речи Ян Чжу и Мо Ди. Ныне все выступающие с речами в Поднебесной если не склоняются к учению Ян Чжу, то склоняются к учению Мо Ди» [*Мэн-цзы*, 3Б:9]. Началась эпоха идейного плюрализма, «соперничества ста школ» (*бай цзя чжэн мин*, 百家争). В таких условиях вопрос о степени объективности Истины закономерен должен был быть поставлен.

Характерно, что критикуя Мо Ди и Ян Чжу, Мэн-цзы не отказывает им в Дао, понимая здесь Дао как философию. У них своё Дао, несмотря на то, что их философия, согласно Мэн-цзы, представляет собой еретические учения (*сешо*, 邪说) и непристойное словоблудие (*иньцы*, 淫辞) [*Мэн-цзы*, 3Б:9]. Вообще, текст Мэн-цзы отражает современную ему картину своеобразного «полидаоизма», множественности и даже закономерности возможных Дао. Так, разное Дао у мужчины и женщины [*Мэн-цзы*, 3Б:2], у господина и слуги [*Мэн-цзы*, 4А:2], у покидающего Родину и уезжающего из чужих мест [*Мэн-цзы*, 7Б:17]. Обоснование Дао неизбежно должно было пройти через его онтологизацию, которая у Конфуция только-только намечалась. Дао нужно было укоренить в чем-то, помимо древности. И у Мэн-цзы попытка онтологизации наличествует. Мэн-цзы впервые пытается согласовать Небесное Дао и Дао человека через понятие искренности (诚). Во фрагменте 4А:12 Мэн-цзы явно указывает на то, что Небесное Дао есть Путь правителя. Искренний правитель внушает всеобщее доверие, которое достигается путём воспитания в себе искренности. «Искренность — это путь Неба, а размышления об искренности — это путь людей» (诚者, 天之道也; 思诚者, 人之道也) [*Мэн-цзы*, 4А:12]. Небо задаёт Истину, к которой должно стремиться и в которой следует жить. Эта жизнь в Истине есть

жизнь в искренности. Глава 7А у Мэн-цзы активно развивает эту идею. Пусть у каждого своя Истина, но она жёстко детерминирована небесными велениями и Небо требует реализации Дао каждого человека на его месте до конца [*Мэн-цзы*, 7А:2]. Как бы отвечая Цзыгуну, Мэн-цзы согласовывает также волю Неба и природу человека: познавая самого себя (свою природу, 性), познаёшь и Небо, сохраняя свою природу в чистоте, совершенствуя её, тем самым служат Небу [*Мэн-цзы*, 7А:1]. Совершенствуй себя, ибо пытаться, ломая ход вещей, воздействовать на Дао абсолютно бесполезно [*Мэн-цзы*, 7А:3].

Традиция укоренения Дао в Небе, и тем самым подчинения Дао Небу, характерна для всего раннего конфуцианства. Пережив тяжёлые времена, конфуцианство во II в. до н.э. стало официальной идеологией Китая, и «основатель официального, ортодоксального конфуцианства Дун Чжуншу... выдвинул тезис „Великий исток Дао исходит из Неба“» [*Кобзев*, 1985, с. 26]. В целом, в этом же ключе следуют и другие конфуцианские тексты, появившиеся до «*Дао дэ цзина*» — «*Сюнь цзы*» и «*Си цы чжуань*», которые, может быть, являются вершиной онтологической проработки Дао до «*Дао дэ цзина*». Даосы, как мы знаем, рассудили принципиально иначе.

В эпоху становления философских традиций многие из них неизбежно должны были проходить сходные «поворотные точки» в решении тех ли иных проблем. И онтологизация Дао-Истины призвана была стать лучшим критерием истинности этой Истины; возможно, именно такой логический ход и привёл к известной «монополизации» понятия Дао «учением Хуан-ди и Лао-цзы», как поначалу именовался даосизм. Прослеживается отчётливая параллель между конфуцианскими «Дао-Истиной» и «Дао-Философией» и аристотелевским силлогизмом, результатом которого является формула «вещь и быть вещью — одно и то же». Напомним, что этот силлогизм возник как способ различения внутри субстанции (сущности, οὐσία) «сути бытия» (чтойности, τὸ τί ἦν εἶναι) и привходящего (акцидентального, τὸ σμμεβηκόс). В главе 6 книги VII «*Метафизики*» Аристотель

дважды повторяет идею о том, что «сама отдельная вещь и суть её бытия есть одно и то же не привходящим образом» [*Met.* VII, 6, 1031b 18—21; VII, 6, 1032a 4—6]. Отсюда известные пассажи Аристотеля о том, что тождественны Сократ и бытие Сократом, Благо и бытие Благом и т.д. Идея заключается в том, что, предположим всякое отдельное благо (благо-субстанция) есть по определению (λόγος) Благо-чтойность, которое не в силах замутнить примеси конкретных акцидентальных свойств конкретного единичного блага. Смысл блага-субстанции есть благо-чтойность. Проецируя эту схему на понятие Истины, мы можем предположить, что Истина-чтойность таким же образом присутствует в Истине-сущности, которая выражается в каждом конкретном философском учении.

В текстах аристотелевского корпуса мы не найдём высказывания «есть одно — Истина и быть Истиной», но есть основания полагать, что Аристотель согласился бы с этим. Ведь критикуя всех своих предшественников-философов он, тем не менее, не отказывал их учениям в праве называться философией. Вопрос только в степени причастности Истине каждой конкретной философии.

В конце концов, именем Дао назывались в истории китайской мысли самые различные направления — от первоначального конфуцианства (вероятно, *даосюэ* — «учение о Дао» или «искусство Дао», 道学 — одно из самых ранних его названий) [*Китайская философия*, 1994. с. 90—91] и до первого перевода на китайский Ветхого Завета, названного «Дао цзин». Иногда конфуцианцы по отношению к другим учениям применяли термин *сяодао* («малый путь», досл. «тропинка», 小道).

Путь, как мы его понимаем, есть контекстуальная причастность, и именно такое его понимание позволяет собрать воедино в китайском понятии «Дао» европейские термины «Философия» и «Истина». Одно находится в отношении другого только таким способом, чтобы стать этим другим. Ибо, как говорил великий Учитель, «утром познав Дао, вечером можно умереть» [*Лунь юй*, 4:8].

ДАО В ДАОСИЗМЕ

Категории Дао суждено было стать ключевой в китайской философии (по крайней мере в период её становления) в первую очередь потому, что именно вокруг Дао оказались центрированными социально-этические истоки её проблематики. Следы Дао Конфуция мы встречаем во всех даосских философских памятниках доханьской эпохи. Полемикой с Учителем пронизана философия Ян Чжу, которая дошла до нас только посредством «Ле-цзы», Конфуций часто оказывается «неудачливым» персонажем «Чжуан-цзы», да и «Дао дэ цзин» никогда бы не был создан, если бы не заложенный в нем мощный полемический заряд по отношению к конфуцианству. Текст фактически призван опровергнуть содержание, вложенное в понятие Дао Конфуцием и заявить: последователи Лао-цзы поняли Дао глубже. И это отчасти действительно так, ибо, как уже было сказано, следующим после Конфуция шагом должна была стать неизбежная онтологизация Дао. У Конфуция онтологичность Дао только подразумевалась, разработка же её была осуществлена в первую очередь основоположниками философского даосизма, перехватившими у конфуцианцев инициативу в понимании этого принципа бытия и познания, а со временем и назвавшими себя и своё учение его именем.

Медлительность, с которой протекала онтологизация Дао в конфуцианстве в контексте философии Востока, имела свои причины. У конфуцианцев доханьской эпохи просто не было представления о таком абсолюте, с которым возможным было отождествление Пути. Небо — это не абсолют, но его «авторитета» было достаточно, чтобы замкнуть на себя «человеческое Дао». В идейной борьбе с оппонентами конфуцианцы, начиная с Мэн-цзы, использовали приём, в будущем для них традиционный: рассмотрение социальной пагубности эмпирических последствий следования чужими Путиами, и это было, с их

точки зрения, наилучшим аргументом*. Выражаемая в ритуале (ли, 礼), завершённости («совершённости», чэн, 成), искренности (чэн, 诚) уместность человека в Дао была в конфуцианстве, как правило, социально детерминирована. Даосы, выражавшие в доханьской философии индивидуалистическое начало, рассуждали иначе. У них такой абсолютом был, и он закономерно оказался отождествлён для них с Путём и Истиной.

Мы полагаем достаточно обоснованной гипотезу Е.А. Торчинова о трансперсональном генезисе даосского концепта Дао [Торчинов, 2005, с. 211—235]. «Образ дао как женственного, материнского начала является ключевым для понимания сущности психотехнической направленности даосизма» [Торчинов, 2005, с. 211]. Безусловно, основные характеристики образа Дао в «Дао дэ цзине» (и в менее ярко выраженном виде в «Чжуан-цзы») свидетельствуют о его понимании как Матери (му, 母) «десяти тысяч вещей» (вань у, 万物) или вселенной (тянься, 天下) [См.: Дао дэ цзин, 1; 20; 25; 52; 59]. Мудрец же при этом подобен зародышу (чи цзы, 赤子), пребывающему с Великой Матерью мира в неразрывном единстве. Однако «Дао дэ цзин» является не только религиозным или мистико-дидактическим, но и философским текстом, что в первую очередь определяется употреблением по отношению к Матери и Первоначалу мира концепта, не столь уж и удобного для обозначения этих начал как таковых.

* Пара примеров из разных эпох. «Призыв „Все для меня“ в учении господина Ян Чжу означает, что для него нет государя-правителя, а призыв „Совмещай любовь ко всем“ в учении господина Мо Ди означает, что для него нет родного отца. Не иметь родного отца, не иметь государя — это значит быть хищным зверем или птицей!» ([Мэн-цзы, 3Б:9]; конец IV в. до н.э.). «А последователи Лао-цзы сейчас говорят: „Только потому, что совершенные не умерли, грабители еще не перевелись. Только когда люди перебьют мерки и поломают весы, они перестанут ссориться“. О! Рассуждать так — значит просто ни о чем не думать! Если бы в древности не было Совершенных, род людской уже давно бы исчез. Почему? Потому что у людей нет перьев, шерсти, чешуи, панциря, чтобы защититься от холода и жары; нет когтей и клыков, чтобы драться за пищу» (Хань Юй. О пути, 9; конец VIII в.). Цит. по: [Хань Юй, с. 107].

Абсолют, воссоединение с которым было сформулировано в качестве главной цели адепта мистических практик, сверх обозначения через многочисленные эпитеты («сокровенное», «тайна», «тёмное», «хаос», «ложбинный дух» и др.), получил наименование философского концепта, уже успешшего укорениться в традиции китайской мысли. Хотя об этом нигде в тексте не сообщается, всё же заметно, что главным для авторов «Дао дэ цзина»*, равно как и для конфуцианцев, является «Дао тун», «трансляция Дао», т.е. рассказ об истинном Пути. Атрибуты Дао (либо отсутствие таковых) — лишь его содержание.

Каково же это содержание?

«Знания древних», на которых уповали конфуцианцы, согласно «Дао дэ цзину», лишь «цветочки Дао» (*дао чжи хуа*, 道之华) и «начало глупости» [*Дао дэ цзин*, 38]. Это — претензия на радикально иное по сравнению с уже сложившейся традицией понимание принципа Дао.

Прежде всего, Путь как контекстуальная причастность имеет в Дао Лао-цзы иные условия возможности. Отметим два новых аспекта. Во-первых, в раннем конфуцианстве, как мы видели, высшее Дао («Небесное Дао») служит для Дао индивида своего рода порождающим образцом, следовать которому не только необходимо, но и естественно. Это следование осуществляется через реализацию в жизни конфуцианских норм, имеющих конкретное выражение (в виде человечности-жэнь, ритуала-ли и др.). Используемая нами формула «коснуться Смысла и сказать» более всего соответствует именно такому пониманию Пути. В нашей повседневности мы, будучи причастными Смыслу, лишь в осознании смысловой природы происходящего «касаемся» его, и на новом уровне реализуем в повседневных социальных коммуникативных практиках. Даосизм, уже начиная с Ян Чжу, выступил резко против социально-коммуникативной

* Текст «Дао дэ цзина», безусловно, не принадлежит авторству одного человека [*Торчинов*, 1998, с. 220—223; *Торчинов*, 2007, с. 66—72]. Тем не менее, в соответствии с традицией мы здесь именуем Дао, постулируемое в «Дао дэ цзине» «Дао Лао цзы».

детерминации взаимоотношений человека и Дао. Для по-даосски понятого Пути общество не нужно*. Люди, достойные подражания в даосских текстах, либо живущие в обществе одиночки, либо совершенные существа, живущие вдали от людей. Максимальное упрощение социальной жизни, декларируемое «Дао дэ цзином», обуславливается скорее «суровой необходимостью» регламентации государем жизни в обществе, поскольку уж это общество существует: «Лучше царству быть маленьким, а населению редким... Пусть люди завязывают узелки вместо письма. Пусть люди наслаждаются едой и любят свою одежду, Имеют покой в своём жилище и радуются своим обычаям. Пусть соседние селения будут в пределах видимости, И будут слышны лай собак и крик петухов в них, А люди до самой старости и смерти не будут знать друг с другом» [*Дао дэ цзин*, 80]. В Чжуан-цзы фраза «Рыбы забывают друг о друге в воде, люди забывают друг о друге в искусстве Пути» цитируется как широко известная [*Чжуан-цзы*, 6]. Вода, в силу своей континуальности — излюбленный образ для Дао в обоих памятниках и, заметим, неплохой символ для представления конкретной-всеобщности Смысла. Фраза «Высшее благо подобно воде» (*шан шань жо шуй*, 上善若水) [*Дао дэ цзин*, 8] стала распространённой, употребляющейся и по сей день китайской пословицей.

Вторым важным аспектом Дао у Лао-цзы и Чжуан-цзы стал его предельно высокий онтологический статус. Не Небо обладает Дао и конституирует мироздание через его посредство, а наоборот, Дао задаёт образцы даже для Неба**. Безымянное Дао — «начало Неба и Земли» [*Дао дэ цзин*, 1]. «Образец для человека — Земля. Образец для Земли — Небо. Образец для Неба — Дао. Образец для Дао — оно само (*цзы жань*, 自然)» [*Дао дэ цзин*, 8]. То же мы встречаем в Чжуан-цзы: «В нем самом его осно-

* Из чего, тем не менее, никак не следует онтологическая ненужность общества как такового для человека как сущего (подробнее см. ниже).

** Впрочем, А.П. Саврухин полагает, что *тянь* в «Дао дэ цзине» следует понимать как «естественные законы», которые, в свою очередь, синоним Дао [*Саврухин*, 1988, с. 107].

ва, в нем самом его корень (*цзы бэнь, цзы гэнь, 自本自根*). Он был, когда ещё не было Неба и Земли: он был испокон веков. Он освятил божеств и освятил предков, породил Небо и породил Землю» [Чжуан-цзы, 6]. В «Дао дэ цзине» фраза «Небесное Дао» упомяну-та лишь дважды, и оба раза никак не применительно к «своему» Дао. В 47 чжане о «Небесном Дао» говорится скорее в контексте познания мира, а в 79 чжане фраза «Небесное Дао не имеет при-страстий» (*тянь дао у цинь, 天道无亲*), вероятно, представляла со-бой распространённую в те времена поговорку [Малявин, 2010, с. 698]. В объёмном, очень развитом стилистически тексте «Чжу-ан-цзы» — также всего лишь два упоминания [Чжуан-цзы, 13; 23]; правда, в другом месте говорится о том, что Дао объединя-ется в Небе [Чжуан-цзы, 12].

Эти два аспекта Дао Лао-цзы и Чжуан-цзы — предельная аб-солютизация и замыкание Абсолюта на индивида — отражают новое, по сравнению с конфуцианством, понимание Дао, и по-нимание это экзистенциально-онтологическое. Возможность экзистенциального понимания Дао оказалась заложенной в са-мом слове уже на уровне иероглифа, о чем шла речь в предыду-щем параграфе. В отличие от конфуцианца, даос всегда один на один с Дао, один на один с Истиной и Смыслом. Весь мир «де-сяти тысяч вещей» занимает в даосских текстах маргинальное положение. У Чжуан-цзы такое понимание мира попросту лож-но, и он даже подробно описывает, как эта иллюзия вещиности возникла [Чжуан-цзы, 2]. Благоговение древних даосов вызывает только мир сущего как целое, мир, вместилищем или Вели-кой Матерью которого является Дао. Для конфуцианца Дао-Ис-тина («Небесное Дао») всегда будет иметь внешний характер, он сможет лишь соответствовать своему собственному Пути, ре-ализовать этот Путь. Даос же самоестествен (*цзы жань*), как са-моестественно само Дао. Истина не столько конституирует его извне, сколько она в нем самом, она выступает как гарант его собственной самоестественности. Учителя (конфуцианцы, мои-сты и другие) учат сложившимся мнениям, высший же Учи-тель — само Дао [Чжуан-цзы, 6], он не в прошлом и не в Небе, он

доступен каждому, потому что пронизывает собой всё сущее*. И конфуцианец, и даос на Пути, а значит в Истине, оба в конце концов станут совершенными («совершёнными») людьми (*чэн жэнь, 成人*), но их движение разнонаправлено: первый обращён вовне, он учится, знает всё больше и больше, принимает в себя внешнюю Небесную Истину (в форме ритуала и добродетелей), и тем самым расширяет свою экзистенцию, достигая её совершенной полноты. Второй знает всё меньше и меньше, опустошает себя до уровня уже живущей внутри него Безымянной Истины, которая и есть совершенная пустота**. И заботься о себе, и не заботься о себе. Не заботься — ведь от твоей самости одни проблемы. Заботься: твоя истинная самость — всё сущее [*Дао дэ цзин*, 13]. Единое позволяет существовать многому, и Чжуан-цзы, рефлекслируя над головокружительным многообразием многого, задаётся вопросом о причине, его порождающей. Первый шаг его рефлексии — «Если бы не было других, не было бы и меня. Если бы не было меня, ничто бы не появилось (*у со цюй, 无所取*)». «Но мы ещё не знаем, — продолжает Чжуан-цзы, — что заставляет нас так думать», — и приходит к выводу: «Должен быть истинный глава (*чжэн цзай, 真宰*), но не найти [для его постижения] путеводной нити» [*Чжуан-цзы, 2*]**. Согласно краткой формуле «Дао дэ цзина», «Все вещи в мире рождены сущим, сущее рождено несущим» [*Дао дэ цзин*, 40].

Вероятно, именно постепенное восхождение к Смыслу и привело к тому, что выросшая в конфуцианстве дихотомия «Небесного Дао» и «человеческого Дао», в даосизме вылилась в совершенно иную, куда более сложную дихотомию «Именемого Дао»

* В.В.Малявин в своих комментариях к «Дао дэ цзину» даже приводит параллель с формулой «Царство Божие внутри нас» [*Малявин, 2010, с. 501*].

** Неслучайно разнонаправлены даже сами биографии двух великих Учителей Китая. Конфуций описал свой Путь как постепенное *восхождение* по мере взросления [*Лунь юй, 2:4*]. От Лао-цзы осталась легенда о постепенном *нисхождении* его, родившегося 81-летним стариком, обратно к младенцу.

*** [*Ср.: Дао дэ цзин, 4*].

и «Безымянного Дао», причём мыслятся они не как два разных принципа с разными функциями, а как две части одного Сокровенного, одной Тайны. Смысл в аспекте Дао продолжает двоиться, Дао, будучи Единым, вновь в процессе смыслопорождения расщепляется на Дао и Телос. Именуемое Дао — это предел или граница (*цзяо*, 徼), он ощутим и познаваем. Безымянное Дао — это Исток и Тайна* (*мяо*, 妙) [*Дао дэ цзин*, 1]. Отношение между ними есть отношение Смысла.

По большому счёту мы можем утверждать, что «Дао дэ цзин» — первое в мире произведение, содержащее в себе результат прозрения реальности Смысла, и как ответ на его вечный зов, сумасшедшую попытку тишины, кричащей об этой реальности. Это единственный способ *указать на Смысл*, и в это правило игры книга посвящает нас с первой же своей фразы, так сказать, «методологической», хотя слово «метод», памятуя о Гадамере, здесь не самое удачное, а самое неудачное с точки зрения денотации или сигнификации, но самое удачное с точки зрения Смысла, на который можно только *указать*, как указывает на него иероглиф. Или коснуться его, никогда не будучи уверенным, что то, чего ты коснулся, есть Смысл.

«Для даосского патриарха, — пишет В.В.Малявин, — мысль и бытие — одно, но Лао-цзы — мастер „тёмных речей“, потому что у него не язык навязывает свой порядок бытию, а само бытие проступает сквозь язык. Это язык, который, говоря словами Х.-Г.Гадамера, „хранит в себе всеохватывающую предыстолкованность мира“ или „всецело охватывающую разомкнутость бытия“. Это язык, возвращающийся к чистой общительности; в нем *зияет* бытие» [*Малявин*, 2010, с. 40]. Речь, безусловно, идёт о Смысле в образе Пути, т.е. контекстуальной причастности, которую в данном случае выражает понятие «общительности». Слово «общительность» (*тун*, 通) в качестве атрибута Дао много раз мелькает как в даосских канонических текстах, так и в комментариях к ним. «Общительность» здесь — никоим образом не какие-то «сообщения», но чистая онтологическая

* В западной традиции и у В.В.Малявина — «утонченность».

идея, указывающая на реальность не-вещного, пронизывающего вещи кровеносными сосудами. Вещи сообщаются друг с другом без всяких слов. «О чем бы ни говорил Лао-цзы, он имеет в виду „другое“ и даже „вечно другое“» [Малявин, 2010, с. 41]. Даосский текст *указывает* нам на Смысл, прямо не говоря о нем. Строки Делеза читаются как комментарий к первому чжану «Дао дэ цзина»: «Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить. Без такого предположения я не мог бы начать речь Иными словами, *говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чём идёт речь* (курсив наш — авт.). Но с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чём говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается. Такой регресс свидетельствует как о полном бессилии говорящего, так и о всеисилии языка: а именно, о моей неспособности высказать смысл говоримого мной, то есть высказать в одно и то же время нечто и его смысл» [Делез, 1998, с. 45]. Нам приходится вслед за Делезом полагать двойственность обнаружения Смысла, который «развёрнут одной стороной к вещам, а другой — к предложениям. Но он не сливается ни с предложением, ни с положением вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами» [Делез, 1998, с. 38]. Видимая сторона Смысла есть Именуемое (*ю мин*, 有名) Дао, которая, по Лао-цзы, и есть граница (*цзяо*, 徼). Это мир «десяти тысяч вещей», с позиции предела (или Телоса) понимаемых как Единство [Дао дэ цзин, 39], которое, однако, поддаётся различению и поименованию, это то Дао (道), в котором мы можем *говорить* (道)*. Обратная вторая — Безымянное (*у мин*, 无名) Дао, которая и являет собой представляет беспредельную, тайную *утончённость* (*мяо*, 妙). Она утон-

* Значение иероглифа 道 «говорить» является для него факультативным, и, судя по всему, родилось как значение «свидетельствовать о Пути» или «доводить до [сведения]». Как утверждает В.В.Малявин, употребление слова «дао» в глагольном значении «говорить» «не характерно для древнекитайской литературы» [Малявин, 2010, с. 138].

чённа именно потому, что схватить её уже невозможно. Именно поэтому к Дао иногда применяется, на первый взгляд, парадоксальный эпитет «малое», т.е. ускользающее, как Смысл у Делеза. А слова Делеза «оба [случая]... две неразрывных стороны одной и той же поверхности... всегда находятся во взаимообратимой связности» [Делез, 1998, с. 52] и вовсе звучат как *почти дословный перевод* 7 и 8 строк первого чжана «Дао дэ цзина».

На двух сторонах Смысла возможно коснуться его границы и сказать. Другого нам не остаётся. Но читая «Дао дэ цзин», давайте помнить о том, что «знающий не говорит, говорящий не знает» [Дао дэ цзин, 56]. Касающийся Смысла говорит. Говорящий только *касается* Смысла. Тот, кто осознанно ушёл за границу, не говорит. «Истина Лао-цзы — это не имя, а чистый зов, исток и условие всякой речи, Неслышная и немислимая, она предстаёт реальностью извечно чаемой и заданной уразумению» [Малявин, 2010, с. 41].

Следует заметить, что генезис философии, как на Западе, так и на Востоке, разворачивался в направлении, принципиально обратном эманации самого Бытия. Бытие как Единое, эмануруя во многое, дано нам как Смысл, является гарантом Истины в мире, что, в свою очередь, конституирует любые этические нормы. В Китае философия появилась как этика (утверждение нормы), затем испытала нужду в гносеологии (экзистенциально переживаемая норма в своей полноте есть Истина), а следующим шагом стала онтологическая попытка заглянуть за границу Смысла. Все эти три термина (норма, Истина, Смысл) в Китае вобрало в себя понятие «Дао»*.

«Лао-цзы ушёл, чтобы вернуться; он исчез только затем, чтобы стало возможным явление истины, присутствующей *здесь и сейчас*, и настоящим памятником Лао-цзы... стал сам уклад китайской цивилизации, безмерная мощь его многотысячелетней традиции» [Малявин, 2010, с. 20].

* О том, что греческая философия также начиналась как этика, свидетельствует, к примеру, П. Адо.

ДАО В БУДДИЗМЕ

В некоторых, особенно китайских, школах махаянского буддизма догматическое молчание было нарушено, но только апофатическим образом. Например, школа Хуаянь, доктрину которой унаследовала Чань (Дзен), учит об абсолютной реальности следующим образом: «Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наделённой свойствами, не является лишённой свойств, не является не наделённой свойствами, не является не лишённой свойств и не является одновременно и лишённой, и наделённой свойствами. Она лишена свойства „единство“ и лишена свойства „различие“». Она не является не наделённой свойством „единство“ и не является не наделённой свойством „различие“. Она не лишена и не наделена свойствами „единство“ и „различие“ одновременно... Поэтому можно сказать, что, хотя её и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание». [Трактат..., 2001. с. 51—52]. Такого рода учения быть может ещё более показательны (в сравнении с молчанием) с точки зрения явного отсутствия Цели, или чтойности стремления (того, что Ильин называет «религиозным Предметом»). Этот текст самым наглядным образом демонстрирует учение, которое только «наставляет на путь» и ничего более.

Безусловно, в любой религии, как в её доктринальном содержании, так и в её психологии и феноменологии, наличествует телеологический компонент, и это неизбежно в силу самой бинарной природы Смысла. Однако там, где телеологический компонент выходит на первый план, затмевая Путь, религия лишается своей истинной природы, переставая соответствовать своему понятию. Религиозный Путь вначале может представлять собой лишь один чисто телеологический импульс: «я желаю достичь спасения (просветления, единения с Богом, гармонии с Бытием...». Но Путь как составляющая Смысла, вероятно, обладает качественным свойством значительного самовозрас-

тания и самоусиления. И отсюда в религии, как зачастую и в искусстве, наблюдается смысловой парадокс: то, что началось как Телос, должно завершиться как Путь, но не наоборот, как могло бы показаться формально-логически.

Из всех ключевых религий человечества буддизм более остальных рискует оказаться заподозренным в сущностной телеологичности. Повод для таких подозрений дают следующие обстоятельства. Во-первых, буддийское учение, претендуя на наличие в нем очень развитой и всеобъемлющей картины мира, уверенно и недвусмысленно указывает человеку на конечную цель его жизни, состоящую в достижении Нирваны. Буддисты часто подчёркивают, что наше перерождение в качестве человека есть выпавший нам драгоценный шанс достичь просветления в течении нашей человеческой жизни, что не под силу, к примеру, животным или существам иной природы [Кхандро Ринпоче, 2008, с. 9—68]. Во-вторых, на путь к просветлению налагается качественная сетка из этапов, маркирующих состояние человека на этом пути. Самая знаменитая из подобных сеток — это, конечно Восьмеричный Путь Будды, восемь этапов на пути к просветлению, каждый из которых представляет собой необходимый, по крайней мере, в классическом буддизме, рубеж. В-третьих, буддийскому учению свойственен радикальный антропоцентризм, или даже, скорее, своеобразный «эгоцентризм», или «личноцентризм», так как спасение в буддизме есть результат личных духовных усилий и лично выполняемых практик. В-четвёртых, буддизм, предполагающий минимум компонента веры и максимум компонента опыта, есть та религия, которая изначально содержит в себе свойства, приближающее её, как ни странно, к науке. Свойствами научного знания являются при прочих равных условиях объективность и повторяемость феноменов; и люди повторяют Путь Будды, имея дело с уже описанным, можно сказать, объективным опытом, на этом пути есть, опять же, уже типологизированные, маркированные, заранее известные рубежи и т.д.

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что данные особенности буддизма, взятые не в отдельности, а в комплексе, служат аргументами вовсе не в пользу телеологичности буддизма, а опять же, в пользу его даологичности.

Безусловно, для буддиста существует чётко «прописанная» цель, как, собственно, она существует и для любого верующего. Однако в буддизме как нигде более подчёркивается индивидуальный, сугубо личностный характер достижения этой цели. Буддизм, как известно, отвергает понятие единой личностной субстанции (*джива*), однако он в его интерпретации Путь расставания с иллюзиями о собственной *дживе* сугубо индивидуален, ведь индивидуальны и сами *дживы*, пусть и как заблуждения. Онтология буддизма тяготеет к психокосмизму: «не мир сам по себе рассматривается буддизмом, а психокосм, то есть мир, переживаемый живым существом, мир как аспект его психического опыта» [Торчинов, 2005(а), с. 312]. А поскольку мир индивидуален, акцент неизбежно переносится с Телоса именно на Путь. Неслучайно со временем кармическое направление в буддизме (путь улучшения *кармы* для следующих перерождений, идея *Бодхисаттвы* как добровольно отказавшегося от Нирваны) начало количественно довлеть над *нирваническим*. Проще говоря, Путь к цели действительно лежит через одни и те же рубежи, но важна при этом не конечная цель, а то, насколько правильно мы к этой цели идём. Рубежи этого Пути же остаются на Пути в роли гарантов того, что сам Путь верен*.

Подтверждением этого является, например, принципиальный плюрализм буддийского учения в вопросе о постижении Истины. «Дело в том, что ни одна буддийская система никогда не рассматривалась в качестве учения, возвещающего истину в последней инстанции. Строго говоря, буддийский взгляд вообще заключается в том, что истина не может ни быть постигнута дискурсивно, ни описана в категориях дискурсивного мыш-

* Любопытная параллель: в Древней Греции поворотные столбы на гонках колесниц назывались телосами, оставаясь при этом всего лишь поворотными столбами.

ления, ни быть выражена средствами дискурса. Следовательно, любое философское учение или доктринальное положение оказывались в буддизме в роли *упая*, „искусных средств“, указателей пути или методов, способствующих движению по пути, но никоим образом не результатом пути» [Торчинов, 2005 (а), с. 315]. Следует вспомнить также и то, что уже сама легенда о Будде фактами биографии Сиддхартхи подчёркивает важность самостоятельного духовного Пути, противопоставляя его тщетности опоры на доктринальные авторитеты.

К тому моменту, как в I в. н.э. в Китай стал проникать буддизм*, слово *дао* жило внутри китайского философского тезауруса уже несколько столетий. И поэтому естественно, что в процессе адаптации буддийского вокабулярия в смысловом поле китайского духа *дао* использовалось более чем широко. В задачу данного исследования не входит подробный историко-философский анализ судьбы китайского понятия «дао» в буддийских текстах, это задача отдельного объёмного исследования. Однако кое-какие предварительные наброски по этому поводу необходимо сделать.

В обширном индийском религиозно-философском вокабулярии китайскому слову *дао* соответствовал целый ряд понятий, отвечающих значению «пути». Первым в их числе следует назвать понятие *марга* (санскр. «путь»), принадлежащее к числу ключевых для буддийского вокабулярия. Вряд ли можно сказать, что прямой перевод санскритского *mārga* китайским *dào* обогатил понятие какие-то дополнительными смыслами, однако *дао* вошло в целый ряд базовых буддийских терминов — например, 中道 (чжундао, «срединный путь»), 八正道 или 八圣道 (бачжэндао или башэндао, «восьмеричный путь»). Слово *марга* традиционно переводилось и переводится на китайский как *дао*. Например, четыре стадии на пути к просветлению в Абхадхарме (*сротапанна*, *сакадагамин*, *анагамин*, *архат*) были названы

* «Считается, что первый буддийский текст был переведен на китайский язык (скорее, на китайском была составлена некая компиляция из нескольких текстов) еще в I в. н.э. Этим текстом была так называемая „Сутра в сорока двух главах“» [Торчинов, 2005 (б), с. 263].

«четырьмя путями» — 加行道 (*цзясиндао*, «путь усердия»), 无间道 (*уцзяньдао*, «путь преодоления преград»), 解脱道 (*цзетодао*, «путь освобождения»), 胜进道 (*шэнцзиньдао*, «путь великого продвижения») [四道 // *Digital Dictionary of Buddhism*]. Наряду с *марга*, близкое ему по семантике слово *патха* (*patha*) также обычно переводилось на китайский язык как *дао* [道 // *Digital Dictionary of Buddhism*].

Традиционно система шести буддийских миров (санскр. *kāma-dhātu* или *kāma-loka*, «сферы желаний», «миры желаний») именуется на китайском языке 六道 (*людао*, «шесть путей»). Имеются в виду шесть возможностей перерождения в одном из этих миров (также дословный перевод с санскр. *ṣaḍ-gatī*). При этом три верхних мира (богов, асуров, людей) именуется 三善道 (*саньшаньдао*, «три добрых пути»), три нижних, соответственно, 三恶道 (*саньэдао*, «три злых пути»). Понятием *людао* наряду с *лютун* (六通) именуется также *ṣaḍ-abhijñā* — шесть божественных способностей [*Digital Dictionary of Buddhism: Sanskrit Terms Index*].

В целом, можно выделить два варианта ситуаций, когда буддийские термины переводились понятием *дао*. Во-первых, это прямой перевод санскритских или палийских концептов со значением «путь». Передача санскритских слов *марга*, *патха* или *гати* китайским словом *дао* естественна, и это, пожалуй, единственный случай в китайской буддийской практике, где слово *дао* прижилось и доминирует по сей день. Также это касается санскритского слова *yāna* («учение»), которым тоже иногда переводилось понятием «Дао». Но посредством *дао* в Китае на первых порах переводился и важнейший концепт *бодхи* («пробуждение», «просветление»), соответствующий самой идее Пути. Употреблялся термин и в отношении общины отшельников, *āśrama* [道 // *Digital Dictionary of Buddhism*]. Так было до тех пор, пока в V в. Кумараджива существенно не ограничил использование в переводах буддийских текстов традиционных китайских философских понятий. Именно с этого момента к терминам наподобие *бодхи* стали применять транскрибирование [Торчинов, 2005 (6), с. 266]. Однако понятно, что даологическую природу буддийского учения это, разумеется, никоим образом не отменяет.

ДАОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Называя дальневосточный тип культуры даологическим, мы подчёркиваем значение способа самореференции/самоосмысления культуры для её воспроизводства, для сохранения себя в истории. Принцип самореферентности преодолевает односторонность и даже наивность такого взгляда на духовную (ментальную) составляющую культуры, когда последняя рассматривается как простая реакция на природные или социальные факторы жизни. Все вызовы, перед которыми стоит культура (общество), допускают альтернативные решения. Даже если культура фактически была обречена на данное решение — это не освобождает её от «ответственности» за упущение других альтернативных решений. Мы считаем уместным провести полную аналогию с принципом права: «незнание закона не освобождает от вины». Продолжая эту же аналогию, заметим, что закон предусматривает исключения. Он не «винит» лиц, не достигших необходимого уровня зрелости (собственно — детей). То же с культурами. Существуют «детские» культуры, которые не развернули все силы (потенции) культурной формы человеческого бытия, и которые, в силу этого, были вынуждены «прятаться» от надвигающихся проблем*. Этот тип ответа на Вызов, мы назвали транспонентным (см. § 6).

Культура, достигшая стадии историчности, ставшая цивилизацией, не только несёт ответственность за упущенные возможности (альтернативные решения), она фактически знала о таких возможностях и, более или менее сознательно, отказалась от них, не придав им *должного* значения.

Сравнительное изучение культур, достигших стадии исторических цивилизаций, обнаруживает, что в каждой из них наличествует полный набор базовых идей и духовных течений. Всё отличие сказывается на уровне самореференции, на уровне

* Критерием зрелости является наличие письменности, как базового механизма хранения опыта культуры.

использования идеи в качестве руководства жизни. Здесь проявляется вариативность зрелых культурных ответов.

Нет нужды лишней раз описывать все эмпирические свидетельства особенностей Дальневосточной культуры, поскольку они уже описаны самым детальным образом. Укажем только на общий знаменатель всех культурных ценностей и норм этой культуры. Мы считаем, что таковым является порядок решения проблем, ответов на все возможные вызовы. Выразим этот приоритет следующей формулой: любая цель, независимо от того, индивидуальная или коллективная, частная или общая, должна быть сообразована с местом её осуществления. Потому эту культуру и можно именовать культурой Жизненного Пути и смыслополагания как уместности движения по предначертанному пути. Вопрос об *уместности* цели является определяющим для восточной этики. Именно в этом пункте *должное* как общее основание *любой* этической установки обретает свой культурный тип. Должное как соответствующее месту и должное как идеальная норма (максима) — это очень разные установки.

Западному сознанию сложно целиком вместить такой образ мысли и жизни, хотя он ему, безусловно, знаком. На значимость даологической установки указывают фундаментальные обстоятельства обычной человеческой жизни, поскольку требование исключения доминанты целеполагания является необходимым условием гармонизации человеческих отношений. Например, любая совместная жизнь (семейная — как образец) исключает доминирование целей. Прожить совместно жизнь — это именно «поле перейти», а не достичь каких-то целей. Если семья ставит перед собой проектные цели в качестве доминанты совместной жизни, то это означает кризис и конец всего семейного предприятия.

Явная особенность культуры Востока — умение сосредотачиваться на самом процессе, казалось бы безотносительно к возможным результатам и эффективности. На деле именно отношение к результату как эпифеномену стремления к чему-то иному, например, к гармонии, — оказывается наиболее эффективным и продуктивным. Европейца может удивлять и раздражать нера-

циональность поведения китайца или японца, который, казалось бы, бездумно действует по заведённому правилу, порядку, хотя очевидно (с точки зрения европейского наблюдателя), что предполагаемой цели можно было бы достичь и более простым способом.

ТУПИКИ ДАОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В рамках метакультурного подхода общий принцип понимания кризиса культуры представляется как нарушение в циклах самореференции, когда способ самоописания культуры перестаёт соответствовать «реальности» (или наоборот — что одно и то же). Так возникает «тупик» самоописания, имеющий следствием нарастание степени бессмысленности культурных деяний.

В.В.Малявин («Сумерки Дао») характеризует кризис китайской цивилизации как «забвение символической реальности»* и «подмену символического видения натуралистическим» [Малявин, 2000]. «Историческая смерть традиционной культуры Китая наступила в тот момент, когда под воздействием Запада была утрачена память о символической глубине образов, когда знаки, призванные *скрывать*, были восприняты как способ *выражения* [выделено нами — авт.], когда сон был сочтён явью, а приметы непостижимого предстали просто неумелой подделкой реальности» [С. 419].

Как и в западной культуре, онтологическим основанием кризиса восточной стал отрыв культуры от Смысла, но в этом случае разрыв коснулся Пути, который утратил органическую связь с обязательным для всякой культуры целеполаганием. «Настало время недомолвок, эвфемизмов, наигранной бодрости, отказа от

* Малявин исходит из понимания символического как «знака бесконечного в конечном» (А. Шлегель). Главной мысли Малявина больше соответствует не слово «знак», а «воплощение», где «воплощение» — одновременно и выражение, и сокрытие трансцендентного.

продумывания коренных вопросов человеческого бытия. На долю наследников традиции в цинском Китае осталась только игра, которая по определению не развязывала узлы реальной жизни, а лишь давала отсрочку конца» [Малявин, 2000, с. 418]. Здесь важно обратить внимание на статус игры в культуре. Игра — если ей отведено положенное место, — жизнеутверждает культуру (Хейзинга), но когда она заполняет всё пространство культурной жизни, то это свидетельствует о близости её конца. Игру, в силу её подчёркнутой «бесцельности», можно рассматривать как важнейший модус путеводности культуры. Но лишь до тех пор, пока она уместна, пока она сохраняет связь со Смыслом. Например, такой статус имели в Древней Греции её Олимпийские игры. В своей тотальности игра утрачивает культурное предназначение и становится неуместной. Близкое происходит в виртуальном пространстве компьютерных игр.

Первоначально китайская культура обладала способностью интегрировать цели в путь, вплоть до полного их растворения в дорефлексивной стихии жизненных практик. Но по ряду причин, часть из которых является внешней, жизненные цели перестали находиться в лоне путеводности Смысла.

Быть может, внутренним условием этот разрыва стала начальная мировоззренческая расщеплённость даологической культуры на три традиции, одна из которых *в основном* занималась обществом (конфуцианство), а другая — отношением человека к природе или Космосу (даосизм), третья — давала ответ на вопрос о конечности человеческого бытия (буддизм). Идеал духовного совершенствования («просветления» или «пробуждения») «сопровождался обесцениванием, точнее, нивелированием духовной ценности отдельных действий» [Малявин, 2006, с. 360]. Это привело к тому, что в целом у культуры не оказалось ресурсов осмысления такой вершины телеологического модуса жизни, какой является техника. Это потом китайская культура оказалась беззащитной перед технической мощью Запада, истоки же этой проблемы возникли гораздо раньше. Иначе говоря, восточная культура не смогла интегрированно ответить на те предельные вызовы, перед которыми она всегда стоит: на вы-

зов рода, на вызов природы и на вызов смерти. Отсутствие этой цельности и стало условием последующего кризиса.

В этом отношении состоит значительное преимущество Западной культуры, которая дала целостный ответ на все вызовы. Для этой культуры характерна органическая связь между её религией, философией, политикой и наукой.

Вторжение западного образа мысли и жизни, акцентирующего внимание на результативности деятельности, имеет для Востока неоднозначные последствия. С одной стороны, происходит даологическая трансформация собственно западной целеполагающей установки в виде культа потребительского поведения (результат худший, чем на Западе); но с другой стороны — западная целерациональность перемалывается её включением в даологический контекст. Вопрос о том, удастся ли восточной культуре адекватным для себя способом включить целерациональность в даологический контекст, пока остаётся открытым.

§ 10. ПУТЬ ЗАПАДА И ТЕЛОС ВОСТОКА

ПРОГРЕСС КАК ПУТЕВОДНАЯ ИДЕЯ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мы будем исходить из того, что специфической формой представления западной культуры о своём Пути является *прогресс*: нравственный, культурный, технический, социальный. Прогресс — телеологическое понятие, в силу вложенной в него идеи направленности, но вместе с тем это именно *путь*, который в самосознании западной культуры обладает всеми признаками самодостаточности, поскольку принимается как *необходимость* и *судьба*. Идея прогресса в рефлексии культуры не отвечает на вопрос «для чего?», это — сам способ существования Западной цивилизации. Можно будет заметить, что конкретные цели

встроены в прогресс способом, очень похожим на тот, который использует Восток в своём опыте стратегирования (см. далее). Прогресс — Дао западной культуры и ментальности. Это понятие точно соответствует даологическому принципу *местоположения* сущего в порядке следования, но так, что здесь своё *место* обретают цели. Сразу будем иметь в виду, что путеводность (даологичность) рефлексивной идеи прогресса выражается в преодолении значимости любой конкретной цели. Прогресс устанавливает, что всякая цель значима лишь постольку, поскольку она ведёт к постановке другой цели. Квинтэссенцией такого видения стал современный технический прогресс.

Хотя понятие и термин «прогресс» вполне выкристаллизовались только в XVIII в. (Вико, Гердер, Шеллинг, Гегель), но идея *направленного совершенствования* или *осуществления* конституировала рефлексию европейской культуры издревле. Ошибочно отождествлять существо прогресса только с его наглядным проявлением в виде социального прогресса. Мы предлагаем понимать существо прогресса как собственный принцип *Знания*, который в европейской культуре стал особым типом рациональности, связанной с «наличием (у способных говорить и действовать) желания приобрести недостающие знания и правильно использовать их» [Хабермас (1985), 2002, с. 324]. Первоначально в русле этой рациональности идея прогресса действительно не охватывала всё понимание человеческих деяний. Не всегда и не всеми принималась идея нравственного совершенствования человека; в представлениях об обществе долго господствовала цикличность; существо техники не было осмыслено как «миссия и судьба», но то, что направленное развитие является собственным принципом знания, стало ясно с момента возникновения философии, поскольку она понималась как *по-знание*. Но даже фактически принятый в сфере познания принцип прогресса долгое время не входил в область философской рефлексии культуры, будучи её скрытым путеводным смыслом. Он вышел в несокрытость тогда, когда под вопрос была поставлена историчность социального бытия человечества.

МОДЕРН КАК ОБРАЗ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

Проблему рефлексии прогресса в западной культуре мы развернём генеалогически, т.е. рассматривая её с позиции наиболее зрелого состояния. К этому состоянию культура и рефлексия приходят достаточно поздно в форме самосознания исторической эпохи, именуемой «новое время» или «модерн». Тем самым, мы хотим отнестись к проблеме, которая определяет облик европейской философии, начиная со второй половины XX в., идее *postmodernity* в её неразрывной связи с *modernity*.

Термин *modern* стал широко употребляться в середине XIX в., причём сначала только в сфере эстетического опыта. Более широкий и принятый сегодня смысл этого понятия — самосознание *своего* времени (эпохи) в его отличии от прошлого. Модерн «подразумевает эпоху, которая устремлена в будущее, которая открыла себя предстоящему новому» [Хабермас, 2003, с. 11]. Первым философом, который развил ясное понятие модерна, как считает Хабермас, был Гегель. Но в словаре философии того времени в основном использовался термин «новое время» в связке с идеей прогресса. Это было время, «когда *nostrum aevum* — „наше время“ было переименовано в *nova aevum* — „новое время“» [Koselleck R. *Vergangene Zukunft*. Ffm., 1979. S. 314. Цит. по: Хабермас, 2003, с. 11]. Козеллек показывает, что историческое сознание, которое выражает себя в понятии «новое время» (позже — «модерн»), конституировало рефлексивное представление о собственном местоположении в горизонте истории в целом. На место опыта предшествующих поколений приходит опыт прогресса, который придаёт горизонту ожидания, до тех пор прочно привязанному к прошлому, «исторически новое качество постоянной погруженности в утопию» [Koselleck, S. 363, Хабермас, с. 23].

Новое время, время прогресса, наступило около 1500 г. благодаря трём историческим сдвигам: Открытию Нового Света, Ренессансу и Реформации, но как рубеж, отделяющий одну эпоху

от другой, был осмыслен ретроспективно только в XVIII в. как проблема *самообоснования* модерна. Для Гегеля это стало основной задачей философии. Он так её и определил: «Философия есть современная ей эпоха, выраженная в понятии». Гегель, считает, что принципом нового времени является субъективность, т.е. структура отнесённости к самому себе. «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиться все существенные стороны духовной тотальности» [Гегель, *Философия права*, с. 314]. Четыре идеи, по Хабермасу, раскрывают гегелевский принцип субъективности: индивидуализм, право на критику, автономию действия и идеалистическая философия [Указ. соч., с. 17]. В критическом описании Хоркхаймера, Адорно и Фуко, осознавшая себя «субъективность предъявляет к себе чрезмерно завышенные требования и материализуется как процесс всемирной истории» [Указ. соч., с. 325].

Фундаментальная по охвату проблематики и анализу течений философской мысли работа Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне» представляет собой аналитику опыта преодоления модернистского принципа субъективности, исходя их общего признания, что опыт обоснования человеческой субъективности в её самодостаточности зашёл в тупик, «ибо — словами Хайдеггера, — такой вещи как человек, являющейся человеком только благодаря самому себе, не существует» [1993, с. 236 «Вопрос о технике»]. В итоге начался интенсивный поиск нового *под-лежащего* для субъективности*.

* Здесь надо иметь в виду, что пересмотру подверглась кантовская позиция трансцендентальной субъективности. В модернистской конструкции трансцендентальный субъект это *место*, на которое ссылается наше эмпирическое сознание, когда оно понимает, что такие интенциональные объекты как число, бесконечность, свобода, справедливость и др. не могут быть производными нашего частного мышления. И все равно, в стремлении к секуляризации и эмпирическая, и трансцендентальная субъективность оказываются без-основными. Понять смысл всеобщих категорий и идей мышления не удается. Субъект не выполнил своей роли подлежащего (sub-jectum).

Хабермас весьма критически относится к заявленным попыткам утверждения новых *под-лежащих* человеческой субъективности*. Сам он предлагает модель, которая исходит из фактичности «перформативной позиции интерактивных участников, координирующих планы свой действий путём достижения взаимопонимания по поводу происходящего» [С.307]. Мы принимаем эту теоретическую модель, считаем её принципиально важной для интерпретации межкультурных коммуникаций, но не считаем возможным исключить из рассмотрения вопрос о природе понимания (вопрос, который Хабермас тщательно избегает). Человеческая способность к пониманию должна быть положена в основание интеракций, но не только и столько как субъективная способность, но ещё, и это самое главное, как *транзитивная* способность человека касаться Смысла и вводить его как *содержание* в символические интеракции. Таким образом, выход из кризиса субъект-центрированной философской парадигмы мы видим не в голом отрицании инстанции субъекта, но в снятии этой позиции в парадигме *транзитивной субъективности*.

Нет оснований сомневаться в том, что в конце XVIII — начале XIX столетий перед философией *впервые* встала задача постичь в мысли *своё* социально-историческое время, но результатом этого осмысления как раз и стало понимание утопичности всех прогрессистских проектов. Постмодерн это и есть окончательное признание утопии целеполагания, отказ от «тупой веры в прогресс» (Беньямин), но так, что право на новации и творчество должно сохраниться. Нам представляется, что самым простым выражением основного принципа постмодерна будет лозунг, выдвинутый революционными практиками начала XX в.: «Цель — ничто, движение — всё». Постсовременное время демонстрирует нам бесконечное стремление к прогрессу, но без всякой определённой цели. Соответственно, урок, который даёт

* Это Абсолютный Дух Гегеля, практика как материальное производство Маркса, вселенская воля к власти Ницше, бытие Хайдеггера, экстаз Батая, дискурс власти Фуко, протописьмо Деррида и ряд др.

или пытается дать постмодернизм (как философское учение), состоит в том, как можно научиться жить, не преследуя *больших целей**.

Мы обращаем внимание на реальную апорию, перед которой встала европейская культура, когда она устремилась преодолеть телеологию прогресса, в то же время во всех своих практиках (эстетических, экономических и политических), продолжая исповедовать идеологию модернизации. Можно ли представить идею прогресса (направленного развития) вне *явного* целеполагания? Это чрезвычайно сложно для европейского телеологического сознания, *естественной установкой* которого слала *мотивация достижения* идеальных, вынесенных вовне самого действия, целей в виде идеального конечного результата (ИКР). Путь прогресса в рамках этой установки подчинён идеальным целям. Кажется, что постмодернизм призван к тому, чтобы разорвать эту связку и представить «прогресс» в чистом виде западного Дао.

Для того, чтобы увидеть идею прогресса в этом свете, нужно разлепить тот смысловой комок, в котором эта идея возникла и существует до сих пор. В идее прогресса слеплены экзистенциальный, культурный и социальные (институциональные) аспекты, или уровни. Фактически, осмысление модерна в философии было акцентировано на социальном аспекте, с недостаточно от-refлексированным включением в него других уровней. Но это исключает возможность увидеть, что в доинституциональной форме идея прогресса как учение о «совершенствовании человека» или как «прогресс в сфере знания» имманентно содержится в европейской культуре. В первую очередь, это касается самой философии. Как любовь к мудрости, она не имеет в виду никакой определённой цели, она есть *чистое* движение знания к своей полноте или осуществлённости. Это движение можно назвать как-то иначе, не используя опорочившее себя коннотациями слова «прогресс», но необходимость видеть в нем «прогрессивные» изменения остаётся.

* «Большой наррации» в терминологии Лиотара.

ПУТЬ ПОЗНАНИЯ

Не всегда в истории философской мысли мы найдём поддержку идеи нравственного или социального прогресса, но вера в поступательное развитие знания, можно считать, имманентна той культуре разума, которой является европейская философия и наука. Европейский философ приходит, чтобы сказать нечто новое, как правило, критически относясь к предшественникам. Напротив, восточный канон требует излагать, но не творить. «Учитель сказал: Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю её» [*Лунь юй*, VII, 1].

Не без влияния внешних причин, античная Греция выставила принцип знания в очищенном от сопутствующих мотивов виде как деятельность «чистого разума». Здесь мы хотим обратить внимание на то, что в этом очищенном виде знание моментально обнаруживает своё прогрессистское настроение, волю к собственному накоплению и совершенствованию. Это волю можно подавить внешними заботами и предписаниями, но если таковых недостаточно, то знание начинает работать в режиме цепной реакции, порождая новое знание. Понятно, что европейская наука нового времени продукт такой эмансипации знания, что постоянно вызывало и вызывает опасения в её неконтролируемом развитии. При этом отдельно надо ставить вопрос о власти знания в современном обществе, начало которому было положено новоевропейским принципом *scientia potentia est*.

Начиная с античного просвещения и вплоть до современной концепции «общества, основанного на знаниях», вера в Знание как в универсальный способ и инструмент достижения благой жизни составляет лейтмотив всей европейской культуры и цивилизации. Не будет преувеличением сказать, что современная наука и техника, система университетского образования и система массмедиа являются целиком продуктами этой веры, веры в *спасительную силу Знания* (Истины). Именно так поставили вопрос первые европейские просветители: Сократ и Платон. Менялись представления о благой жизни, по-разному понималось

природа знания, но связка между знанием и благом удерживалась на всём протяжении европейской истории. В этой истории отдельно выделяется эпоха Просвещения. Эпоха замечательна тем, что она в концентрированном виде выразила принцип той «воли к истине» (М. Фуко), которым руководствовались их предшественники. Мыслители этой эпохи рефлексивно вскрыли и тем самым привели в действие Знание как силу и власть, которыми она до этого не являлась. Когда Сократ и Платон утверждали, что достижение добродетели, счастья и благой жизни невозможно без знания того, что есть Благо, счастье и добродетель — они были достаточно далеки от такого инструментального понимания знания. Для них по-знание выступало как способ благой жизни или просто как *любовь* к знанию.

Любовь к чистому знанию, вполне наглядно проявляющаяся в типе западного учёного с его «интеллектуальным тонусом» (Г. Башляр), а проще говоря, выраженным интеллектуальным любопытством, имеет свои очевидные риски. Эти риски — обратная сторона обязательного для занятия наукой предписания — методического и организованного скептицизма (от Декарта то современности). И от этого скептицизма до нигилизма — один шаг.

«Нигилизм, если мыслить его по сущности, — это основополагающее движение в истории Запада. И такова глубина этого движения, что его разворачивание может повести лишь к мировым катастрофам» [Хайдеггер, 1990, с. 148]. Нейтральным вариантом нигилизма является прогрессистский принцип негации, который предполагается развитием знания, в особенности, если оно принимает образ научных революций. Парадокс западного («позитивного») полагания Смысла через *Телос* состоит именно том, что он оборачивается *негативным* полаганием того же Смысла, но через *Путь*, ибо всякое движение по пути совершенствования есть *отрицание* ценности прошедшего и настоящего. «Эта Негативность есть та „энергия мышления“, которая выделяет смысл из Бытия, отделяя сущность от существования» [Кожев (1947), 1998, с. 157]. Заметим, как выглядит привычная для западной учёности процедура теоретического познания.

Она предполагает отделение теоретического видения от фактического или практического, т.е. именно отделение сущности от существования. Напротив, по общему признанию, восточная учёность предполагает иной способ видения мира. Для него важно схватить всеобщее (сущность) в неразрывном единстве с единичной конкретностью существования [См.: *Малявин, 2007, с.180*].

Знание содержит в себе импульс к саморазвитию, как образ своего собственного пути, в виде метода. Этой погруженностью в метод знание собственно и отличается от разного рода сведений и информации.

Чрезвычайно показательным в плане отношения к путеводности смысла в западной культуре является происхождение одного из самых существенных понятий её философской и научной культуры, выраженного в слове «метод». Воспользуемся пояснениями И.А. Ильина. «Слово „метод“ взято из греческого языка. „ὁδός“ означает по-гречески путь, в переносном смысле способ, средство; в дательном падеже, „ὁδῷ“ это слово употребляется для выражения правильного, надлежащего пути („идти верным путём“); в связи с предлогом „μέτά“, который указывает в данном случае на цель и на сообразность, возникает слово „μέθοδος“ „путь вслед за чем“, в переносном смысле „способ исследования“, исследование, наука» [*Ильин, 2002, с.169*].

Без всякой натяжки существо метода можно понимать как «пронизанный целеполаганием путь» и, следовательно, как свидетельство типичного западного концептуального отношения к путеводности Смысла.

Сам И.А. Ильин не трактует метод как специфически западный концепт, а считает его обязательным основанием любой религии. «Смысл веры, молитвы, созерцательных медитаций, очистительных обрядов и аскезы, богослужения и таинств, сердечного умиления и покаяния, добрых дел и подвигов — в том, что это есть путь, ведущий к Богу и к единению с Ним: это есть религиозный метод. Нет зрелой религии, которая не учила бы методу. Западная ментальность мыслит Путь как направленное движение к некоей Цели как „Предмету“, который стоит где-то

в конце пути. Нам трудно иначе представить мотив движения. Но Восток демонстрирует иное *непредметное* понимание Пути. Наверное, наиболее ясную установку такого рода демонстрирует буддизм, который учит только методу и хранит полное догматическое молчание о религиозном Предмете: ибо весь „метод“ её состоит в очистительном уходе от неистинных предметов, содержаний и состояний (Будда); а то, что испытает и узрит очистившаяся душа, она испытает и узрит сама» [Ильин, 2002, с.170]. Ильин заключает, что «Великие религии начинали не с метафизики и не с догмата, а с учения о пути (о „методе“») [Там же, с.172]. В этом ключе, утверждает он, следует понимать великие слова Христа, сказанные Им на тайной Вечере: «,Εγώ εἰμι ἡ ὁδός καί ἡ ἀλήθεια καί ἡ ζωή οὐδεὶς ἐρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ“ („Я есмь путь и истина, и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через меня“ — [Иоан. 14.6])» [Там же]. Примечательно, что в греческом оригинале употреблён именно термин *ὁδός*, т.е. путь как таковой, но не метод или способ.

ТЕХНИКА КАК МИССИЯ И СУДЬБА ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (ИДЕЯ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА)

Может быть, ещё остались страны, для которых техническая модернизация остаётся целью, но для основной массы человечества технический прогресс уже стал судьбой. И всё же привычным остаётся думать о технике как средстве для достижения целей, т.е. телеологически. Этому способствует способ создания сложных технических устройств (систем) — проектирование. Системность, связность проекта определяется целью или идеальным конечным результатом. Подчёркнуто телеологическое именование прогресса — модернизация. В рамках этой рефлексии, как показывает Хайдеггер, мы оказываемся «рабски прикованы к технике» [Хайдеггер (1953), 1993, с. 221 «Вопрос о технике»]. «Техника осталась у новоевропейского субъекта главным

или единственным обеспечением его места в бытии. Без техники он прекратил бы своё историческое существование» [Там же, с. 236 (прим.)].

Размышления Хайдеггера о существовании техники показательны в плане перехода с телеологического на специфически западный способ даологического мышления, согласно которому «разумно иметь в виду прежде всего путь, а не застревать на разрозненных тезисах и формулах» [С. 221]. Этот способ осмысления близок восточному ещё и в том, что он отсылает к истокам, однако иным образом. «Изначально ранее показывает себя человеку лишь в последнюю очередь» [С. 230]*. Но в отличие от Аристотеля, Гегеля, Маркса и Ницше, которые также понимали необходимость именно такого способа движения мысли, но оставались в целом на телеологической позиции, Хайдеггер идёт дальше и рассматривает сущность становящегося (в данном случае техники) не как пребывающее (неизменное) в нем, т.е. не как *идею* Платона или *essentia* — метафизики, но глагольно, как то, что *осуществляет пребывание* [Ср.: С. 235—236], т.е. скорее как путь. Благодаря такому ходу мысли становится видно, что «существо техники не есть нечто техническое». Техника есть такой путь человечества, в пространстве которого устанавливается особое отношение к природе. Этот путь Хайдеггер называет «раскрытием потаённого в бытии». «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаённости, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии <...> путь раскрытия потаённости, мы называем миссией или судьбой» [С. 231]. Однако эта миссия есть высший риск. «Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники; но есть тайна её существа. Существо техники

* Этот способ осмысления был знаком греческим мыслителям. Аристотель: «Возникающее несовершенно и движется к своему началу, так что позднейшее по возникновению первее по природе» [Физика VIII 7, 261a 13—14]. Это великий принцип познания Гегеля: «Сова Минервы вылетает только в сумерки» и Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». Наконец у Ницше это его генеалогический подход.

как миссия раскрытия потаённого — это риск» [С. 234]. Однако «где риск, там и спасительное». Хайдеггер предлагает видеть спасительное в технике, понимая её существо так, как его понимали греки (*techne*), т.е. как искусство и творчество (ποίησις).

Хайдеггер предлагает не обманываться и не усматривать в современной технике, которая втягивает человечество в «гонку поставляющего производства», продолжение устройств типа ветряной мельницы или парусника. Разницу он видит в том, что современная техника «извлекает» и «накапливает» энергию природы, тогда как мельница и парусник её просто использует.

Далее мы вынуждены сойти с позиции Хайдеггера, отчасти принимая ту критику обоснованности его философии, которую даёт Хабермас. Как и другие понятия аналитики *Dasein*, *по-став* (*Gestell*), представленный в качестве существа техники — беспочвенно зависает. Постав чего? Или, если техника есть раскрытие потаённого, то какого? Эти вопросы дают основание Хабермасу утверждать, что Хайдеггер не смог ответить на вопрос, что может быть под-лежащим для субъекта.

Мы согласны принять определение техники как поставка и способа раскрытия потаённого (истинствования), но добавив к этому — ...Смысла. Техника полагает истину в *про-из-веде-ние* (это по Хайдеггеру), т.е. выполняет роль медиума смысла (Смысл — реальное отношение, связующее многое с Единым). Как таковая техника по своему существу (по способу действия) руководствуется принципом по-знания. Существо технического принципа то же самое, что и у «чистого разума», т.е. оно состоит в способности извлекать из переплетений связей мира природы «чистые» отношения или формы (зависимости и законы) и затем *накапливать* их в особых устройствах, в виде организованных энергетических процессов, что современная техника нам постоянно и демонстрирует. Теперь понятно, почему существо технического появляется раньше, чем сама техника и почему принцип знания-техники правит в теоретическом естествознании Нового времени, в ключевой для него идее эксперимента.

ВОЛЯ К ЗНАНИЮ
В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ
ЧЕЛОВЕКОМ САМОГО СЕБЯ

Каждый раз мы исходим из вопроса, как в данной культуре осмыслялся тот или иной её феномен. Постановка вопроса подразумевает, что нечто становится фактом культуры именно как осмысленный факт. Нет осмысления — нет факта культуры, а есть искусственный казус природы. В этом ключе поставим под вопрос «практику самого себя» в европейской культуре. Здесь мы обратим внимание только на тот аспект, который касается роли знания в прогрессистском отношении человека к самому себе. Это тема М. Фуко.

М. Фуко открыл в философии и гуманитаристике тему циклической зависимости практики от её самоописания (дискурса). Более того, он показал, в какой степени то, что мы делаем, зависит от того, как мы об этом говорим. С этой точки зрения для европейской культуры в высшей степени характерна зависимость от собственного порядка дискурса [См.: *Фуко, Порядок дискурса* (1971)]. В первую очередь обнаруживается имманентный для знания его накопительный, а потому «прогрессистский» характер. Если не придавать значения случайностям и недостаткам человеческой памяти, то знание, однажды достигнутое, уже не позволяет вернуться в первоначальное состояние невинности. Существо знания в его процессуальности (методичности): знание это всегда познание. Сказать: «Я знаю», — всегда будет означать, методическую готовность к последующим актам познания. Вот почему «воля к знанию» (в другом варианте «воля к истине») становятся у Фуко именованием практики осуществления человеком самого себя, в том числе историей его сексуальности [См. *Фуко, Воля к знанию. История сексуальности* (1976)]. В этой практике обнаруживается совершенно уникальное, идущее из античности, через

христианские средние века, вплоть до нового времени, стремление человека «превратить своё желание — всякое желание — в дискурс» [Фуко, 1996, с.115]. Прямо Фуко об этом не говорит, но мы можем дать такую интерпретацию его изысканий, что именно дискурсивный характер желаний, в качестве побочного продукта, приводит к его «прогрессивному» накоплению. Само по себе желание в его естестве вполне умеренно (примерно как чувство голода, которое проходит по мере насыщения и циклично восстанавливается в том же объёме), но когда оно представлено в дискурсивной форме, в форме методического знания самого себя, оно делает невозможным вернуться к его прежнему способу осуществления. Однако эта невозвратность может осуществляться в двух вариантах. Либо в форме аскезы, либо в форме жажды нового (ср. с темой «риска и спасительного» в отношении техники у Хайдеггера). Осмысление «практики самого себя» в античности или в христианские века питалось благой целью «совершенствования человеческой души» и часто достигало этой цели. Но не стоит удивляться, что предписания пастырей XVII в. говорить всё о совершённых поступках, прикосновениях, непристойных взглядах и допущенных мыслях, Де Сад возвращает в терминах, «которые кажутся переписанными из трактатов по духовному руководству» [Там же, 116]. Не природа желания проявляется в кулинарных излишествах и сексуальных извращениях, но прогрессистский порядок дискурса (знания). Здесь, как и в случае с техникой, спасительное возможно только через осознание дву-смысленности прогресса. Т.е. через осознание смысла дискурсивности практики. Если этого осознания не происходит, то человека, словами М.Шелера, можно просто назвать «животным, алчущим нового».

Таким образом, европейское человечество, однажды вступив на путь познания в его очищенном от запретов и ограничений других мотивов виде, уже не может с него свернуть. «Прогресс» — слово, которое характеризует телеологическую особенность этого пути.

СТРАТЕГИЯ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ НА ВОСТОКЕ

Хотя никакая деятельность невозможна без целеполагания, к самим целям можно относиться по-разному, в том числе и достаточно пренебрежительно. Эта установка на понижение значимости цели, относительно порядка следования, в высшей степени характерна для культуры и рефлексии Востока. Эту установку можно выразить сентенцией типа: «Если вы всё будете делать правильно, нужный результат придёт сам собой».

Широко известен литературный пример такого отношения к делу, к «действию, претворяющему Великий Путь». Это рассказ про мясника, который «вверяясь порядку, устроенному Небом», ведёт свой нож по пустотам бычьей туши, и эта «туша вдруг распадается и рушится на землю, словно ком земли» [Чжуан-цзы, III]. Понятно, что у такой работы есть своя цель, но искусство мясника состоит в том, чтобы отвлечься как от предмета (туши быка), так и от цели (разделки) и «собрать воедино своё внимание» на том месте, через которое проходит его нож.

Этот пример В.В. Малявин использует как архетип для анализа стратегического мышления и действия, характерного для Китая и принятого всеми восточными культурами [Малявин, 2007]. Согласно автору, стратегия — «знание, которое стремится связать воедино чётко сформулированную, неизменную цель с изменчивыми обстоятельствами жизни» [Указ. соч., с. 172].

В этом ключе мы предлагаем рассмотреть стратегирование как особый, подчинённый *уместности*, т.е. даологический, способ целеполагания, характерный для восточной рефлексивной культуры.

Проблема более чем актуальна как для Востока, так и для Запада. Для Востока проблема связана с тем, что он втягивается в орбиту западной логики целеполагания, прежде всего в формате научно-технической модернизации*, но далее с неизбежной

* Невозможно использовать современную технику вне логики ее проектирования. Целеполагание — исходный и главный момент методологии проектирования и проектного мышления.

трансформацией всех политических и культурных институтов. Так, попытки модернизировать Китай были закономерно связаны с рефлексивным введением принципа целеполагания в ткань даологической культуры и мышления*. Основная проблема, «которая стала камнем преткновения для всех китайских мыслителей конца XIX — начала XX вв., — модернизация страны при сохранении её культурной идентичности» [Кобзев, 2002, с. 466]. Крупнейшие общественные деятели и мыслители этого времени: Кань Ювэй, Лян Цичао, Тань Сытун попытались либо соединить классические конфуцианские идеи, используя учения Ж.Ж. Руссо, И. Канта, Дж. С. Милля и др., либо трансформировать их в сторону типичной для Запада телео-утопической установки. Наиболее оригинальным и радикальным стало «Учение о гуманности» Тань Сытуна. В этом учении *дао* было предельно сближено с телеологическим (деятельным) началом. По его словам, «Дао — это деятельное проявление, а орудийные предметы — это телесная сущность» [Цит. по: Кобзев, 2002, с. 478].

Для Запада проблема связана с общим кризисом того способа задания целей, который господствует с истоков её культуры. В философской рефлексии культуры этот способ представлен метафизическим мышлением, в политико-правовой рефлексии — формализмом и утопизмом, в самосознании культуры как таковой — кризисом идеалов просвещения. Но проще показать этот кризис на материале теории, методологии и практики управления (менеджмента), который В.В. Малявин рассматривает в своей книге. Из практики менеджмента хорошо известен следующий факт. Типичный западный работник не может эффективно выполнять свои функции, если ему непонятна цель деятельности. Такая работа кажется ему бессмысленной, и по истечению небольшого времени он впадает в психологический стресс. Типичный восточный работник лег-

* Попытка «культурной революции» в Китае, предпринятая Мао Цзедун, самый яркий пример несовместимости и катастрофичности принципа западного целеполагания наложенного на даологическую почву восточной ментальности.

ко подчиняется установленному порядку действий и впадает в стресс, когда этот порядок нарушается. Каждый способ действия имеет свои понятные преимущества и недостатки. И общая тенденции развития теории менеджмента состоит в том, чтобы каким-то образом интегрировать эффективность двух образов мысли и действия.

Здесь нас будет интересовать только классическое для восточной культуры отношения к целеполаганию. Оценим этот способ целеполагания по контрасту с Западным. Типичным для западной культуры и рефлексии способом задания цели является выставление идеального образца — Блага. В самом централизованном виде этот способ целеполагания представлен в христианстве образом Иисуса Христа, к которому устремлены чувства и помыслы верующего. Если эту ситуацию выражать абстрактно, то в терминологии И.А. Ильина, этот способ целеполагания характеризуется наличием религиозного «Предмета». В целом сущностной особенностью западного типа целеполагания является его *предметность*. Для типично восточного способа целеполагания всё обстоит прямо наоборот — для него характерна целевая непредметность. Высшим образцом непредметной цели восточной рефлексивной культуры является идеал *гармонии* (согласия, 和, хэ). Нет никакой сложности в том, чтобы осмыслить гармонию и именно в её целевой установке. Для некоторых нормальных действий западного индивида стремление к гармонии отношений является вполне знакомым и привычным. «Речь идёт о действии, полностью адекватном моменту существования и потому совершенно самодостаточном, безупречно правильном» [Малявин, 2007, с. 179]. Приведём ещё раз пример образцовой ситуации: жизненность семьи (семейных отношений) достижима только при том условии, что цели членов семьи будут носить в конечном итоге непредметный характер. Вместе с тем, гармония отношений в этом случае — это именно цель стремления, определяющая способ (метод, путь) действия.

Согласие считалось главным жизненным принципом конфуцианского идеала благородного мужа и даосского учения.

По словам Конфуция, такой муж «находится в согласии, но никому не уподобляется». Напротив: «низкий человек любит уподобляться другим и не умеет быть в согласии» [Цит. по: *Малявин. Указ. соч., с. 180*]*.

В.В.Малявин полагает, что именно стремление к согласию-гармонии, стремление, коррелятивное аристотелевскому понятию *телоса* (ему соответствует китайское *дэ*) «делает возможной саму стратегию во всех её многообразных видах» [Ср.: с. 178, 181]. «Мы приходим здесь к самому истоку стратегической мудрости Китая, который выражен в понятиях „воздействия-отклика“ (*гань-инь*), „духовной чувствительности“ (*лин гань*) и „соответствия ситуации“ (*ши ши*)» [С. 181].

В рамках нашей установки на значимость в культуре операционализации её рефлексии (см. введение) восточный тип целеполагания лучше всего проверяется на практике. Этой практикой, которая выставляет то, как правильно ставить цели в даологической парадигме, является управление людьми. В этой сфере, как считает В.В.Малявин, «китайская стратегия не признаёт приоритета субъекта и его сознательных актов и, соответственно, не знает столь трудноразрешимых для европейской традиции вопросов о соотношении целей и средств, частного воздействия и всеобщего действия» [С. 201]. Трансформируются все привычные для западного сознания установки целенаправленного действия. Мудрый стратег, по китайским представлениям, не имеет своего субъективного «я», он умеет действовать по принципу: оставь себя, следуй другому.

«Китайская мысль не склонна различать цель и средства» [С. 204], и в этом состоит вся, в общем вполне понятная, особенность целеполагания. В категории цели есть антиномия, которая определяет драматизм западного телеологического сознания. С одной стороны, цель имманентно в себе содержит значение завершения дела (конец), но с другой — цель обязана вести к постановке других целей (и потому она всегда — начало).

* Намек на современную массовую культуру и ее носителя вполне прозрачный.

Иначе говоря, цель это и конец дела, и средство для осуществления других целей. Одна из любопытных особенностей западного способа планирования (или разработки программ развития) заключается в том, что ни текстуально, ни по существу планы и программы не заглядывают за пределы поставленных ими целей. Что почти наверняка обрекает объект планирования на кризис по завершению планового периода.

Лучше сразу ставить цель по-восточному, т.е. изначально понимая её как преходящий, транзитивный момент движения... но не только и не столько к следующей цели, сколько именно по определённому пути, заранее готовясь менять цели в зависимости от обстановки. «Начиная с Сунь-цзы [канон военного искусства — *авт.*] китайские знатоки стратегии не устают повторять, что на войне не может быть ничего постоянного, что всякая эффективная стратегия — это непрерывные перемены» [С. 206]. Эта та стратегия, заключает Малявин, «которая обречена на успех».

§ 11. ДИСКУРС ЭНЕРГИИ

Мы понимаем, что имеет в виду восточная мысль под *Дао*, но мы не можем мыслить так же. Метафизически это означает, что мы не можем умо-зреть Смысл с той же стороны или точки зрения; а практически — не можем создавать тексты такого же рода (дискурс). Мыслить так же будет означать поменять местами две ментальные структуры: поместить на место структуры целеполагания, находящейся «внутри» своего сознания, даологическую структуру, а свою — вынести наружу. И вместе с тем, игнорируя возможность мыслить иначе, мы закрываем смысловое пространство собственной мысли. Мысль, не ведающая иного, теряет связь со своим содержанием-смыслом. Хотя актуально мы можем видеть только одну сторону Смысла, но полноценно мыслить — только при том условии, что имеем в виду

и вторую*. Отсюда задача, которую некому исполнять, кроме философии, — удержание смысловой полноты мышления в данной культуре путём постоянных и неразрешимых попыток мыслить иначе. Культура, которая не исполняет этой задачи — непременно «тупеет».

Но далее философия должна оценить свои интеллектуальные ресурсы, позволяющие мыслить иначе. По большому счёту задача тривиальна, поскольку в дисциплинарном плане истории философии (в западном исполнении) это и есть выполнение указанной задачи. Вовлечение в историко-философский контекст восточной мысли (собственная задача компаративистики) — частная, но может быть только более сложная, задача.

В этом параграфе мы предлагаем взглянуть на *дискурс энергии* как такой интеллектуальный ресурс западной философии, который ближайшим образом подводит нас к способности мыслить иначе — даологично.

Энергийный дискурс не является универсальным. Он не претендует на то, чтобы снять различие или даже противоположность западной и восточной ментальности. Как таковой, это собственно западный выход за пределы тех ограничений, перед которыми его ставит телеономное мышление. Речь идёт о том, чтобы понять Смысл бытия как энергийное поле возможностей, в осуществление которых вовлечена целеполагающая деятельность человека.

К ИСТОРИИ ЭНЕРГИЙНОГО ДИСКУРСА

Образ, который западная философия, схематично накладывается на мир в целом — это целеполагающая человеческая деятельность. Поскольку западный ум сосредоточен на целедостижении, то ему важно взять некую материю («то-из-чего»), об-

* Животное не мыслит именно по этой причине. Оно видит только *одну сторону*.

ладающую некоторой возможностью (способностью) и придать ей целенаправленное движение (энергию) так, чтобы привести к осуществлённости (цели). Здесь движение и осуществление внеположены друг другу. В полном объёме эта онтологическая схема разработана Аристотелем. Но у него же есть второе понимание движения, движения, которое в себе самом содержит свою осуществлённость, так сказать — совершенное движение. Это и есть энергия (ἐνέργεια).

Само понятие энергии вводится Аристотелем для обозначения такого состояния или способа существования единичного предмета (субстанции, οὐσία), которое характеризуется полной осуществлённостью в предмете его сущности, «чтойности» (τὸ τί ἦν εἶναι), или «второй сущности» (δευτέρα οὐσία), или какой-либо его отдельной способности (δύναμις) и одновременно — непрерывным осуществлением этой сущности или способности (подобно тому, как видение всегда предполагает смотрение). Согласно Аристотелю: «Незаконченные, несовершенные действия следует называть движениями, законченные — энергиями. Совершенные действия или энергии характеризуются тем, что их цель им внутренне присуща: деятельность и то, ради чего она совершается, здесь неразличимы. Иными словами, цель уже исполнена самим фактом действия, но при этом деятельность продолжает оставаться деятельностью, исполненность цели не означает прекращение деятельности» [Черняков, 2001, с. 63]. Таким образом, энергия того или иного предмета — это «проявление» («осуществление») им самого себя в рамках его видовой сущности. Единственной субстанцией, бытие которой является всегда полностью осуществлённым, Аристотель называет божественный Ум, мыслящий сам себя. Мышление себя есть не что иное, как мышление всех форм (эйдосов, εἶδη), всегда актуально содержащихся в Уме в силу его всецело активного характера.

И как полагает А.Г.Черняков, аристотелево определение энергии, для которого использовано различие совершенного и несовершенного времени, «снимает, уничтожает темпоральный зазор, о котором сказано в этом определении: результат не следует за действием, не рождается в тот момент, когда

действие умирает, но достигается в самом действии. Действие и есть свой результат, а потому оно себя никогда не исчерпывает (не имеет предела), ведь оно *сразу* в себе уже завершено и в этом смысле уже исчерпано. Такое действие *сразу* есть нечто целое» [Черняков, 2001, с. 64].

У Плотина понятие энергии претерпевает важную трансформацию в его теории двух энергий. Согласно этой теории, Единое, будучи полностью осуществлённым в себе трансцендентным первопринципом (эта осуществлённость есть его «внутренняя энергия»), вместе с тем как бы произвольно обращает свою «энергию» и «вовне», где она одновременно оказывается отдельной и стоящей ниже него «субстанцией» (Умом), подобно тому, как горение огня (вследствие его внутреннего тепла) также распространяет тепло и вовне [ср. *Плотин, Энн.* V 4, 2, 27—42].

У каппадокийцев (Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Григорий Назианзин) понятие энергии использовалось с двояким назначением, но в связи с одной и той же полемикой против Евномия, утверждавшего познаваемость сущности Бога и отрицавшего единственность Иисуса Христа Богу-Отцу. С одной стороны, каппадокийцы обосновывали апофатическое понимание Бога: в силу онтологического разрыва между Творцом и тварью Бог, как Он есть в себе, непознаваем для нас. Однако Он всё же предстаёт нам и становится доступен нашему познанию, причём так, что Его свойства и действия являются нам множественными и отличающимися друг от друга. Таким образом, возникает основание для различения в Боге сущности и энергии. Здесь возможна некоторая параллель с теорией двух энергий Плотина, однако Бог в понимании каппадокийцев непостижимым образом есть один и тот же Бог и как осуществлённая в себе сущность, и как энергия [Ср.: *Bradshaw*, 2004, p. 69]. С другой стороны, каппадокийцы доказывали единство сущности трёх ипостасей — Бога-Отца, Сына и Святого Духа, исходя из того, что Они обладают одной энергией, с которой может быть соотносена только одна сущность. Таким образом, три ипостаси — суть единый Бог. Согласно позднему учению Максима Исповедника, все субстанции, имеющие общую сущность, обладают од-

ной и той же энергией (одними и теми же энергиями), но способ (τρόπος) «использования» этой энергии (энергий) различный и зависит от каждой субстанции [Ср.: Петров, 2007, с. 24—27].

В последующей христианской традиции от Псевдо-Дионисия до Григория Паламы понятие энергии или энергий (у Псевдо-Дионисия — «сил», δυνάμεις) использовалось для обоснования возможности общения человека с трансцендентным Богом (причём уже в этом мире), поскольку именно такого рода общение является условием подлинного богопознания и спасения человека («обожения»). Таким образом, теория энергии в православной традиции была предназначена для обоснования достижимости обожения, поскольку оно возможно лишь в том случае, если Бог есть не только трансцендентная сущность, а ещё и тот, кто может вступать в общение с нами, то есть — энергия.

ПРОЕКТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ С.С. ХОРУЖЕГО

В историко-философском плане замысел С.С. Хоружего по созданию философии нового типа (как новое философское учение о человеке — в первую очередь) можно представить как транспозицию порядка аристотелевских категорий цели (сущности) и энергии. Если у Аристотеля категория цели, безусловно, ведёт за собой все остальные, определяя образ *сущностного* (субстанциального) видения тел и всего Космоса, то С.С. Хоружий в эту ведущую позицию ставит понятие энергии. Сама по себе, будучи безипостасной, энергия не может выполнить предназначенной ей роли. Занять эту позицию энергия может при том условии, если она *опирается* на нетварные (божественные) энергии, если она мыслится как *син-энергия*, со-работничество человека и Бога. Понятно, что данный замысел вырастает на почве православного энергетизма.

С.С. Хоружий полагает, что современное состояние философии (в первую очередь, западной) обусловлено кризисом

представления о человеке как об устойчивом субъекте с неизменной сущностью, состоящей в способности мыслить. Неудовлетворительность этого представления стала особенно ясна благодаря Ницше, а опиравшийся на Ницше Хайдеггер отказался признавать за человеческим бытием (*Da-sein*) какую-либо наличную «сущность» и предложил понимать человека исходя из тех способов, которыми определяется его существование. Ведь наряду с мышлением бытие человека включает в себя такие свойства (вернее, способы быть, «экзистенциалы»), которые, с одной стороны, не обязательно подчинены мышлению, а с другой — сами представляют собой те условия, без которых ни мышление, ни само человеческое существование не были бы возможны. Признавая обоснованность критики новоевропейского взгляда на человека, развёрнутую в современной философии, Хоружий предлагает мыслить человека по-новому, при этом учитывая ошибки прошлого, приведшие к современному кризису. Он считает необходимым отказаться от эссенциализма аристотелевского типа и от его новоевропейской разновидности, получившей развитие в философии Декарта, у которого эссенциализм принял форму учения о неизменном человеческом субъекте, трактуемом как мыслящая субстанция (*res cogitans*).

Альтернативный подход к новому философскому пониманию человека может предоставить восточнохристианская исихастская и, шире, аскетическая, традиция с её представлением о «пластичности» человека и человеческой сущности и о возможности преобразования человека (его «обожения») через участие в жизни Бога. Теоретическое объяснение такого рода «пластичности» должно содержать в себе употреблявшееся в исихастской богословской литературе (прежде всего, у Григория Паламы) понятие энергии как «осуществления» сущности. Возвращаясь к исходному контексту использования этого понятия у Аристотеля, достаточно произвести смещение энергии от полюса энтелехии (как осуществлённости в субстанции её сущности) к полюсу потенции (*δύναμις*), чтобы энергия приобрела значение «„энергии почина“, начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность»

[Ср.: Хоружий, 2000, с.318—324]. Таким образом, энтелехия становится необязательным элементом, который может быть вынесен за скобки. Благодаря этому философская антропология получает возможность обойтись без допущения субстанциальности человека и его устойчивой видовой сущности: человек целиком сводится к «энергиям», которые лишь потому называются человеческими, что определяются границами, не характерными более ни для каких иных видов энергий (это границы с инобытием, бессознательным и виртуальным). В то же время подобного рода понимание человека может стать образцом для онтологии, имеющей дело с другими видами сущего, а антропология — своего рода «первой философией».

Однако предпринимая столь решительное размежевание с Аристотелем, Хоружий тем самым также совершает двоякий отход от патристической трактовки понятия энергии. С одной стороны, желая объяснить пластичность человека, он в первую очередь обращает внимание на процессуальность происходящих с человеком изменений, а потому придаёт самому понятию энергии исключительно процессуальный характер, вынося за скобки такие признанные патристической традицией классы энергий, как свойства, состояния, отношения. С другой стороны, жертвуя понятием сущности в пользу понятия энергии и отождествляя энергии с индивидуальными актами того или иного человека, он противоречит общепринятому в патристической литературе учению о том, что энергии принадлежат сущности, а не субстанции (индивиду).

По всей видимости, понятие обожения Хоружий также понимает не в патристическом ключе, а с точки зрения собственной «энергийной» теории: если обожение предполагает изменение человека, то человек, по его мнению, не может быть субстанцией и обладать видовой сущностью; если обожение человека возможно только благодаря его участию в жизни Бога, который, несмотря на свою трансцендентность, являет себя человеку, предстаёт ему как энергия, то и человек должен взаимодействовать с Богом как энергия — для достижения «синергии». Однако и первое, и второе предположение не находят

своего подтверждения в патристической традиции: ведь энергия — это не некая особая форма, в которой Бог входит в контакт с человеком, но только синоним Его присутствия в этом мире, а обожение есть преобразование видовой сущности человека; в свою очередь, вынесение за скобки сущности человека и Бога означает, что за взаимодействием энергий невозможно понять, кто/что с кем/чем в действительности взаимодействует. Например, теория Хоружего не позволяет установить отличие обожения от слияния с абсолютном в суфийском мистицизме, поскольку и в том, и в другом случае имеет место взаимодействие человеческих энергий с энергиями «Внеположного Истока».

ТОТАЛЬНЫЙ ЭНЕРГЕТИЗМ В.В. БИБИХИНА

По аналогии с Хайдеггером, который начинает онтологический переворот в философии с указания на то, что вопрос о бытии — самый фундаментальный и, казалось бы, первичный — оказался в забвении, В.В. Библихин в том же плане ставит вопрос об энергиях: этот вопрос в наши дни оказывается нетематизированным как раз потому, что современное человечество в первую очередь занято получением и использованием энергии, а значит непосредственно захвачено её идеей. Тем самым устанавливается связь между современным понятием энергии, которое вследствие своей важности выходит за пределы науки и проникает в повседневную жизнь, и его исходным значением у Аристотеля как «осуществления», «осуществлённости» жизни (особенно жизни духа), её полноты и одновременно — совершенного покоя [ср. *Мет.* XII, 7, 1072b 27: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶν]. В обоих случаях энергия есть одновременно и средство для жизни, и цель — как жизнь, полная энергии. Однако в последнее время (быть может, ещё со времён Григория Паламы или даже раньше) энергия как будто уходит из мира (никогда не ясно, достаточно её или нет) — вот что побуждает задаваться вопросом о ней.

В этом ключе вопрос об энергии, поднятый православной традицией в XIV в. в связи с исихастскими спорами важен потому, что в нем выявилась проблема ухода Бога из мира, по крайней мере, ощущение утраты божественного присутствия в мире со стороны православной традиции. Соответственно, в условиях этой утраты отстаивание Паламой доступа к Богу как к энергии выдаёт жажду гносеологической достоверности [Бибихин, 2010, с. 348], он (а в его лице — вся Восточная церковь) хочет убедить себя в присутствии Бога в мире (здесь также прослеживается определённая параллель с мыслью Хайдеггера о новоевропейской субъективизации бытия и превращении истины в субъективную достоверность). Мысль Паламы не может справиться с «энергией покоя» в Боге, а потому отказывается от простоты Бога в пользу Его «дробления». Само по себе различие в Боге сущности и энергии (которое Бибихин приписывает не каппадокийцам, а именно Григорию Паламе) и окончательное утверждение этого в качестве догмата Константинопольским собором 1351 г. является ошибочным: подобного разделения (пусть даже «различения без разделения», ἀδιάστατος διαφορά) в Боге нет. «Энергии в Боге *не* могут быть отличены от сущности» [Там же, с. 139]. В противном случае никакое богопознание было бы невозможным, поскольку нам всегда было бы известно, что мы познаём не самого Бога, а только Его явление нам. По всей видимости, для Бибихина неспособность человека постичь сущность Бога своей единственной причиной может иметь вовсе не ограничение человеческого познания вследствие онтологического разрыва между Творцом и тварью, а то, что Бог мог бы не захотеть открываться человеку (однако это противоречило бы Его благодати). Соответственно, прав Фома Аквинский, учащий о простоте божественной сущности, которую человек принципиально способен познать совершенным образом (более того, согласно Псевдо-Дионисию, как его трактует Бибихин, Бог в своей простоте не знает даже различения на ипостаси [Там же]). Но вместе с тем «[...] Бог весь выходит к миру в едиnorodном Сыне, равном Отцу, и потом снова ещё раз выходит к миру в энергии и силе Духа» [Там же, с. 361]].

Различение, приписываемое Библихиным Паламе, не подтверждается, на его взгляд, и святоотеческой традицией, в частности, отцами-каппадокийцами, ибо они в самих же энергиях видели полноту божественной жизни и богопознания, а не противопоставляли их познание познанию сущности, как чему-то невозможному для человека. Тем не менее, изложение Библихиным, к примеру, позиции Василия Кесарийского, едва ли позволяет увидеть какие-либо различия между последним и Паламой: «Смирненное незнание Василия Великого останавливается не перед божественной сущностью (природой), а раньше, среди энергий [...] Живое у Василия Великого ощущение энергии как полноты, совершенства, утверждения подсказывает, что недостижимую полноту Божества надо искать не вне, а внутри энергий» [Там же, с. 379 и 380].

Поскольку в восточном христианстве эпохи Григория Паламы Бог как сущность (= полнота энергии) уходит из мира, уходит из него и само восточное христианство. Духовно-историческая инициатива переходит от Востока к Западу с его зарождающимся Ренессансом, когда не монашеское и епископское, а светское христианство (Данте, Петрарка, Боккаччо) осознаёт себя как активную преобразующую силу (позже борцом за божественные имена-энергии, за божественное присутствие в России станет А.С. Пушкин [Там же, с. 216]).

Однако уже в новое время Гегелю в его споре с Кантом о «действительности» (*Wirklichkeit*, ἐνέργεια) понятия и, следовательно, духа (Бога) [возможно, ещё один отголосок Хайдеггера (из «Тезиса Канта о бытии»)], не удалось в полной мере вернуть Богу Его прежнюю действительность для мира, поскольку действительность духа, полнота его бытия и «покой абсолютной идеи» [Там же, с. 460] недоступны какому-либо отдельному мыслящему существу, хотя именно мышление есть та действительность, которая сближает человека с Богом.

После того, как на Востоке случился «провал», связанный с принятием догмата об энергиях, восточнохристианская мысль (и сама церковь) до сих пор живёт в последствиях этого провала. В русской философии понятие энергии, отождествляемой

с действием и деятельностью, продолжает противопоставлять себя понятию сущности, приводя к обесцениванию значения последней. У А.Ф. Лосева в «Философии имени» сущность (с апофатической точки зрения представляющая собой ничто, «нуль») всецело осуществляется в энергии имени как «неистощимом действии» и своём высшем завершении. В синергийной антропологии Хоружего, полагает Бибахин, отказ от сущности и переход на чисто «энергийный дискурс» (как «дискурс» действия, деятельности) вполне оправдан, поскольку у Паламы, на которого опирается Хоружий, сущность понимается исключительно негативно — как то, что никогда не достижимо для человека, а энергия — как подлинная, «действенная» жизнь. На самом же деле (здесь Бибахин присоединяется к учению Августина и Фомы) одна и та же энергия, с одной стороны, тождественна сущности Бога в её абсолютной простоте (и потому нетварна), а с другой — доступна человеку в этом мире (и потому тварна). «В каждом акте благодати таким образом *продолжается* или, поскольку он вне времени, *происходит* создание мира, дарение от нетварного к тварному» [Там же, с. 473]. «Вечной энергийной полноте бытия как нарастающему настоящему отвечает со стороны твари впускающая пустота, достаточно чистая, чтобы принять энергию в её необходимости» [Там же, с. 478].

Восточнохристианский «провал» требуется осмыслить, ибо правильно он не был осмыслен до сих пор, и церковь не понимает ни саму себя, ни то государство и общество, в котором она существует. Это осмысление должно иметь дело с вопросом, с чем связано переживание ухода Бога, ухода энергии из мира.

ЭНЕРГИЯ И ДАО

Развёрнутый дискурс энергии позволят западному мышлению, оставаясь самим собой, помыслить восточное и сразу по нескольким направлениям. Во-первых, помыслить на уровне грамматики. В этом случае нужно на место существительного,

с его привязкой к сущностям, поставить знакомые нам глагольные формы. Если под углом зрения совершённого действия, глагольно, помыслить *Путь*, то он бы имел значение, «иду и уже пришёл» (что-то в роде «*шествовать*»).

Во-вторых, найти слово, которое естественно для западного ума соединяет в себе путь и цель, путь, который содержит цель в-себе. (Помытуем, что слово *Путь* как таковое для западного ума — это путь к некоторой цели). Такое слово, которое западный ум мыслит точно так же как восточный своё *Дао* — *Жизнь*. *Дао* это жизнь, о которой в терминологии Аристотеля в первую очередь и можно сказать: *живу*. В отличие от примеров Аристотеля: «вижу и уже увидел», «слышу и уже услышал», т.е. энергий (действий) для которых можно различить совершённый и несовершённый залог, в «живу» эти два залога соединены неразрывно. При попытке различения возникает примечательная тавтология: «живу и уже живу», если же сказать: «живу и уже прожил», то это изменяет смысл.

Наверное, *Жизнь* не полно переводит в западную ментальность, то, что имеет в виду *Дао*, но оно точно передаёт ту интуицию жизни, которую попыталась выразить европейская философия жизни. *Жизнь* — совершённый образ энергии: «и Истина, и Путь, и *Жизнь*». Говоря по-западному, *Дао* — топос (место для) жизни, мыслимый так, как он может энергетически предшествовать самой жизни и её актам.

В-третьих, даологически оформленный образ энергии позволяет полноценно ввести в философский дискурс идею *насыщенности существования*. (Энергия, как и *Дао*, питает и насыщает, значение, которое не передаётся словом *Путь*. *Путь* — скорее истощает). Насыщенность жизни есть иное именование жизни счастливой. О том, что удовлетворение и счастье может принести только деятельность, имеющая цель в себе самой, писал ещё Аристотель [*Ник. эт.* X. 7—8].

В-четвёртых, понятие энергии особым образом отсылает как к *Смыслу* с той его стороны, как он предстаёт отношениями чистого различения, ни-что и пустоты (т.е. в даологическом измерении). Многими комментаторами учения о нетварных энер-

гиях была замечена их близость к понятию информации (в её первозданном смысле как *in-forma-tio*), хотя Хоружий и Библихин не придают значения этой связи. Согласно общему онтологическому пониманию, информация есть «чистая мигрирующая структура». В этой связи М.Ю. Реутин замечает, что христианский неоплатонизм — это вторая волна неоплатонизма, который заменил натуралистическую эманацию смысловой. Такое понимание эманации «сложилась вокруг феномена информации (см. у Экхарта: *forma, formaliter, uniformaliter, conformare, informare, information*) <...> Ведь именно этот и только этот феномен обладает теми параметрами, по которым Г. Палама и И. Экхарт описывали энергии и духовные совершенства» [Реутин, 2010, с. 132]. Автор цитирует современного немецкого философа К. Флаша, согласно которому: «Это слово следует освободить от всех ассоциаций, которые оно обрело в эпоху прессы, радио, телевидения и информатики. Оно означает: сообщение формы, являющееся внутренним основанием бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* — это формосообщение, иными словами, содержательное определение действительности. *Informatio* — это процесс вживления, внутреннего, субстанциального, а не просто акцидентального, осуществления некоего принципа». [*Flasch K. Dietrich von Ffieberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. F/M., 2007. Цит. по: Реутин, 2010, с. 132*].

Впрочем, мы предлагаем не отождествлять энергию, *Informatio* и Смысл. Удерживая различие тварного и нетварного, можно сказать, что Энергии — носители Замысла (Смысла), а *Informatio* — тварный образ Смысла.

ОСНОВНЫЕ ФЕНОМЕНЫ СООТНОСИМЫХ ТИПОВ КУЛЬТУР В СМЫСЛОВОМ ИЗМЕРЕНИИ

§ 12. ЭТИКА БЛАГА И ЭТИКА РИТУАЛА

В истоках как даосско-конфуцианской, так и греко-христианской мысли лежит понимание человека как этического существа. Формально, любая этика предполагает должествование, она говорит о том, что должно делать человеку, как ему должно жить. Этим, собственно, человек и отличается от животного. Его бытие определено не только наличными условиями, но и возможные альтернативы: либо преимущественно полагаaniem идеальных целей (Запад), либо следованием предписанным путём, представленным в виде ритуала (Восток).

Вопрос совмещения этических программ двух культур, во многом оппозиционно противостоящих друг другу, относится к числу наиболее практически значимых. Мы предлагаем рассмотреть его в рамках широко обсуждаемой проблемы поиска общих этических оснований для всего человечества. Она формируется как необходимость достижения взаимопонимания культур в рамках *общей, глобальной* этики. В 1993 г., на втором заседании Парламента религий мира, была принята Декларация о глобальной этике [*A Global Ethic*, 1995]. Методология поиска была основана на минимизации набора базовых ценностей, общих для всех религий (культур). В дальнейшем стало ясно, что выстроить плодотворный диалог на этом минимуме затрудни-

тельно, поскольку существуют несоизмеримые этические программы. Не оспаривая необходимости разумной минимизации этических требований для формирования морального единства культур, возможно, требуется к этому основанию ещё одно: понимание взаимодополнительности различных смысловых ориентаций культур. Эта взаимодополнительность хорошо просматривается при аналитике этических программ европейского Запада и конфуцианского Востока.

ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕФЛЕКСИИ КУЛЬТУР

В рамках метакультурной компаративистики мы предложили исходить из понимания философии как науки осмысления должного (как науки осмысления + как учение о должном). Здесь нет претензии на универсальность понимания: философия допускает множество культурно-исторических и прагматических вариаций. Подчёркивается лишь следующее: сравнение философий без учёта того, чему она учит, каким образом её учение воплощается в жизни данной культуры — теоретически и методологически неплотворно. Никаких следствий из сравнения философских мировоззрений самих по себе вывести невозможно. Аналитика целиком остаётся в области «дискурсивной игры». Должное, как предмет философской аналитики в первую очередь подразумевает этику как раздел философского познания, но не только. Во-вторых, тем самым предлагается в свете должного увидеть сущее (онтология) и отношение к нему познающего субъекта (гносеология)*. В-третьих, здесь значимо, что этика как реальный образ поведения человека необходимо предполагает свою самореференцию в виде «этики» (учения). Т.е. должное изначально операционализировано на

* Сущее в свете должного предстает как действительность. Согласно Гегелю «действительность это не то, что есть, а то, что должно быть и есть». Познание в свете должного означает простое стремление к Истине.

практике как учение *практического разума* (по И. Канту). Невозможно сравнивать этические учения, одновременно не сравнивая образы поведения людей, которые руководствуются этими учениями. (В области онтологии и теории познания такой прямой необходимости нет). Необходимость встать на позицию должного вырастает ещё и из специфики восточной философии, которая целиком является «моральной метафизикой» (А.И. Кобзев), а потому вести с ней диалог с гносеологических или онтологических позиций затруднительно.

Таким образом, опыт рефлексивной этики устанавливается как основная тема и общее основание единства философии Востока и Запада и одновременно как «место встречи» их культур*. Но «встреча» уже предполагает, что культуры входят в этическое пространство с разных сторон. Должное, как собственно этическую категорию и практическую моральную ситуацию можно понимать двояко. Как идеально должную цель или как должный путь, ценностно или нормативно. В первом случае этика оформляется в виде учения о Благе, во втором случае как учение о Долге. Кроме того о возможности разного «входа в этику» говорит базовая конструкция этического учения, которая обязана различать два оппозиционных отношения: сущее и должное, добро и зло**. Сознание является этичным (моральным), поскольку оно способно стремиться к должному, отличая его от сущего (сразу в ценностном и нормативном смыслах); и, как следствие, знать добро (благо), отличая его от зла (справедливость от несправед-

* Такое отношение к этике, как основанию кросскультурного взаимодействия, нашло свое отражение в философской компаративистике [Ср.: Сравнительная философия: моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. — Вост. лит-ра, 2004. — 319 с.].

** Эти два аспекта, как правило, получают специальное (вполне конвенциональное) терминологическое обозначение. Согласно одной из таких конвенций предлагается «употреблять термин „этика“ по отношению к сфере блага, и термин „мораль“ по отношению к сфере должноствования» [Рикёр, 1995, с. 39]. Поскольку для нас теоретически важным является рефлексивность связи между этикой и «этикой», то принимаем, что понятие этика покрывает понятие морали.

ливости, хорошее от плохого, праведное от греховного и т.д.). При всей принципиальной неразрывности этих этических/моральных оппозиций, можно заметить, что западная философия строила своё этическое учение, отправляясь от телеологически понятой идеи Блага, а восточная — от даологически установленной идеи должного. Запад полагал должное производным от Блага: должно делать то, что соответствует идеи Блага; а Восток — выводил благо из должного порядка. Нетрудно в первом подходе к этике увидеть логику целеполагания, а во втором — логику жизненного пути.

Таким образом, «этика» рассматривается нами, как раздел учения о должном. Основная задача этого «раздела» — дать обоснование ситуации морального выбора, перед которым всегда стоит человек. Это есть ситуация экзистенциальной соотносённости личности с Другим (Иным), в которой каждый вынужден спрашивать, почему я должен с ним считаться? Почему я должен думать не только о себе, но и о Другом? Это главный вопрос *практического разума*.

При всём том, что любая развития культура вынуждена давать рефлексивный ответ на поставленный вопрос, ни в одной из них он не является однозначным. Но вместе с тем *типологическая размерность* множественности этических учений во всех исторических культурах одна и та же. Здесь мы предлагаем теоретическое обобщение, почему дело обстоит именно так.

Неоднозначность ответа определяется многомерностью человеческого бытия и культурной формы. В силу того, что историческая культура формирует четыре грани опыта, как ответ на четыре вызова, она в принципе может дать только четыре способа обоснования этики. Человек ведёт себя морально (1) в силу закона природы, (2) в силу условия человеческого общежития, (3) в силу особенностей человеческого естества, (4) и в силу божественного закона или трансцендентальных условий человеческого бытия. Далее вариации и комбинации этих оснований.

Каждое из этих оснований допускает ещё одно членение. В юнгианской типологии культур они обозначаются как «интравертный» и «экстравертный» типы. Нам же представляются, что

телеологический (положенный внешней целью) и *даIALOGический* (положенный порядком отношения к должному) являются более полными и точными типологическими категориями. Во всяком случае, они позволяют избежать лишнего психологизма.

Два риска преследуют эти системы этики. Для Запада это «ересь этического утопизма» и оправдание средств благими целями; для Востока — релятивизация Блага, принесение его в жертву порядку.

ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ ПОСРЕДСТВОМ ИДЕИ БЛАГА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мы считаем возможным, при всём многообразии западных этических учений, свести их к четырём основным типам. (Все эти типы хорошо известны и наша новация состоит лишь в том, чтобы связать их с размерностью человеческого бытия и её культурной формы). Это религиозная этика (где «религиозность» следует понимать как ссылку любого рода на трансцендентальную реальность); натуралистическая (ссылка на закон природы), социальная (закон общежития) и экзистенциальная (ссылка на собственную человеческую природу, как у Руссо и Шопенгауэра, или естество, как в утилитаризме и т.д.). Эти типы носят формальный характер. Содержательно многообразие этических учений будет зависеть от того, как понимается природа человека, принцип общежития, характер трансцендентального и законы природы.

Мы никак не будем касаться содержательной стороны западных этических учений, но обратим внимание на следующее формальное обстоятельство, которое можно проследить, начиная от этических идеалов Гомера и Гесиода и вплоть до сегодняшнего дня. Западная этика требует эталона (идеального образца) для подражания. Этим эталоном может быть Ахилл, Сократ или идеал Иисуса Христа, а может быть эстрадный кумир. Этот эталон может быть обозначен безлично в виде идеала бла-

гой жизни (как у Платона и Аристотеля), или потребительского идеала, но он, так или иначе, должен быть обозначен. В противном случае западная этическая система не работает. В этом состоит ключевое различие западного и восточного механизма этических предписаний. Там, где западная этическая программа требует свободы выбора внеположенного идеала, восточная предполагает более или менее свободное следование внутреннему ритуалу.

Одно исключение в западной этике чрезвычайно показательно. Это самая значимая в европейской философии и вместе с тем совершенно неработоспособная моральная доктрина Канта. Над её полной оторванностью от жизни, но с одновременным признанием её величия, иронизировали многие (В первую очередь Шопенгауэр. См.: «Две основные проблемы этики»). Но именно философия практического разума Канта обнаруживает идейную близость суперэтической китайской философии. Эта близость, в первую очередь, обнаруживается в понимании человека, преимущественно как морального существа, и только потому и затем разумного*. Известна шутка Ницше: «Кант, великий китаец из Кёнигсберга». Но, как замечает современный исследователь, «возможно, он был более проницателен, чем думал сам» [Жульен, 2004, с. 71]. Эту близость признают и китайские исследователи. Так виднейший историк китайской философии Фэн Юлань утверждает, что Кант и неоконфуцианцы двигались в одном направлении, «но Кант всё же не высказал того, что уже высказали представители учения о дао», т.е. неоконфуцианцы [Цит. по Кобзев, *История этических учений*, с. 10]. Это исключение подтверждает правило: механизм долженствования, который обосновывает Кант, не работает в ориентированной на эталон западной культуре (во всяком случае, до сих пор).

Мы фиксируем эталонизированность этики западного типа на эмпирическом уровне. Это обстоятельство требует теоретического объяснения. И мы находим его в деятельном характере

* Кант: «Человека делает человеком не ум, а только моральность» [(Streit der Facultaten, Werke, V.VII, s.390) Цит. по Несмелов В. Наука о человеке Т.1. Казань, 1905. С. 388].

западной культуры. Принцип деятельности требует того, что её цель в виде «идеального конечного результата» (ИКР — любого проектного подхода) была вынесена за пределы самого действия. Путешествие Одиссея — архетип такого предприятия. В этической программе этой конструкции соответствует идея Блага. Обоснование этики посредством идеи Блага мы находим у Платона. И далее европейская философия никогда сильно не отклонялась от целевой установки на эту Высшую Ценность, очень по-разному понимая, в чем эта ценность состоит. «Изначальный мотив платоновской идеи — это вопрос о благе, в котором спрашивается ни что иное, как следующее: что может быть сущим? <...> Это определение понятия блага является универсально-онтологическим определением: с его помощью всё, что есть, однозначно определяется в том, чем оно может быть» [*Гадамер*, 2000, с. 30. *Диалектическая этика Платона*].

Но уже сам Платон в своих метафизических колебаниях понимал уязвимость этой установки на запредельность высшей идеи Блага, пытаясь в своих поздних диалогах («Парменид», «Софист») отойти от дуализма мира идей и мира вещей, идеала и реальности. Ему, как и всей западной культуре, этого сделать не удалось. Единственное, чего она достигла, это смогла сблизить идеал и жизнь в виде её среднего, но всё же эталонного стандарта.

ЭТИКА РИТУАЛА

По оценке А.И. Кобзева, одним из определяющих специфику китайской философии качеств является её универсальная этицированность, что означает не просто превалирование этической проблематики, но и последовательное рассмотрение всех основных философских тем с точки зрения морали, стремление к созданию целостного антропоцентричного мировоззрения в виде своеобразной «моральной метафизики». И такой характер древней китайской философии признаётся всеми её

исследователями. Этот характер китайской философии позволяет называть её «суперэтикой». [См.: *История этических учений*, 2003, с. 7—8]*.

Тот же автор выделяет в китайской философии четыре этические программы: этику ритуальной благопристойности и человеколюбивого самосовершенствования (конфуцианство); этику природосообразного недеяния индивидуалистического натурализма (даосизм); этику объединяющей любви и взаимной пользы в духе религиозно-популистского утилитаризма (моизм); и законнический этатизм — этику тотальной власти (легизм)**.

Возникает вопрос, имеют ли эти этические программы общее основание или же они в одной и той же культурной традиции взаимно отрицают друг друга. Если обращать внимание на взаимные нападки и вражду между ними, то может показаться, что такого общего основания не существует. На самом деле всякий спор может вестись только на общей почве.

А.И. Кобзев, устанавливая принципиальное различие европейских и китайских этических программ, видит его в той роли, которую играла этика в общем философском мировоззрении и далее во всей культуре. В Европе этика получила самостоятельный статус ещё во времена Аристотеля. Её проблематика отчётливо отделялась от онтологической и гносеологической. «В китайской философии этика имела не только социальный

* В данном случае и разделе, нарушая некоторые академические традиции, мы считаем возможным сослаться на работу, написанную в формате учебника, как первый в нашей стране опыт систематизации этики во всем разнообразии её важнейших философско-культурных традиций и исторических эпох. Тем более, что разделы в этой работе были написаны специалистами первого уровня по каждому её разделу. Нам важен именно систематический взгляд на все этические учения разных культур. Раздел, посвящённый китайской этической мысли написан А.И. Кобзевым.

** Мы ещё раз обращаем внимание на одинаковую четырёх-размерность этических альтернатив как восточной, так и западной этике. Она не случайна и отражает общую размерность человеческого бытия и культуры.

и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Основные виды знания различались по их моральной значимости, а фундаментальные параметры бытия трактовались в этических категориях, таких, как „добро“ (*шань*), „благодать-добродетель“ (*дэ*), „подлинность-искренность“ (*чэн*), „гуманность“ (*жэнь*) и пр. Поэтому некоторые современные исследователи и интерпретаторы конфуцианства видят его специфическую заслугу в выработке уникальной теории — „моральной метафизики“» [Там же, с. 8].

Нам представляется, что различный статус этической проблематики в двух типах философского мировоззрения сам требует обоснования. И после всего сказанного вывод очевиден. Общим смысловым основанием всех этических программ в Китае (и во всей дальневосточной культуре) была даологичность. В сфере собственно морального поведения даологичность была выражена в одной общепризнанной черте — нормативности, наиболее ярко представленной в форме её ритуальности. Нормативная ритуальность восточной этики зримо, на уровне практики, противостоит принципу эталонности западных этических программ.

В ключе даологичности могут быть интерпретированы все указанные этические учения. Учитывая объёмность такой интерпретации, здесь мы представим соответствующий опыт только одной — конфуцианской.

Центральная категория восточной этики *ли* (禮) чаще всего переводится как ритуал, благопристойность, этика, ритуал, церемонии, установления. Многозначность и глубина этого термина проявляется ещё ярче, если рассмотреть переводы этого термина в англоязычной синологии «cult, culture, worship, religion...» [Кобзев, 2002, с. 175]. Здесь совершенно очевидно признание специалистами фундаментально—религиозной природы указанной категории. Действительно, как отмечает А.И. Кобзев, написание иероглифа *ли* обнаруживает его близость с одной из наиболее онтологических категорий — термином *ти* (體). Его наиболее распространённые переводы: тело, плоть, строй,

сущность, субстанция, телесная сущность, а графическую основу, как и у *ли*, составляет изображение ритуального сосуда [См.: Там же]. И это сходство, как отмечает А.И. Кобзев, не ускользнуло от китайских мыслителей, в немалой степени способствуя приданию онтологического смысла ритуалу *ли* в конфуцианской и неоконфуцианской традиции.

Однако прежде чем двигаться дальше, необходимо уяснить природу ритуала безотносительно к той или иной конкретной культуре. Здесь, как нам представляется, можно принять позицию А.К. Байбурина, который приходит к выводу, что ритуал в традиционном мифологическом сознании напрямую возводится к Первопоступку, является его воспроизведением. При этом содержание ритуального действия стоит вне рефлексии: «Вопрос „почему так, а не иначе?“ попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано „в первый раз“, во время „первых поступков“» [Байбурин, 1993, с. 9]. Таким первопоступком, помимо акта сотворения множества сущего, может выступать, например, акт самого первого разведения огня человеком или, что чаще, культурным Героем, научившим человечество пользоваться огнём и т.п. Именно через акт *воспроизведения* ритуалы удерживают мир (мировой процесс) в изначальной правильности или, как сказал бы Конфуций, *выправляют* его, как, например, выправляет музыканта или танцора правильный ритм метронома.

Прояснив, таким образом, онтологическую значимость ритуала, мы можем охарактеризовать его как *феноменологический образец** поступка или, иначе: «ритуал — высшая мера поведения людей» [Сюнь-цзы, с. 179]. Этот образец, как правило, относится к сфере нерелексируемых оснований культуры. Что же заставило китайскую культуру вынести ритуал в фокус своего внимания, сделать его предметом рефлексии и жарких

* В упрощенной форме, феноменологический образец — это идеальный образ, который мы удерживаем в уме, говоря о предмете, своего рода идеальный образец предмета.

дискуссий? Причины лежат в культурно-исторических истоках возникновения двух великих китайских духовно-интеллектуальных традиций: конфуцианства и даосизма.

Как известно, даосское и конфуцианское учения практически одновременно возникают в Древнем Китае в VI в. до н.э. в эпоху упадка династии Чжоу. Страна стояла на пороге кровавой смуты, что, безусловно, выражалось не только в политической дестабилизации, но и в упадке религии, общественной морали и нравственности. Это, в числе прочего, было связано с особенностями религиозно-политического устройства Китая. Император не просто носил титул Сын Неба, но с точки зрения верующих *был им* на самом деле. Тем самым он через культ предков (стержень религиозной жизни Китая) соединял своих подданных с божественным Первопредком Шан-ди. Существовал целый ряд важнейших ритуалов, исполнять которые мог только законный Император*. Однако и подданные также должны были удерживать связь с императором, в первую очередь, через служение ему. И когда установленный веками порядок нарушился, началась смута — политическая и религиозная.

Фактически Конфуций и Лао-цзы предложили два пути восстановления утерянной связи Императора с Небом и народа с Императором**. Первый предложил экстраполировать содержание и структуру религиозного ритуала на содержание и структуру политического управления. Такое решение, в принципе соответствует самой логике и предназначению ритуала — восстанавливать мироустройство, в частности устройство Поднебесной.

Основатель даосизма, в свою очередь, предлагал углубление в мистическую связь с Первоосновой бытия — *Дао* для тех, кто был к этому способен. Однако «обретение Дао» даже немноги-

* Некоторой условной аналогией здесь может быть евангельская история: все человечество могла искупить только крестная смерть Сына Божьего и никто другой не может Его в этом заменить.

** Эту гипотезу отстаивает в своих лекциях по истории религий Китая, читаемых в ПСТГУ, проф. А.Б.Зубов.

ми неизбежно должно было оказать врачующее воздействие на всё окружающее бытие. Место Императора, связующего земное и небесное, занимал даосский отшельник и гармония восстанавливалась.

Уже на ранних этапах проявляется это фундаментальное различие путей предложенных двумя великими мудрецами. В первом же каноническом произведении даосов — *Дао дэ цзине* — мы встречаем критику конфуцианского ритуала. Чуть позднее к ней присоединились последователи Мо-цзы и легисты. Как справедливо указывают А.И. Кобзев [Кобзев, 2002, с. 178] и А.А. Маслов [Маслов, 2005, с. 66], столь ожесточённые нападки свидетельствуют о том, что конфуцианское учение о ритуале вовсе не было всего лишь сводом правил этикета: в этом случае даосы, скорее всего, просто проигнорировали бы учение о ритуале как не входящее в сферу их интересов. Напротив, такая реакция конкурирующих школ обнаруживает сверхэтическую природу концепции ритуала *ли*, за которой, по-видимому, «скрывается ритуально-магическая ткань самой жизни» [Маслов, 2005, с. 66].

Эти споры, безусловно, стимулировали разработку и углубление учения о ритуале Конфуцием и его учениками. По мнению Л.С. Переломова, важнейшим достижением Конфуция в рассматриваемом вопросе было установления связи ритуала с уникальной китайской концепцией «единства через разномыслие» — *хэ* (和). Эта концепция уходит своими корнями в космологические представления древних китайцев, согласно которым мир сущего есть продукт взаимодействия двух сил (точнее двух видов космической энергии *ци*) Инь и Ян. Эти две изначальные силы порождают Пять стихий: землю, воду, огонь, дерево и металл. Эти стихии одновременно являются и типами процессов. Их взаимные превращения (порождение, преодоление и т.п.) порождают всё многообразие сущего и способов его существования. «Эта идея борьбы взаимоисключающих начал как неперемного условия существования здорового Единства была перенесена на общество и сферу политики. Термин „хэ“ изначально означал Единство, Единение, к которому приходят путём

столкновения, взаимопреодоления полярных интересов и воззрений... Одновременно появился антипод — термин „тун“, тоже означавший Единство, Единение, но уже на иной — соглашательской основе, когда все участники обсуждения добровольно одобряют любое предложение, исходящее от правителя» [Переломов, 1993, с. 34].

В древнекитайском трактате *Го юй* (Речи царств) в главе 16 содержится пояснение необходимости опоры именно на гармоническое единство (хэ) как принцип взаимоотношений: «...покойные ваны брали себе жён из чужих фамилий, требовали богатства в различных местах, при выборе слуг отбирали лиц, которые могли выступать с увещеваниями и рассуждали с ними, выясняя истину на основе многих фактов, стремясь добиться гармоничного единства. [Они поступали так потому, что] одна нота неприятна для слуха, один цвет не создаёт узора, одно вкусовое ощущение не насыщает, один факт — не предмет для обсуждения [с целью установления истины]. Однако [чжоуский] ван отвергает подобную гармонию и объединяется с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями. Небо лишило его мудрости, и, даже не желая собственной гибели, он не сможет избежать её!» [*Го юй*, р. 241] (здесь В.С. Таскин перевёл категорию «хэ» как «гармоничное единство»).

Переводя *ли* как «Правила», Л.С. Переломов даёт следующий перевод суждения из *Лунь юя* выражающего сущность этой концепции: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении Правил ценным является достижение единства через разномыслие. Именно этим был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея принципом достижения единства через разномыслие добивались такого единства. Но невозможно достичь такого единства вне рамок Правил“» [Переломов, 1993, с. 230]. Итак, мы видим, что самое ценное в ритуале — установление гармонии — хэ. Эта гармония, по сути, есть *идеальная форма отношений с Другим при условии сохранения его инаковости* и, как таковая, она позволяет осуществлять даже «неосуществимые дела». Но с другой сто-

роны, установление гармонии — хэ невозможно без ритуала — ли. В противном случае нам угрожает вражда, либо унификация в единстве — тун.

Другим важным фактором, способствовавшим развитию учения о ритуале была утрата ритуала. «Об утрате ритуалов в своих сочинениях писал известный учёный и знаток ритуалов Оуян Сю (XI в.). Он прямо заявлял, что истинная форма обрядов и общения с духами утрачена, а ритуалы превращены в пустые действия» [Маслов, 2005, с. 69]. Ситуация была столь плачевна, что уже в 110 г. до н.э. конфуцианские учёные не смогли восстановить форму жертвоприношения Небу и Земле и даже саму форму священных сосудов* [См.: Там же].

Возможно, это послужило причиной написания «*Ли цзи*» («Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов») — одного из главных произведений канонической литературы конфуцианства. Его авторство приписывается ученикам Конфуция, но текст составлялся в основном в III—I вв. до н. э.

Прежде всего, рассмотрим вопрос об источнике ритуала. С одной стороны в конфуцианской традиции говорится, что «Ваны-предки питали отвращение к смутам, поэтому они создали [нормы ритуала] и долга...» [*Сюнь-цзы*, с. 175]. Однако здесь речь идёт не просто об авторитете традиции. Надо помнить, что верховное божество Древнего Китая — первопредок Шанди. Отсылка к предкам для древних китайцев, скорее всего, означала отсылку к божественному. И действительно, в «*Ли цзи*» мы находим, что «...ритуал должен исходить из великого единого, которое, делясь, образует небо и землю; в своём круговращении являет светлое и тёмное; изменяясь, даёт четыре времени года; расщепляясь, создаёт души и духов; ниспосланное им именуют дарованием; управляется же оно небом» [*Ли цзи*, с. 108]. Достаточно ясно, что речь в данном случае идёт о некоем всепорождающем Первоначале, за которым усматривается ещё и управляющий им Абсолют, часто именуемый в китайской традиции

* Эти самые сосуды составляют ядро иероглифов ритуал — *ли* и сущность — *ти*.

«Небом». Итак, Небо (Бог) является источником ритуала для человека, которые суть «средостение земли и неба, в нем — крайность пяти стихий, он живёт, ощущая вкус пищи, различая звуки и одеваясь в цветное» [Ли цзи, с. 106]. Но это же микрокосмическое существо — человек, в отношениях с другими «скрывает своё сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — всё таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь», — и далее автор древнего трактата восклицает: «Чем ещё исчерпаешь его, кроме единственного — ритуала?» [Ли цзи, с. 106].

Однако при том, что ритуал осмысляется конфуцианской традицией как установление Неба, он, тем не менее, не превращается в принуждающий сущее закон (*фа*). Напротив, сохраняется идея, заложенная самим Конфуцием: смысл ритуала — установление гармонии, причём именно как «единства через разномыслие» (*хэ*). Это начинается с самых глубинных онтологических уровней и вплоть до слоя обыденности: «...ритуал должен исходить от неба, но в движениях своих следовать земле, изменения свои соотносить с временами года, быть в согласии с мерой и умением» [Ли цзи, с. 108]. Весьма примечательна расстановка акцентов в последнем пункте: именно ритуал должен быть согласован с мерой и умением человека, но отнюдь не наоборот. Совершенно очевидно, что такое понимание ритуала достаточно далеко от знаменитых «китайских церемоний», в которые он вырожден со временем.

Следует обратить особое внимание на то, что этика ритуала не выводится из каких-либо онтологических или социальных принципов, что было характерно для ряда европейских этических систем. Но и законы бытия сущего не мыслятся в конфуцианской традиции как производные от этических законов. Скорее, ритуал есть то, что актуализирует гармонию бытия, делает его таким, каким оно должно быть*: «Благодаря ритуалу Небо и Земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звёзды и созвездия дви-

* Христианин сказал бы «таким, как его задумал Творец».

жутся [по небосводу], реки и речки [плавно] несут свои воды и все вещи процветают...» [*Сюнь-цзы*, с. 178].

Вообще, категория должного часто сопутствует рассуждениям о природе ритуала. В трактате «*Ли цзи*» их взаимосвязь устанавливается достаточно чётко: «...ритуал — это [так же и] плод долга. Если только он во всём согласуется с долгом, то, даже не будь его у прежних государей, он может быть долгом порождён» [*Ли цзи*, с. 108]. Причём долг здесь рассматривается как элемент другой важнейшей этической категории конфуцианства, он есть «одно из звеньев человеколюбия», которое, в свою очередь суть «корень долга и плоть благоденствия» [*Ли цзи*, с. 108]. Речь, очевидно, идёт об установлении должной гармонии не только в мире вещей, но и в душе человека. Как же в ритуале реализуется должное? Любопытный ответ мы находим в «*Сюнь-цзы*»: «...[благодаря ритуалу] любовь и ненависть получают правильное направление, радость и гнев — правильное [выражение]...» [*Сюнь-цзы*, с. 178].

В соответствии с выявленной онтологическим и антропологическим измерениями ритуала идеалом конфуцианской традиции выступал «...тот, кто способен в рамках ритуала привести в порядок и поставить на своё место всё, что заполняет собой [Поднебесную], совершенномудрый человек» [*Сюнь-цзы*, с. 180]. Но это вовсе не было концом Пути, Поднебесную нельзя привести в порядок и оставить, необходимо воспитать её жителей. Для этого «Совершенномудрые управляли человеческими чувствами, прибегая к ритуалу и упорядоченности ритуала. Поэтому чувства человеческие были для совершенномудрых правителей пашнею. С помощью ритуала пахали её; разбрасывая долг, засеивали её; наставляя в науках, пололи её; укрепляя человеколюбие убирали её; посеяв музыку, давали ей отдых» [*Ли цзи*, с. 109].

Особенно примечательна в вышеприведённой цитате удивительно сходная с евангельской метафора человеческой души как пашни. Как здесь, так и в Евангелии человеческая душа должна принять в себя семя: долг в конфуцианской традиции и Слово божие — в христианской. В обоих случаях, для того чтобы семя проросло и дало плод, душа должна быть в подобающем

состоянии, которое соответствует пашне. И вот конфуцианская традиция предлагает нам инструмент для вспашки человеческих душ — это ритуал-*ли*. Следование ему позволяет человеку держать душу в том состоянии, в котором она может принять в себя семя должного и принести плод. И плод этот, с точки зрения, конфуцианской традиции, будет касаться не только конкретного человека, но всей «Поднебесной».

Здесь находится «точка схода» даосской и конфуцианской традиций. Ритуал, делающий человеческую душу чуткой к гармонии бытия и воле Неба, постоянно готовой к их приятию, по существу мало чем отличается от даосской концепции следования Дао. Но удивительным образом конфуцианская идея следования ритуалу созвучна и христианской чуткости к голосу совести. Если понимать последнюю как *со-весть*, идущую от Бога, то следование ей и есть тот самый конфуцианский долг, который способен породить верный ритуал. И наоборот, верный ритуал — это то, что «вспахивает» душу, т.е. раскрывает её для *со-вести*.

Итак, мы видим, что ритуал—*ли* выступает как глубокая этико-религиозная концепция. Он, несмотря на распространённое мнение, отнюдь не самоценен в восточной духовно-интеллектуальной традиции, даже в уделяющем ему столько внимания конфуцианстве. Центральной этической категорией в последнем скорее следует признать концепцию человеколюбия *жэнь* (仁). Именно это качество радикально отличает благородного мужа (*цзюнь-цзы*) от низкого человека (*сяо жэнь*) — последний попросту его не имеет. Сама эта категория весьма сложна для понимания. Хотя мы находим в «*Лянь юй*» множество мест, где обсуждается *жэнь* (仁), тем не менее, Конфуций нигде не даёт прямого общего определения этого важнейшего качества. Характер рассуждений Конфуция о *жэнь*, чем-то напоминает ускользающие определения *дао* у Чжуан-цзы. Так например, у последнего мы узнаём, что если следовать *дао*, то не утонешь в бурном потоке и никогда не затупишь нож при разделке туш, но «технология» следования *дао* так и остаётся нераскрытой. То же и у Конфуция: мы найдём множество вопросов и ответов, но в итоге Мудрец,

вызвав немалое удивление ученика, заявляет: «Кто человечен, тот говорит с трудом», а в ответ на недоуменный вопрос поясняет: «Можно ли без труда сказать о том, что трудно сделать?» [Лунь юй, 12:3].

Совершенно очевидно, что это затруднение связано с невмещаемостью в дискурс категории, имеющей «даологическую» природу. Ведь, скажем, атлет поднимающий груз в 200 кг (дело явно нелёгкое) запросто может об этом сказать, но прибавит ли нам это сил?

Но говорит ли Конфуций о том, как встать на *путь* обретения *жэнь*? На это мы находим абсолютно ясный ответ: «Быть человечным — значит победить себя и обратиться к ритуалу. Если однажды победишь себя и обратишься к ритуалу, все в Поднебесной признают, что ты человечен. От самого себя, не от других, зависит обретение человечности» [Лунь юй, 12:1]. Такой же рецепт обретения совершенства мы находим и на ином Пути, пути Христа, по которому шёл преподобный авва Дорофей. В своих «Душеполезных поучениях» утверждает: «...ничто не приносит людям такой пользы как отсечение своей воли, и поистине от этого человек преуспевает более, нежели от всякой другой добродетели» [преп. Дорофей, с. 42].

Напомним, что для Конфуция подлинный ритуал даётся тем Истоком, что породил всё сущее, т.е. фактически Абсолютом. Но кто же собственно вменяет ритуал конкретному человеку? Кто выступает моральным субъектом? Решение вопроса в конфуцианской традиции неоднозначно. Расхождение в ответе на него и породило две ветви неоконфуцианства: автором первой и более древней выступает Чжу Си; автор второй, соединивший в своей мысли достижения конфуцианства (в том числе и идей Чжу Си), даосизма и буддизма — Ван Янмин. В философствовании Чжу Си «подлинным вместилищем субъективной действительности и человеческих ценностей был социум», для Ван Янмина же «испытавшего сильное влияние чань-буддизма и даосизма им стала индивидуальная личность» [Кобзев, 2002, с. 187]. В учении Ван Янмина, которое по своему охвату и глубине

было для восточной мысли тем же, чем неоплатонизм для античной философии, «высшие ценности, в сущности интерсубъективны, при этом сполна принадлежат каждому» [Кобзев, 2002, с. 187]. Мыслитель фактически доводит до логического конца идею своего предшественника и оппонента Чжу Си о том, что «Великий предел (тай цзи) присутствует во всём не частично, а целостно, подобно тому, как луна целостно присутствует во всех своих отражениях. Полнота истин, присущих от рождения индивидуальной душе, позволяет личности у Ван Янмина занять то место, которое у его предшественников занимали общество, культурная традиция и т.п.» [Там же].

Свойство, эксплицирующее обладание указанной полной истины, получает в философии Ван Янмина наименование «благосмыслие» — *лян чжи* (良知) — и теснейшим образом связано с пониманием сердца (*синь*) как духовного органа человека. А.И. Кобзев приводит множество переводов этого термина, среди которых присутствуют и такие как «доопытное нравственное знание», «совесть», «интуиция» [Кобзев, 2002, с. 354]. Вот как характеризует его действие сам Ван Янмин: «При возникновении каждого помысла или стремления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной духовно (лин) просветлённой осведомлённостью» [Ван Янмин, с. 496]. Однако это благосмыслие отнюдь не регулирует поведение человека автоматически. Человек вполне способен, как указывает мудрец повернуться к ним спиной и в таком случае «...добро оценивается как зло, а сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие» [Ван Янмин, с. 497]. Вот почему Конфуций говорил о необходимости победить себя.

Таким образом, в этике ритуала, которую развивала восточная мысль, нет нужды в формулировании целевых нормативов этического поведения. Человек уже обладает всем необходимым в своём *благосмыслии* (по сути дела — в своей совести), нужно лишь искренне следовать указываемому им пути. Именно для этого требуется осуществление самопреодоления в исходящем от Неба ритуале-*ли*.

§ 13. ОБРАЗ ЛИЧНОСТИ В ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Вопреки распространённому среди западных исследователей убеждению о слабости или даже отсутствии на Востоке понятия личности, мы имеем основания утверждать о существовании как в восточной мудрости, так и в самосознании всей культуры полноценного понятия личности, но особого (даологического) типа. Это понятие коррелятивно патристическому и затем православному понятию личности, поскольку в основе обеих лежит идея преодоления своего «Я». Спрашивать нужно не о том, есть ли личность на Востоке, но осталась ли она на Западе.

Все трудности, которые возникают при изучении рефлексивного плана культур в философской компаративистике, в концентрированном виде собираются вместе, когда речь идёт о личности. Вопрос о личности мы ставим в том же плане, как и остальные: мы задаём вопрос о мыслимости личности как способности удержания в сознании этого феномена. Особенность этого феномена в том, что он является фундаментом человеческого присутствия и условия возможности мышления вообще. Не мысля себя тем же самым (идентичным), вы не можете мыслить ничего. Личность есть самореферентное бытие, и это означает, что личностью в полной мере является лишь тот, кто понимает себя как личность, тот, кто осознаёт свою идентичность (самотождественность) и тем самым берёт ответственность за себя перед лицом другого. В особой форме эта интуиция самотождественности (или — самоидентичности) пронизывает самосознание западного человека, позволяя ему в своих социальных отношениях с другими говорить от первого лица: «Я думаю», «Я имею право», «Я верю». Но сразу скажем, что такое самополагание является односторонним и схватывает личность только в её индивидуальном проявлении, безотносительно к Другому. Но вот человек западной культуры (к которой неизбежно

принадлежит и исследователь Востока) видит, что способ, которым «восточный человек» заявляет о своём присутствии, сильно отличается от ему привычного. Здесь, наверное, самый показательный и часто приводимый пример — это наличие множества имён (можно сказать — отсутствие единственного имени) для обозначения себя (для «Я») в японском языке*. Не является ли это, наряду со многими другими данными, свидетельством отсутствия самоощущенности, указанием на то, что *Я* на Востоке всегда *Другой* в зависимости от контекста, а потому к *homo orientalis* не применимо в полной мере (или совсем) понятие личности? И согласно достаточно распространённой точке зрения западных исследователей, «Человек [на Востоке — *авт.*] осознаёт себя как центр внимания со стороны других. Центр самосознания находится не в «Я», отдельном от «меня», а в осознании «меня» [Феоктистов, 2001, с. 416]. Появился даже специальный термин для такого способа человеческого бытия: «точка в фокус-поле» [Там же]. *Я* есть [*Аз есмь*] в той мере и такой, в какой и каким меня видят Другие.

Нормы общения на Востоке иные и действительно формируют у индивида позицию «точки в фокусе внимания других людей». Взгляд Другого почти никогда не отпускает. Именно поэтому человек на Востоке, как правило, описывает себя как члена какого-то коллектива, человеческие качества кото-

* В японском языке понятие «я», конечно, есть, оно может быть выражено почти десятком местоимений в зависимости от того, как соотносится друг с другом говорящий и адресат высказывания; в вежливой же речи говорить «я» вообще не принято. До сих пор в японской бытовой речи сохраняется упоминание себя в третьем лице как знак собственной ничтожности по отношению к адресату высказывания. Похожая ситуация наблюдалась в древнекитайском языке: там тоже присутствовало постоянное упоминание себя в третьем лице при обращении к вышестоящему, присутствовало местоимение «я» как в варианте «нижестоящий по отношению к вышестоящему» (臣, чэн, дословно, «слуга», «подданный»), так и «вышестоящий по отношению к нижестоящему» (иногда 余, «юй»), однако слова 我, во и 吾, ву в значении «я» носило достаточно нейтральный смысл, и употреблялось достаточно часто; при этом 我 запросто могло обозначать и «мы».

рого актуально меняются в зависимости от социального отношения. Как пишет М. Мосс: «Порядок рождений, ранг и игра социальных классов фиксируют имена, форму жизни индивида или, как говорят, его „лицо“... Его индивидуальность — это его „мин“, его имя. Китай сохранил архаические понятия. Но в то же время он отобрал у индивидуальности все признаки постоянства и неразложимости. Имя, „мин“ — это коллектив, это нечто доставшееся от других: это имя носил соответствующий предок, и оно также перейдёт к потомку его нынешнего носителя» [Мосс, 1996, с. 279].

Но означает ли опыт такого самосознания отсутствие понятия о личности?

В категориальном (формальном) отношении существо понятия личности оправданно видится как отвечающее на вопрос о её самотождественности или уникальности. От того, что человек может вести себя весьма непохожим образом в разных ситуациях, не следует, что он не знает себя как того же самого. Тот, кто так себя не понимает, признаётся недееспособным. «Наличие здравого ума и более или менее твёрдой памяти» — психиатрические признаки нормальной личности.

На наш взгляд, распространённым недостатком решения данного вопроса является слабая рефлексивность позиции самих западных исследователей, которые не отдают полного отчёта о происхождении и содержании искомого понятия. Отсюда результат — тотальная путаница между двумя принципами понимания человеческого бытия на Западе: личностного и индивидуального. Эта путаница имеет давнюю историю и восходит к знаменитому определению личности у Боэция: «Личность [persona] — это индивидуальная сущность разумной природы». Такое понимание фактически остаётся господствующим в западноевропейской христианской культуре до сих пор. Общим местом является смешение двух способов бытия человека как самостоятельного в своём социальном «плавании» разумного атома (индивидуума), способного присваивать и отвечать за условия своего бытия и как личности, бытие которой состоит в «экстатической соотнесённости с Иным» [Яннарас, 2005].

Вот в этой соотнесённости «личность и как понятие, и как живая реальность представляет собой чистый продукт патристической мысли. Вне её подлинный смысл личности нельзя ни схватить, ни обосновать» [Зизиулас, 2006, с. 21]. Об этом приходится напоминать, поскольку «Никто, по-видимому, не хочет признать, что как исторически, так и экзистенциально понятие личности нерасторжимо связано с богословием» [Там же]. В итоге такого непризнания победило, хотя и связанное с исходным, но частичное «римское» представление о личности — представление, «ориентированное на социум и организацию», на отношения между людьми, а не на онтологию, как это было изначально» [Цит. соч., с. 29].

Здесь мы хотим обратить внимание на близость патристического понимания личности к тому идеалу человеческого бытия, который утверждают буддийские, конфуцианские и синтоистские учения на Востоке. Предвосхищая вывод, скажем, что этот идеал, как и сама реальная жизнь его носителей, в большей мере соответствует понятию и живой реальности личности, чем тот индивидуалистический образ человека, который массово господствует на Западе. Спрашивать нужно не о том, есть ли личность на Востоке, но осталась ли она на Западе.

Характерный пример — детальный и содержательный анализ понятия личности в неоконфуцианстве, который даёт А.И. Кобзев [2002]. Этот анализ показателен, прежде всего, потому, что неоконфуцианство оправдано трактуется как синтез конфуцианских, даосских и буддийских традиций Китая, а потому репрезентативно для всей дальневосточной мысли. Общая особенность этой мысли в том, что она не делит человека на дух (душу) и тело, но представляет его целостным духовно-телесным существом [см. Кобзев, 2002, с. 287—331]. Но сравнивая такое понимания личности в Китае с западноевропейским, автор считает репрезентативной позицию Дж. Беркли, который идентифицировал личность (меня самого) с умом, духом и душою [с. 326].

Один из немногих авторов, которые понимают, что рассуждения о личности на Востоке «следует предварить показом со-

держания основных понятий иудеохристианской антропологии» является Е.С. Штейнер [1990]. В своей работе «Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность?», он, единственный из известных нам авторов, начинает с аналитики источника западных понятий о человеке. И хотя наши выводы расходятся (его вывод: «личности в Японии не было» и можно говорить только о квази-личности [с. 189]), но весь представленный им материал свидетельствует об обратном, т.е. мы имеем все основания говорить полноценном восточном типе личности.

Как показывает Е.С. Штейнер, «конечные цели адептов всех религиозно-философских учений Дальнего Востока — китайских даосов, последователей чань/дзэн в Китае и Японии, а также Конфуция и его ближайших учеников — в принципе совпали. Двигаясь с диаметрально противоположных позиций: отказа от культуры и слияния с культурой до полного растворения в ней, авторы „Дао дэ цзина“ и „Лунь юя“ пришли к схожему решению проблемы связи единичного и единого. Труднодостижимое состояние „не-я“ считалось в тексте „Лунь юя“ наилучшим для практикования человечности-жэнь и взаимности-шу» [Там же, с. 171]. Характерное для религиозного сознания Востока стремление преодоления своего «Я» в «не-я» (*у-во*) имеет прямые параллели в восточно-христианской традиции. Штейнер берёт в свидетели П. Флоренского. «Я свободно делает себя не-Я, или, выражаясь языком священных песнопений, „опустошает“ себя, „истощает“, „обхищает“, „уничижает“, т.е. лишает себя необходимо данных и присущих ему атрибутов и естественных законов внутренней деятельности по закону онтологического эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытия Я выходит из своего рубежа, из нормы своего бытия и добровольно подчиняется новому образу, чтобы так включить своё Я в другие существа, являющиеся для него не-Я. Таким образом, безличное не-Я делается лицом, другим Я, то есть Ты» [Флоренский «Столп и утверждение истины»]. Обобщая, скажем (этого нет у Штейнера), что с патристической и затем православной позиции, сущность личности состоит вовсе не только в наличии своего «Я»

и способности действовать от своего лица, но в преодолении своего эго, ради другого лица. Личностное бытие это бытие лицом-к-лицу, т.е. общение или взаимность. О таком понимании личностного бытия свидетельствует митр. Иоанн Зизиулас («Бытие как общение»), Х. Яннарас («Личность и эрос»), С.А. Чурсанов («Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века»). Христианское понимание личности сформировалось как субстанциализация бытия лицом-к-лицу. Но и «для китайцев личность — это прежде всего „лицо“, воплощение общественной значимости человека» [Малявин, 2003, с. 541].

«Если, как признаёт В.С. Штейнер, личность не аутоцентрирована и её основная структура находится вне индивида и выступает в виде „соотнесённости“, сфокусированной на пространстве между индивидами» [Цит. соч., с. 183], то откуда следует вывод, что «личности в Японии не было» [с. 189]? Для этого вывода действительно есть основания. Нам никуда не уйти от того факта, что «личностная структура» на Востоке была также деформирована, как и на Западе. Если человек не способен сохранить свою идентичность под взглядом другого, если он есть «точка в фокус поле», «звено в цепи поколений» и *прежде всего* член какого-то коллектива, то, конечно, его личностное бытие ущербно. Проблема *homo orientalis* в том, что структура личностного бытия как общения и взаимности (в конфуцианском и дзенском варианте) была смещена в *зависимость* от Других, что эмпирически проявилось (о чем свидетельствуют многочисленные наблюдения и тесты) в преобладании коллективистского начала и деиндивидуализации человеческого бытия. На Западе сдвиг произошёл в противоположном направлении. Проблема *Homo occidentalis* в том, что структура личностного бытия была сдвинута в сторону сохранения идентичности посредством *присвоения* условий своего бытия.

На то обстоятельство, что личность и индивидуальность — это два аспекта человеческого бытия, соответствующие двум реальным интенциям человеческой жизни (присваивать и дарить), обратил внимание, среди очень немногих исследователей на Западе, Э. Мунье. «Распыление, алчность — вот два

признака индивидуальности. Личность же — это обладание и выбор, она — само великодушие. Следовательно, по своей внутренней направленности, она идёт в прямо противоположном направлении по сравнению с индивидом» [Мунье, 1999, с. 303]. Индивидуальность находится в той же самой системе координат, что и личность, точно также может мыслиться в своей уникальной самоидентичности, но, в отличие от личности, она ориентирована в этих координатах прямо обратным способом. Индивидуальность есть носитель или *собственник* всех своих качеств и свойств. Личность дарит, индивид присваивает. Индивидуальность можно считать негативным воплощением личности.

Смысл личностного бытия, как и во всех остальных случаях осуществления смысла, имеет две стороны: телеологическую и даологическую. Полноценное бытие личностью требует экстатической (в развитой форме — творческой) соотнесённости с Иным. Эта формула личности (Яннарас) предполагает сочетания двух условий: экстатического преодоления самого себя (экстазис), но так, чтобы это был выход к Другому в виде творческого дара (в особенности, дара любви). Нетрудно увидеть, что две культуры акцентировали разные стороны личностного бытия. Западная стала считать архетипом личности Творца, того, кто приносит творческий дар и во многом безотносительно готовности кого-то этот дар принять. В этом случае подчёркнута именно телеологическая сторона творчества. Телеологическая личность самоопределется своим предназначением (установкой на цели).

Даологическая личность определяется самополаганием своего места в структуре и порядке Целого. Но в том и другом случае, личность будет характеризоваться этической позицией ответственности. Благородный муж восточной ментальности не ниже и не выше личности в её западном понимании. То, что действительно получило меньшее развитие в восточной ментальности, — это идея (принцип) индивидуальности. Западное общество, безусловно, есть «общество индивидов», тогда как восточное в принципиальном облике это социальная сеть,

в которую встроена личность. «Личность в китайской культуре — это не индивид, а устроенная по образцу живого организма иерархическая структура, где высшей ценностью является „движущая сила жизни“ (*шен цзи*), способность человека „превозмогать себя“ (*кэ цзи*), развиваясь, однако, не произвольно, а согласно заложенным в организме потенциям роста» [Малявин, 2003, с. 541].

Восточная культура акцентировала принцип соотнесённости или взаимности. Идеал благородного мужа, согласно Конфуцию, «пребывающего в состоянии *у-во*, требует не самовыражения, не умножения текстов, а воспроизведения старого — „излагать, но не творить“» (Луньюй, VII, 1) [Штейнер, 1990, с. 172]. Штейнер приводит показательный материал из практики коллективного поэтического творчества в Японии, когда происходит сознательный отказ от индивидуального авторства. Но если здесь личность отказывается от авторства во имя коллектива, то западный творец делает то же самое, отсылая к авторству Бога или иного, но всегда имперсонального высшего начала.

Возвращаясь к исходной постановке вопроса: «быть личностью — означает знать себя личностью», — можно теперь сказать, что осознание себя личностью совсем не означает сосредоточенности на своём Эго, на знании своего Я. Дело обстоит прямо наоборот: сосредоточенность на себе (аутоцентризм) — это есть уход от принципа личностного бытия, самоотжественность которого заключается в постоянном *усилии удержания вместе* множественности своего Я. Для этого специфического единства множественности сегодня предлагается специальный термин — «сингулярность». И нельзя не заметить, что европейская привычка мыслить и говорить о Самости в терминах единичного «Я» деформирует истинную её структуру. В то же время интуиция восточного самосознания и, в частности, опыт японского языка, терминологически фиксирующего множественность Я, ближе к пониманию сущности личности.

Самотождественность есть действительная и фундаментальная черта личности, но ошибочно воспринимать её как проблемное пребывание в себе. Быть самим собой и отвечать за

себя — это великая проблема. Вопрос о личности как самотождественности не вставал бы, если бы человеку не приходилось прилагать усилия по её удержанию. «Всякий раз, как мы обращаемся к нашей личности и в нашу личность, она добросовестно и правдиво являет нам и свою природу, как многоединство, и своё несовершенство; а мы всё не хотим ей поверить и без толку гоняемся за безразличным единством, которого вообще нет» [Карсавин (1929), 2003, с. 253]. Вместе с Л. Карсавиным приходится лишь удивляться тому, что *усилие* по сохранению своей идентичности (усилие, проявленное в этической позиции ответственности, совестливости, последовательности мышления и др.) не связывается обычно с принципом личностного бытия. Удивителен сам способ сохранения самотождественности. Личность сохраняет свою самотождественность — утверждает себя, исключительно путём *самоотверженности*. Для личностного бытия прямое самоутверждение невозможно, «ибо ведёт её к внутреннему распаду, т.е. к *роковой отдаче* себя небытию; а „самоотдача“ приводит к *истинному утверждению* личности» [Карсавин, 2003, с. 258]. И такова общая позиция русской религиозной философии в этом вопросе.

Примечательна «восточная параллель». В.С. Штейнер воспроизводит позицию современного японского философа Уэда Есифуми, который в статье «Личность в философии махаяны» приводит высказывание о личности Догэна (1200—1253), крупнейшего дзэнского философа: «Знать учение Будды — значит знать себя. Знать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит осознать себя равным другим вещам». Уэда так толкует это место: «Истинное Я возможно при достижении состояния не-Я, или Свободы. Но когда в одном соединяются многие, то каждый становится центром Вселенной» [Цит. по: Штейнер, с. 189—190].

Философский дискурс о личности — в основном привилегия русской религиозной философии. Западноевропейская философия XX в. мыслит человека в несколько отличных категориях (категориях, которые слабо различают личностное и индивидуальное начала человеческого бытия). Но одна общая тенденция

весьма симптоматична: это стремление элиминировать *Я* из первичного дискурса о человеке. На этой позиции находится психоанализ и весь постмодернизм. Самый известный опыт «не-ЭГО-истичного» дискурса о человеческом бытии — онтология М. Хайдеггера, которая предлагает помыслить человека на базе простого Присутствия (*Dasein*). Однако, вместе с «Я» за дверь была выставлена и вся проблематика личности. Экзистенциал *Dasein*, равно как и психоаналитическое *Желание*, носят подчеркнуто безличный характер. Идея корреспондирует с расхожим мнением и научным убеждением, что личностью не рождаются, но становятся (это позиция соответствует «римскому» пониманию природы личности (см. выше)). Изначальное религиозное понимание личности исходит из убеждения о её первичности. Человек именно рождается личностью, что означает простое — он рождается с явным (эмпирически фиксируемым) стремлением быть самим собой. Вот с этого усилия быть самим собой, единым, собственно и начинается личность. Такого рода стремление не зависит ни от какой культуры, но имеет глубокий экзистенциальный характер. Допустить и помыслить первичность личностного начала непросто. Для этого необходимо встать на позицию реальности возможного, которая предшествует своему осуществлению (действительности). И западная, и восточная мудрость позволяют помыслить личность, исходя из первичности и силы её возможности. Для западного дискурса о личности адекватным является аристотелевское членение реальности на триаду: *Δύναμις* — *Ενέργεια* — *Εντελέχεια*; восточный дискурс схватывает эту реальность как реальность и первичность ничто.

В.С. Штейнер соглашается с тем, что «сходство ряда положений о конституирующем и сакральном характере межличностной коммуникации заложено в принципиальных и докультурных основах человеческого устройства, но в разных культурах философско-религиозная рефлексия и конкретная реализация коммуникативных интенций оказываются всегда разными. Если для японцев уже само по себе слияние — со-смыслие и со-чувствие — с другими означало приобщение к единому сознанию

(мысли или сердцу — *иссин*), что было идентично Абсолюту, то на Западе Абсолют был запределен тварному миру и обладал своим персонифицированным трансцендентным бытием». [Цит. соч., с. 173]. Именно поэтому западный опыт причастности Абсолюту предполагал целеполагание как условие преодоления разрыва между тварным и нетварным миром, тогда как для Востока достаточно было одного пути как принципа, способа и символа непрерывного восхождения к Абсолюту. Здесь особенно ярко проявляется различие принципа *Телоса* и *Дао*. Самосознание *Homo occidentalis* ещё с дохристианских времён пронизано идеей разрыва в самой сердцевине Бытия (между Единым и многим, целым и частью, индивидом и родом), которое и порождает идею собственной автономии и необходимость целеполагания. *Homo orientalis* движим идеей непрерывности жизненного пути, цепи поколений, связи всего со всем. Способ самопонимания человека в этих двух культурах непосредственно свидетельствует о реальности двух способов осуществления Смысла бытия сущего.

«Проблема человека, его сознания, его „пути“ всегда была в центре внимания дальневосточной мысли, однако и язык описания, и его методы и конечные результаты не соответствовали европейской классификационной системе. Из-за этого несоответствия часто делаются выводы об отсутствии личности на Востоке. Однако речь надо вести не о личности вообще, а о специфических типах личности, причём специфика эта заключается преимущественно не в количественных параметрах, а в структуре и динамической целостности черт, которые составляют этносоциопсихологический тип» [*Штейнер*, 1990, с. 164].

Философия личности — основная перспектива метакультурного диалога Востока и Запада. Это будет диалог в пространстве непостижимости личности. Это диалог, благодаря которому будет достигнута «Конвергенция без совпадения, объединение без эквивалентности, общность без тождественности, ассимиляции без поглощения, а также сотрудничество без единообразия — эти взаимосвязанные смыслы определяют структуру и динамику трансверсальности» [*Schrag*, 2004, р. 77].

§ 14. ПОЛИТИКА В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Политика — не единственный, но чрезвычайно показательный ответ культуры на вызов «Другого», того, с кем приходится жить вместе. Политика определяет условия выживания общности (культуры), её способности принимать *решения* [Рикёр, 1995, с. 53]. Поскольку данная общность (культура) сохраняет себя в истории, то это свидетельствует о том, что она нашла подходящий ответ на указанный вызов. И не следует ожидать, что существует единственный «правильный» ответ.

Мы будем говорить о политической культуре Запада и Востока, имея в виду дискурсивный характер политики, т.е. того, что условием существования политики является «рассуждение о политике» или её осмысленность. «Политика — это пустая абстракция без уже организованного политического мышления» [Пятигорский, 2007, с. 29]. Восточная и Западная культуры демонстрируют различные способы осмысления политического*. Покажем, что смысл политики в этих культурах соответствует базовому различению: в восточной — осмысление политики и политического действия в первую очередь характеризуется своей уместностью, а в западном — целесобразностью.

Сразу отметим, что в истоках западного и восточного осмысления политики находилось убеждение, что она вырастает из этики. Но далее пути понимания политического расходятся. При анализе политики нас будет интересовать в большей мере идея или замысел политики, а не её исполнение, поскольку практически это исполнение по своим результатам мало отличалось.

* Термин «политическое», который употребляется вместо и наряду со словом «политика», призван подчеркнуть универсальный характер политики. Политика — это не какая-то особая область социальной жизни, а обязательное измерение каждого акта совместного человеческого бытия, его бытия как «политического животного».

ЗАПАД: МЕТАМОРФОЗЫ ИДЕИ И ПРАКТИКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Политика есть организованное стремление к общему благу — таков исходный и сквозной тезис «Политики» Аристотеля [1252a, 5]. Тезис в принципе непоколебим. Никто не может быть политиком, не заявляя публично, что цель его деятельности — общее благо. Тот факт, что такие заявления могут быть чистой риторикой или прямым обманом, ничего не меняет в институциональном плане. Любой политический институт существует для отстаивания чьих-то общих интересов, но разного масштаба. Этот тезис можно защитить и следующим соображением: тот, кто не печётся об общем благе, находясь в сфере политических отношений, — просто не политик, т.е. занимается не своим делом. Поскольку в понимании Аристотеля сущность этики есть стремление к благу, то политика — высшая форма этики, ибо предполагает стремление к *общему* благу. В дальнейшем наиболее близко к такому пониманию политического стоял Гегель, рассматривая государство (завершённую форму политического общения по Аристотелю) высшей формой нравственной идеи.

В современной философии идею этических основ политики, государства и права отстаивают представители франкфуртской школы (Ю. Хабермас, Х. Арндт), социально-ориентированной герменевтики (П. Рикёр), прагматической политической философии (Дж. Роулз) и др. В целом для этого подхода характерно то, что в основании политической (общественной) связи полагается этический принцип справедливости, основанный на процедуре «публичного употребления разума». Общество сохраняется лишь в той мере и постольку, поскольку остаётся основанное на справедливости «желание жить вместе».

Однако в современной рефлексии политического идеи Аристотеля и Гегеля — не столь популярны. Они не оспариваются, отмечается лишь невозможность их операционализации. Более реалистичными кажутся трактовки политического в духе К. Шмитта. Последний понимает политическое как отношение

типа «друг-враг». Причём инстанция врага для конституирования политического является определяющей. Именно «враг» принуждает к «желанию жить вместе» и принимать организационные решения. Всё соответствует здравому смыслу и фактам истории, но, заметим, предполагает полный отрыв политического от этического. Именно инстанция «врага» легитимизирует насилие и ставит целесообразность в господствующую позицию над любыми моральными соображениями.

Причина, по которой политика в этой конструкции порывает с этикой, достаточно проста, но потому и эффективна. Ничто не способно столь эффективно и быстро обеспечить консолидацию общества как общий враг (или общая опасность), но этот способ консолидации носит внешний, а потому негативный характер относительно стремления к общему благу. Образ «врага» не может сказать ничего позитивного о собственных этических ценностях данного общества и культуры.

Казалось бы, современное демократическое государство западного типа лишено возможности использовать для консолидации общества образ врага. Однако, можно заметить, что вся политическая риторика явно или скрыто мотивирована логикой *борьбы* с кем-то или чем-то: с бедностью, с болезнями, с преступностью, с загрязнением окружающей среды и — отдельная удача для государства — с терроризмом. Но также как и инстанция врага, борьба не способна сформировать собственную этическую позицию. Происходит редукция великой идеи Блага к вариациям на тему полезности. Именно против этого примитивного понимания блага, блага как пользы, боролись античные просветители: Сократ, Платон и Аристотель. Редукция общего блага к полезности приводит к тому, что происходит отрыв политической целесообразности от Смысла. Вопрос о смысле борьбы в этом случае кажется просто неуместным.

Отсюда кризис политики. П. Рикёр выделяет два фундаментальных противоречия современного демократического общества: «кризис основ» и «кризис средств».

Кризис основ видится в том, что это общество является единственной политической системой, основанной исключи-

тельно на добровольном желании своих членов подчиняться ему, т.е. на признании законности принуждения.

Кризис средств — это проблема представительного характера демократических институтов, делегирования своего права органам власти, которые отнюдь не склонны целиком возвращать это право обратно, консолидируясь в социальное сословие со специфическими интересами. Именно это «замыкание политического» приводит к тому, что в массовом сознании политика часто ассоциируется с «грязным делом», пренебрежением правом, коррупцией и т.д.

На уровне политического действия (на уровне рецептуры) преобладает подход, наиболее откровенно выраженный в «Государе» Н.Макиавелли. Позицию последнего можно представить как крайнее выражение телеологического принципа смыслообразования: цель не просто является регулятивным и конститутивным принципом действия (это именно так), но оправдывает любые средства, необходимые для её достижения (что порочно). Из этой крайности телеологического принципа выростала допустимость и даже необходимость двойной морали для политика.

Весьма показательно, что с точки зрения Рикёра и Хабермаса выход из кризиса политических институтов видится в использовании инструментов перманентных процедур обсуждения (актов). (Это принцип т.н. делиберативной демократии). А это есть тот рецепт, который всегда использовал восточный политический дискурс, но взятый в его тупиковом варианте.

ВОСТОК: СМЫСЛОВАЯ РИТУАЛЬНОСТЬ ИСКУССТВА ПРАВЛЕНИЯ И ОБЩЕЖИТИЯ

Строго говоря, ранний Восток не знает самого слова и понятия *политика*, поскольку это понятие характеризует принцип совместного бытия автономных индивидов. Идея политики могла появиться только в виде метафизического принципа

единства физического множества разумных существ, при наличии у последних специфического самосознания, включающего в себя свободу самоопределения и ответственности за свою судьбу. Тем не менее, по смыслу политики как «организованного стремления к общему благу» восточная культура не могла не иметь идеи о том, как строить совместную жизнь людей для их общего благоденствия. Назовём эту общую для Востока и Запада идею «принципом управления общежитием». Основное и радикальное различие так понимаемой «политики» на Западе и на Востоке состоит в том, что политика в западной традиции понималась преимущественно как целенаправленное действие (политическое действие — с его атрибутами публичности, публичным правом, группировками влияния и проч.), а в восточной — «политика» в основном выростала из акта: в основном ритуального свойства (о различении акта и действия см. § 17).

Культура *Дао* по самой своей природе более значительное внимание уделяла именно акту, а не содержанию. В данном случае важно, что акт получает свой смысл через сцепление, гармоничное сочетание с другими актами (пример — сцепление слов в предложении), в то время как действие получает свой смысл через относительно автономную цель. Вот почему органичной формой осуществления актов является ритуал, каждый шаг или жест которого значим своим сцеплением с другими. Неудивительно, что для восточной культуры следование *Дао* неотделимо от исполнения ритуалов. В то же время ритуал, насколько можно судить из анализа древнекитайских текстов, ценен не столько сам по себе, но как средство поддержания и обретения особого качества, присущего всему существу — *дэ*. Вопросам толкования этой фундаментальной категории китайской мысли посвящено довольно много работ синологов, однако наиболее кратко и ёмко, на наш взгляд её охарактеризовал Л.С. Васильев. Характеризуя *дэ*, он выдвигает предположение, что, скорее всего, «...мы имеем дело с культивируемой натурой, т.е. чем-то внутренним, близким нашему понятию „порядочность“ (если речь идёт о человеке) или „добротность“ (если речь о чем-то другом, будь то скакун или добро, противопоставленное злу)» [*Васильев*

ев, 1995, с. 206]. Но наше (западное) понимание «порядочности» подразумевает её субъекта, того, кому она принадлежит, кто её проявляет, т.е. она существует в качестве свойства. Восточное *дэ*, напротив, может быть истолковано не столько как способность, сколько как «энергия, сила, манифестация *дао*» [Кобзев, 1985, с. 403]. Как таковое *дэ* коррелятивно платоновскому Благу, «которое даёт жизнь всему». Отсюда по необходимости *дэ* обладают всё сущие, не только люди или животные, но и родовое тело кланов*.

Для нашей темы наиболее существенно то, что *дэ* играло ключевую роль в возникшей ещё в эпоху Чжоу концепции Небесного мандата. Согласно этой концепции только обладание особым *дэ*, гармонизирующим Поднебесную, давало императору право на власть. Но этого мало, император должен был следовать своему *дэ*. Самой праведностью жизни властитель гармонизировал жизнь своих подданных. Уклонение от своего пути вело к утрате такого *дэ* и приводило в действие закон «изменения Небесного мандата» (*гэ мин*), который был сформулирован виднейшим конфуцианцем Мэн-цзы и фактически означал, что такой правитель, даже оставаясь формально у власти, переставал быть правителем по сущности, и, следовательно, становились допустимы любые способы его свержения [Торчинов, 2005, с. 75—77]. Как правило, считалось, что первые императоры династии обладали большим *дэ*, а последние — малым. Первые успокаивали смуту и вели империю к благоденствию, а последние — не могли справиться со смутами и вели к упадку и, в итоге, теряли «Небесный мандат».

Можно полагать, что китайская мысль в концепциях Небесного мандата и императорского *дэ* открыла этическую природу власти.

* Иногда *дэ* переводят как «благодать», что может быть ошибочно истолковано как подобие благодати даруемой Богом согласно христианскому учению. Но *дэ* может обладать и удачливый, соблюдающий воровские порядки (как сказали бы в криминальных кругах — «правильный» вор), но это *дэ* не вселенская, а так сказать, частная.

Однако следует обратить внимание на некоторую односторонность китайской мысли. Если собственно политический акт, точнее проблема его выверения в горизонте *Дао*, получил осмысление в концепция *дэ* и «Небесного мандата», то предметное содержание актов в этих концепциях практически игнорируется. Т.е. с точки зрения даологической культуры безразлично, какие цели конкретные цели ставит политик, лишь бы его акты целеполагания и целедостижения были исполнены благой силы *дэ* и находились в гармонии с *Дао*. Такая непредметность, безусловно, содержит в себе все те риски, которые в итоге, как указывает В.В.Малявин, и привели к угасанию традиционной китайской культуры.

ОСОБЕННОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В РОССИИ

Ю. Лотман и Б.Успенский высказали гипотезу (подтвердив её множеством текстов и исторических свидетельств), что особенностью культуры и ментальности России является господство т.н. «бинарного архетипа» [См. *Лотман*, 2000, с.142—148]. Это означает, что восприятие явлений и событий у носителя этой культуры, как правило, осуществляется в полярных координатах: хорошо-плохо, правда-неправда, своё-чужое и т.д. Западный архетип — «триарный»: между крайними позициями, как правило, имеется опосредующее звено. Так, в православной догматике отсутствует чистилище, опосредующее ад и рай, тогда как католичество его признаёт.

Заметим, что именно «бинарный архетип» ответственен за то, что политические разногласия не имеют возможности разрешиться посредством консенсуса. Споры между представителями разных партий и течений (действительных) носят бескомпромиссный характер. Эта гипотеза как минимум хорошо объясняет, почему народ в основном одобрительно относится к сильной власти, к т.н. «вертикали», и неодобрительно к лицам, ведущим политические дебаты. В бинарном архетипе толь-

ко сильная власть (администрация) способна решить конфликт политических позиций. Поэтому же власть мнит себя стоящей вне политики.

Бинарный архетип очень хорошо работает в кризисные времена (войны), когда враг налицо (работает концепция К. Шмитта), но плохо — во времена мирного строительства.

Но заметим, что дальневосточный архетип также тяготеет к бинарному (*Инь-Ян* тому пример), но результат прямо противоположный, чем в России. Восточная ментальность склонна всячески избегать споров и явного конфликта. Думается, что причина в характере опосредования. В триарном архетипе опосредование носит опредмеченный характер (триада: исполнительной, законодательной и судебной власти; адрай, чистилище; и др.) Россия приняла западные институты, но не ментальность. Восток опосредует стороны *отношением*. Мы можем заключить, что вся сила и живучесть восточной культуры в том, что она научилась полагать (мыслить) отношения как особую реальность совместной жизни. *Инь* и *ян* не просто две силы противостоящие друг другу, они всегда мыслятся, и это самое главное, как переходящие друг в друга. Это культура, которая *на практике* (т.е. в контуре самоописания и тем самым операционализированно) реализовала онтологический принцип: «быть — значит относиться». В русской культуре эта идея отношения осталась на уровне чистой философии, она не вошла в самосознание культуры.

Что получается в итоге применительно к нашей теме. Объективно любой чиновник призван к тому, чтобы работать во имя общего блага. Его функция состоит в том, чтобы консолидировать частные интересы и проблемы с наилучшим эффектом для большинства, т.е. его функция в точности совпадает с сущностью политического. Однако в рефлексии (в самоописании) административная работа выведена за рамки политики, а значит, «по определению», и за рамки этики. Стоит ли удивляться тому, что использование государственного положения в собственных интересах (коррупция) становится этически приемлемой нормой существования чиновника?

§ 15. ИДЕЯ ИСТИНЫ КАК ОСНОВАНИЕ МЕТАКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ

ОТ СМЫСЛА К ИСТИНЕ

Всё наше исследование разворачивалось вокруг центрального тезиса: «Смысл есть то, что позволяет нам понимать друг друга». Смысл образует непосредственно переживаемое содержание нашего сознания. Доказывать реальность смысла нет нужды, поскольку он есть исходная очевидность внутреннего диалога души самой с собой и данности нам души другого человека*. Поэтому принцип реальности смысла принимается как аксиоматическое условие всех дальнейший теоретических построений, как обоснование единства человеческого бытия.

Схематика смысла может быть представлена этим рисунком (подробнее см. § 4):



С онтологической стороны, *Смысл* — отношение, которое связует многое с Единым и часть с целым. Но одновременно, он есть само Единое, которое полагает многое. В логике отношений (в отличие от логики предикатов) неизбежно появление специ-

* Потому любая попытка теоретически игнорировать конституирующую роль смысла в единстве душевной жизни или жизни сознания и как основания intersубъективного единства приводит к распаду теоретического движения познания на фрагменты.

фической двойственности именованья, когда именуемый предмет существует и сам по себе (но не мыслим), а если мыслим, но исключительно в отношении к своему иному. Простой пример: пусть есть некто, именуемый «отец». Отец как понятие и имя не существует вне отношения к сыну, но вместе с тем он есть отдельно сущее, хотя и не мыслимое как «отец». Гегель вполне отдал должное этой диалектике, во многих местах своей «Феноменологии духа» фиксируя (приведём как пример) обороты типа: «я» есть содержание соотношения и само соотношение» [ФД, с. 93]. Точно такая же диалектика характерна для Единого: оно есть содержание отношения к своему иному и само это отношение. Единое вне своего отношения есть, но оно немислимо, а когда мыслимо, то уже не вполне Единое, а Всеединное. Постигая Смысл как то отношение [причастности], которое связует нас с Единым, мы именуем Единое истинно сущим. Только в меру своего постижения, а значит в меру данности своему иному (многому), как дарующее ему Смысл, Единое мыслимо как Истина, которая в рамках специфического оборачивания является принципом человеческого бытия.

Специфическая немислимость Единого (Абсолютного) как такового хорошо знакома как Западной, так Восточной онтологии. На Западе эта позиция представлена в опыте апофатического мышления, на Востоке — в установке на ничто, как исходной онтологической идеи.

В истории европейской философии Смысл впервые получает собственное имя в виде *Логоса* Гераклита. Логос понимался Гераклитом в первую очередь как истинное тайное божественное Слово, единое для всего сущего, ведь «мудрость в том, чтобы знать всё как одно» [Мсh. 26]; «люди — боги, боги — люди, ибо Логос один и тот же» [Мсh. 47]. Не исключено, что Гераклит понимал Логос как творящее начало всех вещей [Ср.: Мсh. 28]. [Подробнее см.: *Вольф*, 2007, с.136—160]. «Выбрав концепт *логоса* для выражения основной своей идеи, Гераклит тем самым очень точно подобрал и само слово и саму концепцию: *логос* как концепт одновременно отсылает нас и к индивидуальной речи как чему-то субъективному, и зачастую ложному

и бессмысленному, и к содержанию речи как чему-то объективному, поскольку любое суждение обладает объективным содержанием, и к чему-то универсальному в самом прямом смысле этого слова, потому что логос — это ещё и закон, мера, т.е. нечто такое, что охватывает мир в целом как набор вещей и процессов в нем» [Вольф, 2010, с. 117]. Можно было бы поставить знак тождества между словами *Смысл* и *Логос*, если не принимать во внимание, что с самого начала *Логос* несёт в себе культурные особенности греческого мышления. С самого начала и именно у Гераклита *Логос* рассматривается в специфически греческом телеологическом наклонении. С.Н. Трубецкой, прослеживая историю учения о Логосе, отмечает, что, будучи метафизичной по содержанию, эта идея с самого начала «соединилась с практическим интересом самого глубокого нравственного значения» и подразумевала «скрытую цель человеческого бытия» <...> «молчаливое признание того, что это бытие имеет положительный смысл и цель для меня и для других, — цель, достойную желания» [Трубецкой, 2000, с. 11]. Мы обращаем внимание на отмеченный телеологический характер трактовки *Логоса*. Этот телеологический характер не позволяет целиком отождествить греческий Логос со Смыслом.

Единое как Абсолютное и как Бог становится для человека Истиной, тем, к чему стремится человеческая душа, о чем она *истинствует*. Смысл мыслимый как инстанция единства предстаёт как Истина. Смысл есть «условие истины» [Делез, 1998, с. 34]. Мы подошли к истине сущего, когда постигли, в чем состоит его предназначение и место в рамках целого.

ИДЕЯ ИСТИНЫ У АРИСТОТЕЛЯ

Когда новоевропейская наука (теоретическое естествознание), которая сущностно конституирована поиском истины и вне этого поиска, теряет себя как науку, ссылается на Аристотеля, как на автора той концепции истины, которой наука ру-

ководствуется, она, как правило, игнорирует всю полноту её аристотелевского понимания. Берётся суженое до собственно познавательного, важное, но всё же частное, толкование Истины, как оно представлено в «Метафизике». Ведёт категорическое «...прежде всего *определим* (! — *авт.*), что такое истинное и ложное. А именно: говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное» [Met. 1011b25]. Из этого «определения» выводится, безусловно значимое для научного познания понимание истины как [отношения] соответствия «речей (суждений) вещам». В этом же смысле истолковывается (и совсем не точно) каноническое понимание *veritas* как *adaequatio rei et intellectus* Фомы Аквинского. Ограниченность указанного «определения» состоит в том, что здесь Аристотель говорит преимущественно только об одном из пяти укладов (способностей) души, относительно которых можно применять критерий истины. В данном случае он имеет в виду только *эпистеме* (разумение). Но, помимо *эпистеме*, есть ещё рассудительность (*фронезис*), ум (*нус*), мудрость (*софия*) и искусство (*техне*). Об этих разумных укладах души в основном говорится в «Никомаховой этике» [EN IV]. Каждый из этих разумных укладов души имеет свой особый путь *стремления к истине*. Аристотель использует термин **ἀληθεύειν** — букв. «истинствуется». «Душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам] {вероятнее — *укладам души*. — *Авт.*}, а именно: искусству, науке, рассудительности, мудрости, уму» [EN VI 1139b15] (пер. Н.В. Брагинской)*.

* «ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαμεύδεσθαι». (Eth. Nic. VI 3, 1139 b 15—18).

В переводе В.В. Библихина: «Будем считать, что наша душа **истинствуется** в своем утверждении или отрицании, полагаясь на пять вещей: это — искусство (техне), наука, разумение, мудрость, ум» (Библихин В.В. Примечания // *Хайдеггер*, 1993. — 447 с. — С. 419).

Наше примечание обоим переводам: поскольку в этом же разделе все названные «вещи» уже были определены Аристотелем как уклады (разумные добродетели), то есть все основания употребить именно

В этом наброске *пред-*ставлена судьба идеи истины, возможность её расщепления на отдельные стремления. Ведь сами научные трактовки истины далее разошлись по четырём дорогам, разбились на четыре концепции: логическую (когерентную), семантическую, прагматическую и техническую (поэтическую). На эти четыре концепции прямо указывают множественность её аспектов у Аристотеля. Что же касается числа укладов, то здесь позиция Аристотеля неоднозначна. (Подробный разбор см.: Орлов Е.В. «Расчётливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля» в *Рационализм и иррационализм...*, 2010). В частности автор пишет: «Получается, что из пяти способов, которыми „душа истинствует“, Аристотель включает ум и *эпистему* в состав *софии*-мудрости, так что укладов души остаётся собственно три: искусство, рассудительность и *софия*-мудрость, включающая в себя ум и эпистему, а вот способов истинствования четыре, ибо... *софия* истинствует двояко» [Указ. соч., с. 281]). Аристотель склонен принять, что *софия* как таковая имеет дело с началами, а ум в её составе — с терминами.

По крайней мере, в рамках исходного принципа метакультурной компаративистики — человекоразмерности — аристотелевское видение истины ему вполне релевантно. Следуя Аристотелю, мы будем рассматривать истину через призму истинствования человеческой души. Душа [касаясь смысла] стремиться к истине и может: (1) правильно [логично] об этом сказать, (2) утверждать истинное положение вещей, (3) «искусством (техникой) полагать истину в творение»*, (4) совершать правильные [истинные] поступки (и первые из них — говорить честно и правдиво), т.е. поступать по истине.

этот термин вместо неопределенного «вещи». Если заменять слово «истинствовать» (форма Praes. Ind. Act. глагола ἀληθεύω) более привычным, то по смыслу, конечно, лучше не глаголом совершенного вида «достигать», но «стремиться», т.е. «душа стремится к истине».

* Это стоящая несколько особняком пойэтическая концепция истины [См. Хайдеггер, «Исток художественного творения» (1936)], когда существо искусства и техники рассматривается как особый способ раскрытия потаенного [См. Хайдеггер «Вопрос о технике» (1953)].

ОТ АРИСТОТЕЛЯ К СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

То, что позитивная наука, исходя из своих задач, диктует своё частное понимание истины другим областям человеческой жизни и укладам души — не удивительно. Не только в силу её первостепенного статуса в европейской цивилизации, но главное — это такая сфера жизнедеятельности, которая испытывает явную и насущную потребность в Истине. Наука, по существу, есть логико-семантический поиск Истины, вполне ясно осознаваемый как *поиск единства* в эмпирическом разнообразии предметов познания*. Именно по этой причине логическая и семантическая концепции истины доминируют на поле её трактовок. «Объединяет все эти концепции допущение о „разрыве“ между миром и его образом, созданным человеком, а их основной проблемой является преодоление этого разрыва» [Соболева, 2008, с. 117]**. Главная проблема для эпистемических концепций состоит в природе самого отношения (соответствия) между образом и предметом, знанием и действительностью. Собственно, это и есть вопрос Единства мира, того Единого, о котором сказал ещё Парменид. Поскольку же науки сосредоточены на вещной стороне мира, то на вопрос об условиях их единства они ответить не в состоянии. Свою несостоятельность в вопросе об Истине (Единстве) наука проявляет (почти в намеренном) искажении позиции Аристотеля и Аквината. Хайдеггер показывает, что традиционное научное понимание формулы *veritas est adaequatio rei et intellectus* не соответствует тому, что подразумевала мысль Средних веков. Эта формула предполагала, что вещи являются сотворёнными согласно *idea* божественного разума. «Возможность истины человеческого познания, если всё сущее является „сотворённым“, основывается на том, что вещь и суждение

* В популярной книге П. Девиса «Суперсила» наука так и определяется: «Это поиск Единства».

** Автор дает анализ множество т.н. эпистемических концепций истины: теория отражения, консенсуальные теории, прагматические, когерентные и др.

равным образом отвечают требованиям идеи и потому соотносятся друг с другом в единстве божественного созидания» [Хайдеггер, 1991, с. 11 (Работа «О сущности истины»)]. Аристотель также условием единства истин стремлений человеческой души считает божественный ум.

Если даже объединённые общим духом поиска истины современные научные дисциплины признают наличие разных истин (в зависимости от характера решаемой задачи: одно дело в математике и логике, другое в естествознании, третье — в гуманитарном познании, четвертое — в практической и творческой деятельности), то стоит ожидать, что между столь различными ментальностями, как западная и восточная это различие также будет наблюдаться.

К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ИДЕИ ИСТИНЫ В ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

Никакая культура, достигшая возраста хранения себя в письме*, не может в рефлексивной форме избежать вопроса об истине. Но прежде чем истина будет поставлена под вопрос, она должна присутствовать в неявной и нерефлексивной форме. Истинствование является экзистенциалом человеческого бытия. Представление об истине не может не возникнуть, поскольку оно просто выражает двушаговый порядок любого акта мышления: «коснуться [смысла] и сказать». Этот *вопрос* практически возникает в любом общении, как необходимость каким-то образом обозначить несовпадение того, что говорит ваш собеседник с некоторым «положением вещей», имеющимся в вашем представлении**. В этой первоначальной форме проблема ещё

* Показательно, что уже в древнекитайских философских текстах понятие 文 (вэнь) означает и «письмо» и «культурность» человека. В современном китайском языке слово 文化 («культура») дословно означает «внедрение письменности».

** Потому в Др. Греции известную роль сыграло в становлении теории истины искусство ведения споров (софистика).

не имеет прямого отношения к философии и потому является достоянием любой «речевой» культуры. Философская постановка вопроса возникает тогда, когда под вопрос попадает сам спрашивающий с его обыденными представлениями о видимом мире или мнениями. В этом случае проблематизируется отношение между всеобщими и универсальными формами мышления и множественностью чувственных образов, между понятием и предметом.

Тем не менее, следует ожидать, что даже в рефлексивной культуре (достигшей стадии философствования) отношение к истине будет разным. Оно, во-первых, обязательно выразится в уровне признания значимости этой проблемы среди остальных философских проблем и, во-вторых, в акцентировании одного из измерений «истинствующей души».

Относительно восточной (собственно древнекитайской) традиции исследования истины мнения специалистов сильно расходятся. Ч. Хансен, которого можно назвать зачинателем новейшей дискуссии по этой проблеме, в своих работах отстаивает позицию, согласно которой классическая китайская философия вообще не знала понятия истины, а её задачи были не познавательными, и исключительно прагматическими — «настроить» употребление языка таким образом, чтобы это приводило к благосостоянию и стабильности в обществе [Hansen, 1985; 1991; 1992]. Ему оппонирует К. Харбсмайер, который приводит данные до-ханьских философских и исторических текстов, свидетельствующие о фактическом существовании как семантического, так и гносеологического понятия истины в классической китайской философии, а равно о наличии развитой теории познания, причём эти данные относятся к самым разным школам древнекитайской мысли [Harbsmeier, 1991]*. Промежуточную точку зрения высказывает Р. Уорди, допуская, что семантическая мощь китайского языка позволят эксплицитировать концепцию истины [Wardy, 2000, с. 55 и след.].

* На близкой позиции находится авторитетный синолог Э.Ч. Грэхем [Graham, 1978].

Дадим свою оценку двум крайним позициям в указанном вопросе. Каковы основания, позволяющие Ч. Хансену отрицать наличие развитой концепции истины в древнем Китае? Эти основания всё же имеются, и действительно связаны с характером языка, который стужёвываает различие между существительным и глаголом, вещью и действием и который вообще рассматривает вещь как *обстоятельство дела**. Как считают переводчики с китайского языка на европейские, при переводе того смыслового единства между вещью и её контекстными отношениями, которое имеет в виду китайский иероглиф и текст, европейский язык вынужден занимать одну из сторон этого единства, либо говорить о вещах, либо об их действиях-отношениях. Вот почему нельзя без оговорок приписать китайской философии идею истины как соответствия суждения *состоянию вещей* (на что ориентировано европейское мышление). Китайская мысль обращена не столько на состояния вещей, сколько на *существо дела*. (В этой направленности она оказывается удивительным образом близка к базовой феноменологической установке: «Назад, к самому существу дела!»). Эту установку китайского мышления в принципе можно *интерпретировать* как отсутствие собственно семантической концепции истины. Или, смягчая, увидеть в ней лишь аспекты семантики. Проблема Ч. Хансена состоит в том, что никакой другой концепции истины он в виду не имеет.

Хансен рассматривает китайскую философию преимущественно как философию языка (см. § 3). Явно принимая семиотическую (с нашей точки зрения ограниченную) концепцию языка, он естественно не видит достаточных оснований, чтобы увидеть в китайском языке необходимых семиотических ресурсов, чтобы реализовать полноценную семантическую концепцию истины. Ведь действительно, особенность китайского (высококонтекстуального) языка состоит в том, что отдельное

* Этой установке соответствует хорошо верифицированная особенность современных китайцев — высококонтекстуальный и прагматический характер мышления.

слово вне контекста не обладает либо каким-то определённым значением, либо вообще не имеет смысла. Слова в нем не призваны сказывать о сущности предмета как такового, но всегда так или иначе фиксируют, каким образом предмет существует в отношении к другому предмету или агенту действия. На это обстоятельство обращают внимание и такие крупные специалисты как М. Гране, Р.Эймс, А. Кобзев, В. Малявин.

К. Харбсмайер — скорее другая крайность, хотя автору нельзя отказать в последовательности отстаивания своей позиции. Прежде всего, корректно указывается на необходимость различать два вопроса: применяли ли древнекитайские философы семантические предикаты истинности (например, «истинный») к предложениям, с одной стороны, и развивали ли они теоретическое понятие истины, с другой стороны. Сам автор даёт положительный ответ на оба вопроса.

Можно считать вполне убедительными те многочисленные текстуальные свидетельства, которые приводит Харбсмайер [См.: *Harbsmeier*, 1991, р.125—166], которые позволяют дать положительный ответ на первый вопрос. Китайские мыслители, безусловно, различали и видели проблему в отношении суждений и фактов. Однако всё приведённые свидетельства не дают достаточных оснований для ответа на вопрос, различали ли они при этом категориально факты (явления) и сущности. Т.е. вопрос о том, с чем соотносилось суждение: с сущностью (в греческом понимании) или с «обстоятельством дела» (фактом, данностью) остаётся открытым и, прямо скажем, зависимым от перевода китайских иероглифов, которые *всегда* включают в себя оба аспекта*.

* Но мы бы хотели подчеркнуть, что указанное обстоятельство не следует рассматривать как свидетельство особой прозорливости греческой мысли и недостаток китайской. С учетом того, что современная европейская философия достаточно критично относится к различению сущности и явления, считая, что оно искажает *существо дела*, утверждает приоритет фактичности, можно сказать, что китайцы исходили из этого с самого начала. Следует допустить, что китайский язык *настроен* на феноменологическое восприятие мира. Именно в этом состоит актуальность исповедуемого им способа мышления. Как ни в каком

К. Харбсмайер признаёт, что в китайском языке не существует точного соответствия греческому слову *ἀλήθεια* или английскому слову *truth*, но это не означает отсутствия внимания к понятию истины. Интерес к понятию истины ради него самого, как у философа-материалиста Ван Чуна (27—100), или исследование истинности теоретических высказываний, предпринимавшееся поздними моистами, что для китайской философии были явлением исключительным и не занимал такого места, как в античной философии. Китайцы были более заняты поиском правильного пути обращения с тем, что имеет место (*way of doing things*), а не истиной о том, что имеет место (*what is true of things*), как европейцы. Недостаточное внимание к проблеме истины сохраняется до сих пор в китайской философии и служит косвенным свидетельством её вторичности относительно главных для неё этико-онтологических проблем*.

Ответ на второй вопрос зависит от того, какого рода требования мы будем выставлять перед знанием, характеризуя его как концептуальное или теоретическое. Если под концепцией мы будем понимать наличие концепта (понятия) чего-либо, а под теорией любое общее (выраженное суждением) представление о чем-то, то, безусловно, китайская философия имела

другом языке — для китайского очевидно, что «быть — означает относиться».

В контексте китайской ментальности вещь или факт — это, говоря по-европейски, только некоторое обстоятельство дела, и не более того. Надо сказать, что этот взгляд на вещи (на мир) не как на собрание автономных тел (сущностей), но как на обстоятельства человеческого дела имеет достаточно близкую аналогию с пониманием знания в прагматизме [Ср.: *Эймс*, 2004], он симпатичен великому марксистскому принципу практики как критерия истины, и не чужд феноменологии. Вместе с тем и именно поэтому, он достаточно далеко отстоит от греческого понимания знания (истины), которая стремилась познать вещь как сущность, наделенную «собственными свойствами», независимыми от обстоятельств дела, в которых мы эту вещь находим.

* Обращает на себя внимание незначительное количество современных исследований по данной теме. Один из редких примеров [См.: *Sun*, 1953]. В меньшей степени это относится к буддийской философии Китая. Из относительно недавних публикаций ср., напр.: [*Liu M-W*. 1993].

и то и другое. Если под концепцией понимать ясно сформулированную совокупность принципов и методов познания, а под теорией — основанную на этих принципах и методах систему логически взаимосвязанных суждений релевантную некоторой предметной области, то вопрос остаётся открытым. Однако на поставленный Харбсмайером вопрос, мы так же даём положительный ответ, но на совершенно других основаниях. Мы считаем, что китайская философия имела и концепцию и теорию истины, но не логико-семантического плана (в чем пытается убедить Харбсмайер), а поэтико-прагматическую или этико-онтологическую.

Для того, чтобы трактовать данный текст (совокупность предложений) как концептуально-теоретический, в нем следует выделить идею (принцип) и установить, связывает ли вместе эта идея некоторую совокупность обстоятельств фактического (или очевидного) характера. Не вдаваясь в методологический экскурс, приведём пример самого раннего теоретического дискурса в греческой философии. Даже в фрагментированном варианте поэма Парменида является примером дискурса, в котором общий принцип (тождество бытия и мышления) — собирает вокруг себя известные обстоятельства познания сущего. Идея описывает их и включает в круг своего видения.

С лингвистической точки зрения такому пониманию теории соответствует дискурсивный анализ текста, который используется при анализе языковых выражений, больших чем одно предложение [Ср.: *Stubbs*, 1983]. Этот анализ показывает, что многие смысловые образования в языке не могут быть выявлены и описаны на уровне отдельных предложений и тем более слов (лексем). К их числу относятся концепции и тем более теории, поскольку они призваны *связывать* предложения. Дискурс-анализ наряду с контент-анализом можно считать необходимыми методами направленными против вольных интерпретаций и выдёргивания цитат из *кон*-текста. Поэтому, если строго подходить к результатам исследования Харбсмайера (а этих методов он в явной форме не использует), то с уверенностью можно

говорить лишь об одном: он убедительно показал, что китайская культура и философия имели представление об истине в её семантическом измерении. Что, впрочем, можно было утверждать априори.

Относительно концепции К. Харбсмайера следует сделать ещё несколько замечаний. Так, нельзя делать вывод о *значении* концепта в общей теоретической конструкции или учении, не используя контент-анализ (в простейшем варианте частотный анализ словоупотребления). Применительно к данной проблеме нельзя делать окончательный вывод о значении семантической концепции истины в китайской философии, не измерив соотношения семантического и прагматического контекстов употребления терминов. Но самый беглый обзор классических текстов, скорее всего, свидетельствует о значительном преобладании прагматических употреблений концепта *истинный-правильный* над семантическими.

Против логико-семантической концепции истины как вполне определённой и тем более ведущей в древнекитайской философии, можно высказать ещё одно соображение. Наличие множества слов, которые использовались в Китае для характеристики истинности высказываний, есть дополнительное свидетельство того, что концепция обладала *неопределённостью*. С лингвистической точки зрения наличие устоявшегося термина есть свидетельство определённости понятия, того, что понимание предмета достигло знания его сущности (концептуальности). Если слов с близким значением много, то это говорит о том, что смысл разомкнут в прагматический контекст, что значение слова выявляется из контекста, а не из сущности того предмета, о котором идёт речь. Приведённые Харбсмайером значения «истинности» в китайском языке в 14 из 16 случаев свидетельствуют о том, что сущее (вещь) мыслилось в связке с делом. Когда греческая философия с огромными усилиями проходила путь создания философских терминов (и понятий) из слов обыденного языка, то делала она это для того, чтобы мыслить предметы на уровне их [собст-

венной] сущности, в независимости от того, как они видятся в данный момент или в данном прагматическом контексте [Ср.: Аверинцев, 1979].

Таким образом, на наш взгляд, главная проблема перечисленных исследований — при неоспоримых и весьма значительных заслугах их авторов — заключается в искусственном сужении понятия истины: заданное Ч. Хансеном направление дискуссии заставляет сосредоточиться исключительно на гносеологическом аспекте, даже более того — воспринимать семантическую теорию истины А. Тарского как едва ли не единственную (вопрос о применимости к естественным языкам этой теории, созданной для языков формализованных, оставим в стороне).

Если древняя китайская философия имела теорию истины, то лежит она в той же онтологической плоскости, что и у Парменида. Выразить основную восточную идею истины (скорее всего, общую для основных её направлений) просто: это идея *истинного пути*. Так в даосизме, согласно одному из ранних классических канонов, «следование» *дао* как трансцендентному абсолюту не только сообщает «истинное знание», благодаря которому все вещи предстают познающему в их единстве, но и самого человека делает «истинным» [Ср. Чжуан-цзы, 6]. Трудно сомневаться в том, что базовые конфуцианские, моистские и даже легистские тексты представляют собой наставление на истинный (правильный) путь. Свидетельства, которые приводит Харбсмайер, часто допускают не столько семантическую, сколько этико-онтологическую интерпретацию, как наставление на правильный путь. (Вообще для древнекитайских текстов значения *истинный* и *правильный* неразличимы). Не семантические и не логические соображения *вели* китайскую мысль, но своеобразная, ориентированная на ничто, интуиция Абсолютного или Всеединного (онтологическое основание любой возможной концепции истины). Логико-семантические соображения присутствовали, но они были именно *ведомыми* в общей теоретической конструкции.

ИСТИНА КАК МНОЖЕСТВЕННАЯ ЯВЛЕННОСТЬ ВСЕЕДИНСТВА И ОСНОВАНИЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Сделаем категорическое заявление: вне идеи Истины никакой диалог невозможен. Если стороны не признают наличия Истинного (независимого от мнения) положения вещей, то дальнейший спор можно прекращать. Условие не столь жёсткое, как может показаться, поскольку даже явно не признавая Истины, но разговаривая (споря) друг с другом, стороны *перформативно* признают наличие хотя бы одного *общего* интереса — мирно разговаривать, а не воевать. Принцип общности — минимальное проявление Единого, как условия существования всякого сущего.

Задача состоит в том, чтобы идею Истинны как Всеединства вывести из перформативного (нерефлексивного) плана в план дискурсивный. Для этого требуется два шага.

Первый шаг: следует признать законность множественности концепций истины в зависимости от устремлений человеческой души. Основной недостаток современных трактовок истины (истинности) состоит в том, что игнорируется её многомерность, а значит, отсутствует видение целого. Такое признание предполагает, что аристотелевская теория многомерности истинствования может стать опорной.

Второй шаг: следует осознать, что за этим множеством истинствований стоит принцип их единства. Но то единство, которое стоит за множеством концепций истины уже не может быть именовано только Истиной. Единое является как Истина, но не сводимо к ней. В этом ключе можно призвать к той философии Всеединства (нем. *Alleinheit*), начало которой положено в немецкой классической философии (Шеллинг и Гегель), но в её полноте и человекообразности представленной в русской классической философии (В.С. Соловьёв, С.Н. Трубецкой и Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк и др.).

И концептуально и терминологически идея Всеединства разрешает апорию Единого Парменида. Разрешает её достаточ-

но простым способом: Единое является Единым только в *отношении* ко многому. Идея Всеединого предлагает сразу миновать инстанцию Единого как такового и сразу *конкретно* мыслить *отношение* Единого и многого. «Только конкретное единство, единство в различии, объясняет нам логическую универсальность мысли как органа положительного знания» [Трубецкой, 2000, с. 611].

Именно в этом способе конкретного мышления русская философия обнаруживает сходство с восточным. В даосском учении в качестве изначальной была принята идея «таковости», которая одновременно осмыслялась и как метафизически единое и как единичность конкретного существования. «В „таковости“ метафизическое единство всего сущего совпадает с внутренним пределом каждой вещи и в конечном счёте — всеобщей предельностью существования» [Малявин, 2007, с. 196]. В конфуцианстве этой установке соответствует его главный жизненный принцип — стремление к согласию [См.: Малявин, 2006]. В соответствии с учением Китаро Нисиды, выдающегося японского мыслителя XX в. († 1945), прямо возводившего истоки своей мысли к философии Древнего Китая и средневековой Японии, высшим принципом и истоком всего является трансцендентное бытию «абсолютное ничто» (*дзеттай му*), самодифференциация которого даёт начало как самому бытию, так и всему существующему [См.: Nishida, 1993]. Познание этого абсолюта совершается благодаря человеческой способности усматривать единство сущего за пределами всех разделений и противоположностей. [Wilkinson, 2009, p. 101—126]. Эта теория Абсолюта коррелятивна западной онтологической концепции истины как того, что подлинно есть — сущего в его всеединстве. Отличие русской философии от восточной в этом вопросе состоит в выборе того сущего, в котором конкретно смыкается всеобщее и единичное. Для неё *таковым* является конкретная уникальность личности.

Наша новация в отношении трактовки Истины и Всеединства состоит в том, чтобы провести более ясное различие между ними. Контекст произведений русских философов не позволяет

целиком уяснить эту разницу. Мы предлагаем понимать Истину феноменологически как данность (явленность) Всеединства человеку (человеческой душе), а Всеединство как энергетический принцип Смысла и смыслополагания.

Думается, что восточному мышлению достаточно просто принять человекоразмерный принцип истинствования в его аристотелевской трактовке, с учётом заметного стремления к созданию целостного антропоцентричного мировоззрения в виде своеобразной «моральной метафизики» (А. Кобзев).

Это обстоятельство, в ряду прочих, заставляет всерьёз считать классическую концепцию истины как смысловой явленности Всеединства не только наиболее соответствующей задачам межкультурного взаимопонимания, но и по своему содержанию отвечающей глубочайшим философским исканиям как европейской, так и восточной культурной традиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

(Перспективы взаимодополнительности Восточной и Западной культуры)

Предметная область данного исследования была определена как рефлексия культуры (см. введение), а иначе говоря — то, каким образом культуры понимают (описывают) сами себя. Основная же проблема исследования заключается в том, как возможно понимание культурами друг друга. И предмет, и проблема в одинаковой степени оказываются положенными природой понимания. Эту природу, мы, продолжая линию онтологической герменевтики М. Хайдеггера, видим не в каком-то особом способе человеческого познания, но в самом фундаментальном способе существования человека. Принцип понимания, как это после Хайдеггера ясно показал П. Рикёр, требует «решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии <...> что это за существо, бытие которого заключается в понимании?» [1995, с. 8, 9]. Ведь всякое понимание есть понимание смысла, а смысл есть непосредственная данность (реальность) нашего сознания. Таким образом, всё наше исследование разворачивалось вокруг центрального тезиса: «Смысл есть то, на чём держится понятность чего-либо» [SZ, с.151] и потому *то, что позволяет нам понимать друг друга*. Принцип реальности смысла принимается как аксиоматическое условие всех дальнейших теоретических построений, как принцип обоснования специфики культур и условие их взаимодействия.

Первая часть работы была посвящена прояснению вопроса о реальности и устройстве смысла, и культуре как его медиуме. В зависимости от плана рассмотрения (онтологический, онтический, экзистенциальный) возможно некоторое количество терминологических формул, позволяющих уловить природу смысла.

Наша концептуальная новация состоит, во-первых, в том, чтобы последовательно трактовать Смысл как *отношение частности*, связующее Единое со многим (логический аспект), Абсолютное с относительным (онтологический аспект), Творца и твари (религиозный аспект), которого непосредственно касается человеческая мысль, и о чем человек может сказать.

Во-вторых, в силу очевидной двусторонности всякого отношения, в Смысле необходимо видеть два наклонения: «у-местность» (расположенность «внутри») причастного смыслу сущего и его «у-частность» (назначение сущего «извне»).

Основная теоретическая гипотеза исследования состояла в том, что уже на уровне классической древности Запада и Востока становится заметна принципиальная склонность Востока подходить к смыслу со стороны уместности сущего (даологически), и Запада — со стороны предназначенности (телеологически). В ключе *наклонения* Смысла была дана интерпретация идеи Дао в дальневосточной культуре и Телоса — в западной.

Гипотеза прошла проверку, во-первых, через рассмотрение имеющихся в компаративистской литературе идей, касающихся основания различия Западной и Восточной культуры. Основным выводом заключается в том, что смысловая интерпретация культуры и введение фактора двойственности смысла позволяет интегрировать на одной платформе различные взгляды на проблему различия Запада и Востока.

Во-вторых, постулирование особой реальности смысла позволила дать обоснование известным дихотомиям мышления и показать, что специфика восточного и западного мышления связана с акцентированием одной из сторон этих дихотомий (аналогового-аналитического, сукцессивного-симультанного, образного-схематичного).

В-третьих, смысловая теория мышления и культуры даёт возможность понять склонность Востока использовать *ничто* в качестве предельного основания своей метафизики, и *бытия* — в западной философской традиции.

В-четвёртых, идея Смысла предлагает обоснование историчности культур, как их способности отвечать на внешние для неё вызовы: смерти, окружающей природной среды, другой личности/культуры и стихии человеческих страстей. Историчность коррелятивна о-смысленности ответа. Не каждая культура способна на исторический ответ, пытаясь транспонировать привычный способ жизни в новые условия или трансгрессируя в ответ на вызов. Историческую жизненность культуры может

обеспечить либо творческий (трансцендентный) или трансверсальный (ориентированный на достижение согласия) ответ.

Особый статус имеет гипотеза о том, что *дискурс энергии*, как он начинался в учении Аристотеля и был продолжен в ряде направлений современной философии, позволяет *снять* оппозиционность даIALOGического и телеологического превращения культурных форм. *Ενέργεια* — мыслимая как действие, содержащее цель в себе самой, а потому всегда ведущая к осуществлённости — с одной стороны, имеет даIALOGическую полноту, а с другой — полагает ясность видения идеальных целей.

Проблема (и тупик) западной культуры и ментальности всегда состояла в возможности пренебрежения способами достижения целей. Несмотря на уверения в обратном, цель почти на всём протяжении европейской истории была оправданием средств (путей достижения). Современная цивилизационная ситуация предельно обострила такой способ задания целей (для экономической деятельности с имманентным для стремление к «максимизации полезности» такой способ целеполагания является имманентным).

Проблема (и тупик) восточной культуры и ментальности в растворении целеполагания в процессуальных аспектах деятельности. В прошлом эта установка оборачивалось стремлением к сохранению традиционных устоев и в чуждости идеи прогресса, сегодня — в нерелексивном принятии ценностей (и целей) западного общества.

Вторая часть работы посвящена сравнительному рассмотрению специфики отношения в данной культуре к четырём феноменам, каждый из которых трансцендентен относительно культуры как таковой (относится к разрядку экзистенциальных форм человеческого бытия): к личности, к нравственной природе человека, к политике и к истине. Набор не произвольный, но, конечно, не исчерпывающий.

Понимание личности как о-смысленного (понимающего) бытия может быть развёрнуто в формулу «экстатической соотнесённости себя (самости) с иным». Личностная соотнесённость имеет две стороны, которые и были акцентированы восточной

и западной культурой. Западный *идеал* есть творческая личность, свободно реализующая свой талант, равный способности иметь доступ к смысловой полноте мира и осуществлять постав из него; Восточный *идеал* — личность, гармонизирующая свою соотнесённость с Иным. Но в обоих случаях мы имеет только культурные вариации фундаментальной личностной структуры, отвечающей за способность человека «коснуться смысла (что обычно называется вдохновением) и сказать (т.е. мастерски реализовать)».

Столь же отчётливо даологическая и телеологическая склонности культур сказываются в их этических программах. Задача этики как учения дать обоснование должному [по поступку]. При наличии общности структуры обоснования (каждая культура предлагает четыре варианта решения в соответствии с четырьмя вызовами) западная культура в каждом случае ссылается на так или иначе понятое Благо, а восточная — на так или иначе трактуемый Ритуал (установленный порядок).

Политика — квинтэссенция искусства совместного существования людей в условиях конфликта их интересов. Ведущим мотивом западного понимания политического была целесообразность в её различных модификациях. Восточный принцип совместного существования представлял собой заботу о сохранении и культивировании *дэ*. Это понятие, которое можно интерпретировать как *силу Дао* удерживать людей вместе, на одном пути. Эта сила концентрировалась в верховном правителе, в искусстве его управления как сила «небесного мандата». Обе версии политического [правления] имели риск трансформации общего блага (в одном случае) и согласия (в другом) в насильственное насаждение того и другого в соответствии с властной волей правителя.

Истина — квинтэссенция Смысла. Но если Смысл, в котором пребывает всё сущее, оставляет простор для его «интерпретаций», а значит допускает своё частичное понимание, то Истина действительно едина. Как таковая, она представляет Смысл как Единое, или, точнее, Всеединое. И хотя Смысл как предельное Единство, а значит как Истина бытия, в этом пределе недостижим для человеческого разумения, но стремление к нему, «истинствование» (по Аристотелю), имманентно человеческой

душе. В рамках этого стремления только и возможно достижение взаимопонимания людей и культур. Необходимое для культуры разнообразие сопряжённое с инстинктованием воплощается в принципе взаимодополнительности культур.

Взаимодополнительность (комплементарность) заложена в самой идее смыслового различения культур Востока и Запада. Из этого же принципа различения вытекает принципиальная онтологическая невозможность синтеза культур (создание одной культуры). Невозможно создание культуры, которая бы снимала различие *дао* и *телоса*. Иное жизненно важно для каждой из них. Проблема состоит в том, как оставаясь сама собой, культура может принять (творчески использовать) опыт иной культуры. Может ли вообще культура сохранить свою идентичность в условиях интенсивного взаимодействия с другой?

В свете нарастающего взаимовлияния культур восточного и западного типа возникает вопрос о перспективах синтеза соответствующих культурных традиций как создания некоей общей (мировой) культуры. Мы полагаем эту идею губительной для будущего культуры и человечества. Напротив, необходимо предпринимать всяческие усилия по искусному «разведению в стороны» эти великих духовных практик. Именно духовно-практическое различение двух типов опыта способно сохранить плодотворный диалог между ними. Рефлексивно неконтролируемое сближение ведёт к трансформации диалога культур в «болтовню». Диалог предполагает сохранение смыслового различия посредством проведения рефлексивных границ между культурами, где «граница существует только как предложение себя пересечь» (Н. Луман). Такой способ взаимодействия культур через рефлексивно проведённые границы мы называем мета-культурным. Основным эффектом мета-культурного диалога (рефлексивно «противостояния», если угодно) становится выход личности в позицию творческой венаходимости (М. Бахтин), западная позиция, которой соответствует восточная, когда «ничто не кажется чужим и не воспринимается как своё». Такого рода выход за пределы культурной формы как таковой есть основное требование к современной личности.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

- Аристотель*. Сочинения в четырёх томах. — М.: Мысль, 1975—1983.
- Ван Янмин*. Вопросы к «Великому учению» [1527 г.] // Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Вост. лит., 2002.
- Го юй* (речи царств). — М.: Наука, 1987. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Reci_carst/index.htm
- Дао дэ цзин* / Пер. с кит. и примечания Ян Хин-Шуна. — СПб.: Азбука-классика, 2002.
- Дао-дэ цзин* (Канон Пути и его Благой Силы) / Пер. Е.А. Торчинова / Торчинов Е.А. Даосизм. Дао-дэ цзин. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Сюнь-цзы* // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1973. — С. 141—209.
- Ли-цзи* // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1973. — С. 99—140.
- Душеполезные поучения* и послания преподобного аввы Доротея. — Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2008.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Иммануил Кант. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. Т. 2. — 2006./ под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2001—2006.
- Китайская философия*: энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994. — 573 с.
- Конфуций*. Лунь юй // Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. — М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2005.
- Платон*. Собрание сочинений. В 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1990—1994.
- Плотин*. Эннеады. В 7 т. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004—2005.
- Секст Эмпирик*. Против учёных VIII, 65—87 Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
- Трактат* о пробуждении веры в Махаяну // Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е.А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика, 2001.
- Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. 1. — М.: Наука, 1989.
- Digital Dictionary of Buddhism*. [Электронный ресурс] — Режим доступа: URL: <http://www.buddhism-dict>.
- 汉字寻根. — 上海, 上海人民出版社, 1992. — 122页 (页 (Ханьцзы Сюньгэнь (Исторические корни китайских иероглифов). — Шанхай, Шанхайское народное издательство, 1992).

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда / Новое в современной классической филологии. — М.: Наука, 1979.
- Апель К.-О.* Трансформация философии. — М., 2001 (1972 ориг. издание)
- Апель К.-О.* О трансцендетально-герменевтическом понятии языка // Вопросы философии, 2001. — № 3.
- Арсеньев В.К.* Дерсу Узала // В делях Уссурийского края. — М.: Государственное издательство географической литературы, 1951.
- Аугустинавичюте А.* Соционика (в 2-х тт). Т.1: Введение. Т.2: Психотипы. Тесты. — СПб., Terra Fantastica, 1998.
- Ахутин А.В.* Античные начала философии. — СПб.: Наука, 2007.
- Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993.
- Барт Р.* Писать — непереходный глагол? (1966) / Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. — М., 2003.
- Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. — М., 2005.
- Бибихин В.В.* Энергия. — М.: Институт теологии, философии и истории св. Фомы, 2010.
- Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. — М., 2003.
- Бородай Т.Ю.* О двух трактовках материи в античном платонизме / Античность как тип культуры / А.Ф. Лосев, Н.А. Чистякова, Т.Ю. Бородай и др. — М.: Наука, 1988.
- Вартофский М.* Модели: репрезентация и научное понимание. — М.: Прогресс, 1988.
- Васильев Л.С.* Период Чжаньго // Древний Китай: в 3 т. Т.3. — М.: Вост. лит., 1995.
- Веккер Л.М.* Психические процессы. В 3-х томах. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1978.
- Вежбицкая А.* Понимание культур посредством ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Вежбицкая А.* Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культуроспецифических контекстах // Thesis. — 1993. — № 3. — С. 185—206.
- Вольф М.Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. — СПб.: Алетейя, 2007.
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. — М., 1991.
- Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона. — М., 2000.

- Гадамер Г.-Г. Истина и метод (Основы философской герменевтики). — М.: Прогресс, 1988.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х томах. Т.1. — М., Мысль, 1974.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т.1. — М.: Мысль, 1970.
- Гириц К. Интерпретация культур. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
- Годелье М. Загадка дара (1996). — М.: Вост. литература, 2007.
- Головачёва Л.И. О смысле «Дао» и «Дэ» в раннеконфуцианском памятнике «Лунь юй» // Общество и государство в Китае: XXI научная конференция. Тезисы докладов. Часть I — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 39—43.
- Громыко Ю.В. Век мета: современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. — М., 2006 (а).
- Громыко Ю.В. Антропология политической идентичности. — М., 2006 (б).
- Гранье М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. — М.: Алгоритм, 2008.
- Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992.
- Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. Т II. / Э. Гуссерль. Собр. соч. Т.3 (1). — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Делёз Жиль. Логика смысла. — М.: «Академия», 1995.
- Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: «Алетейя», 1999.
- Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академ. проект, 2000.
- Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: Изд-во МГУ, 1986.
- Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта // Собр. Соч.: Аксиомы религиозного опыта. Т 1. — М.: Русская книга, 2002.
- История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2-х т. / Отв. ред. М.Я. Корнеев. 3-е издание. — СПб., 1998.
- История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2003.
- Жюльен Ф. Основания морали: тайна жалости / Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. — М.: Восточная лит., 2004. — С. 60—79.
- Китайская философия: энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994.

- Кобзев А.И.* Введение в проблематику курса «Глобальная культурная альтернатива: Восток — Запад». Режим доступа: <http://homo.fizteh.ru/courses/culture/kobzev-arpekr3u6d3.htm>
- Кобзев А.И.* Категории Дао, Дэ, Ци в истории китайской философии // Общество и государство в Китае. XVI научная конференция. Тезисы и доклады. Ч. 1. — М., Институт востоковедения АН СССР, 1985.
- Кобзев А.И.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточной культуры. — М.: «Восточная литература», 2001.
- Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993.
- Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Восточная литература, 2002.
- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. — М.: «Логос», «Прогресс-традиция», 1998. (Paris: Gallimard, 1947).
- Койре А.* Очерки истории философской мысли. — М.: Прогресс, 1985.
- Коллинз Р.* Социология философий. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 2002.
- Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление (1974). — М.: Прогресс, 1977.
- Кхандро Ринпоче.* Эта драгоценная жизнь. Учения тибетского буддизма о пути к просветлению. — М.: Открытый мир, 2008.
- Крушинский А.А.* Логика «И цзина». Дедукция в Древнем Китае. — М., 1999.
- Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. — М.: Смысл, 2003.
- Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: Философия Фэн Юланя. — М., 1996.
- Лосев А.Ф.* Происхождение античного символизма // Его же. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
- Лотман Ю.М.* Трехединная модель культуры // Он же. История и типология русской культуры. — СПб.: Искусство-СПб, 2002.
- Лотман Ю.М.* К проблеме типологии культур (1963) / Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. — СПб., 2002.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв // Лотман Ю.М., Семиосфера. — СПб.: «Искусство-СПб», 2000. — С. 142—148.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Луман Н.* Дифференциация. — М.: Логос, 2006. (Ориг. изд. 1997).
- Луман Н.* Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004.

- Малиновский Б. Магия, наука, религия. — М.: «Рефл-бук», 1998.
- Малявин В.В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. — М.: Изд-во «Астрель», 2000.
- Малявин В.В. Китайская цивилизация. — М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография» и др., 2003.
- Малявин В.В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. — М.: «Европа», 2005.
- Малявин В.В. Духовный опыт Китая. — М.: Изд-во «Астрель», «АКТ», 2006.
- Малявин В.В. Конфуций. — М.: Молодая гвардия, 2010.
- Малявин В.В. Комментарии // Лао-цзы. Дао дэ цзин. — М.: Феория, 2010.
- Мартыненко Н.П. Иероглиф «Дао» — семиотический анализ. Режим доступа: <http://daolao.ru/Texts/Martynenko/martynenko01.htm>
- Мартынов А.С. Конфуцианство: Классический период. — СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2006.
- Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли странствия мага и интеллектуала. — М.: Алетейа, 2005.
- Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. — М.: РОССПЭН, 2010.
- Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии: Моногр. — М.: Высш. шк., 1998.
- Мунье Э (1935). Персоналистская и общностная революция / Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1999.
- Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad marginem'93. — М., 1994.
- Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. — М.: Наука, издательская фирма «Восточная литература», 1993.
- Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.). — М.: Стилсервис, 2009.
- Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. / В.В. Петров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2007.
- Пиаже Ж. Логика и психология (1952) / Пиаже Ж. Избранные психологические труды. — М., 1994.
- Пчёлкина С.Ю. Апории религиозного сознания «русского буддизма» // Этносоциум и межнациональная культура, 2009. — № 8.
- Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. — М.: Изд-во «Европа», 2007.
- Рассел Б. Исследование значения и истины / Общ. науч. ред. и примеч. Е.Е. Ледникова. — М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 1999.
- Рационализм и иррационализм в античной философии / В.П. Горан, М.В. Вольф, И.В. Берестов, Е.Н. Орлов, Е.Н. Афонасин, П.А. Бутаков; отв.

- ред. В.П. Карпович; Рос. акад. наук, Сиб. отд. Ин-т философии и права. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010.
- Реутин М.Ю.* Иоанн Экхарт — Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. 2010. — № 6.
- Рикёр П.* Герменевтика, этика, политика. — М., 1995.
- Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Вопросы философии. 2003. — № 3. — С. 30—41.
- Скобелев С.Г.* Влияние заболеваемости на динамику численности коренного населения Сибири в XVII—XX вв. // «Сибирская заимка», 2002. — № 3. — Режим доступа: http://www.zaimka.ru/03_2002/skobelev_epidemic/
- Соболева М.Е.* Философия как «критика языка» в Германии. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
- Соболева М.Е.* О возможности диалога между культурами // Вопросы философии. 2009. № 3. — С. 147—157.
- Соболева М.Е.* Истина: свойство, оператор, событие? // Вопросы философии, 2008. № 2, с. 117—124.
- Саврухин А.П.* Понятие Дао и стилистика «Дао дэ цзина» // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. I. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. — С. 106—108.
- Тертицкий К.М.* Китайские синкретические религии в XX веке. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
- Тойнби А. Дж.* Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991.
- Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. — СПб.: Лань, 1998.
- Торчинов Е.А.* Предисловие // Религии Китая. Хрестоматия. — СПб.: Евразия, 2001.
- Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб., «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. (а)
- Торчинов Е.А.* Введение в буддизм: курс лекций. — СПб.: Амфора, 2005(б).
- Торчинов Е.А.* (2005). Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение». — 544 с.
- Торчинов Е.А.* (2007). Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. — СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение». — 608 с.
- Уайт Л.* Символ: начало и основа человеческого поведения / Уайт Л. Избранное: Науки о культуре. — М., 2004.

- Феоктистов В.Ф. Модель личности в традиционной китайской философии: дискуссии в Западной синологии // Восток — Россия — Запад. Исторические и культурологические исследования (К 70-летию акад. В.С. Мясникова). — М.: Памятники исторической мысли, 2001. — С. 413—421.
- Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990.
- Фуко М. Слова и вещи. — М.: Прогресс, 1977.
- Фуко М. Порядок дискурса (1971) / Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996.
- Хабермас Ю. (1986). Философский дискурс о модерне. — М.: Весь мир, 2003.
- Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е изд. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. — М.: Выш. шк., 1991.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993(а).
- Хайдеггер М. (1936) Исток художественного творения / Он же. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В. Михайлова. — М.: Изд-во «Гнозис», 1993(б).
- Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб.: Изд-во «Высшая религиозно-философская школа», 1997.
- Хань Юй. О пути // Конрад Н.Н. Запад и Восток. — М., Главная редакция восточной литературы, 1972. — 496 с.
- Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / Хоружий С.С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000.
- Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.
- Чукин С.Г. В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Диалог культур и становление трансверсальной философии. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010.
- Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. — М.: Айрис-пресс, 2003.
- Штейнер Е.С. Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность? / Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990, с. 164—190.

- Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». — М., 1993.
- Эймс Р.Т. Диалог между конфуцианством и прагматизмом Дж. Дьюи / Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / Ин-т философии. — М.: Восточная лит., 2004. — С. 86—104.
- Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования / Вопросы философии. 2004, № 10—11.
- Юнг К. Психологические типы (1929). — СПб.: Азбука, 2001.
- Ячин С.Е. Понятийное мышление в структуре сознательной деятельности. — Владивосток: Изд-во Дальнев. ун-та, 1989.
- Ячин С.Е., Поповкин А.В., Буланенко М.Е. Метакультурное сообщество: встреча на границах культурных сред // Этносоциум и межнациональная культура. 2010, № 6 (30). С. 232—242.
- Ячин С.Е. Метакультура — место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. (Международный журнал социальных и гуманитарных наук). 2010, т. 12. Вып. 1 (№ 53—54). С. 108—116.
- Ячин С.Е. Состояние метакультуры. — Владивосток: Изд-во «Дальнаука», 2010.
- A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's religions.* Ed. by H. Kung and K.-J. Kuschel. N.Y., 1995.
- Bradshaw D. Aristotle East and West: metaphysics and the division of Christendom.* — New-York: Cambridge University Press, 2004.
- Brown G.-S. Laws of form.* N.Y.: The Julian Press, 1979.
- Chomsky N. Reflections on Language.* New York: Pantheon Books, 1975.
- Chung-ying Cheng. Chinese metaphysics as non-metaphysics: Confucian and daoist insights into the nature of reality / Understanding the Chinese mind: philosophical roots / ed. by R.E. Allinson.* — Hong Kong: Oxford University Press, 1991.
- Derrida J. The End of Man // After Philosophy: End or Transformation.* — Cambridge. 1987.
- Gigon O. Gorgias 'Über das Nichtsein // Hermes.* — 1936. — № 2 (vol. 71).
- Goulding J. Hwa Yol Jung's Daoist Phenomenology // International Journal for Field-Being, Vol. 6, No. 1 (2007)*
- Hall D.L., Ames R.T. Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China.* Le Salle, Ill., 1999.
- Hansen Ch. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophy Interpretation.* N.Y.: Oxford Univ. press, 1992.

- Harbsmeier C.* Marginalia sino-logica / Understanding the Chinese mind: philosophical roots / ed. by R.E. Allinson. — Hong Kong: Oxford University Press, 1991. P.125—166.
- Heisig J.W.* Philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school. — Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001
- Jung Hwa Yol.* The Tao of Transversality as a Global Approach to Truth: A Meta-Commentary on Calvin O. Schrag / Man and World: An International Philosophical Review 28, 1 (1995).
- Jung Hwa Yol.* The Joy of Textualizing Japan: A Metacommentary on Roland Barthes' *Empire of Signs*," in *The Question of Rationality and the Basic Grammar of Intercultural Texts* (Niigata: International University of Japan, 1989), pp.83—112.
- Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. — Heidelberg: Winter, 1959.
- Kuang-ming Wu.* On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutic (Leiden: The Brill Publishing Company, 1997).
- Kuang-ming Wu.* On Metaphoring: A Cultural Hermeneutic (Leiden: The Brill Publishing Company, 2001).
- Lenneberg Eric H.* On Explaining Language / *Science*, New Series, Vol.164, No. 3880. (May 9, 1969), pp. 635—643.
- Liotard J.-F.* The Postmodern Condition (1979). Manchester University Press, 1984.
- Matsumoto D.* Culture and Psychology. People Around the World. Wadsworth, Thomson Learning Inc. 2000 (Рус. пер. Мацумото Д. Человек, культура, психология. Удивительные загадки, исследования и открытия. — СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008.).
- May R.* Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work. — London, New York: Routledge, 1996.
- Needham J.* Science and Civilization in China, vol. 2. — Cambridge, 1956.
- Nisbett Richard E.* (2003) The geography of thought: how Asians and Westerners think differently... and why. N.Y.: Free press, 2003. — 264 p.
- Nishida K.* Last writings: nothingness and the religious worldview. — Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Parkes G.* Rising sun over Black Forest: Heidegger's Japanese connections / May R. Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work. — London, New York: Routledge, 1996.
- Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* / Translated, with a running commentary, by F.M. Cornford. — Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1997.
- Schrag, Calvin O.* Communicative Praxis and the Space of Subjectivity. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

- Schrag, Calvin O.* Convergence amidst difference: philosophical conversations across national boundaries. — State University of New York Press, Albany, 2004.
- Schrag, Calvin O.* The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Schrag, Calvin O.* The Self after Postmodernity. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997.
- Schrag C.O.* Gog as otherwise than being: toward a semantics of the gift. — Evanston, Illinios: Northwestern University Press, 2002.
- Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. — Stuttgart: Teubner, 1961.
- Stubbs M.* Discourse Analysis. — University Of Chicago Press, 1983. — 279 p.
- Sun S.-F.* Chuang-tzŭs theory of truth // Philosophy East and West. — 1953. — № 2 (vol. 3). P.137—146.
- Understanding the Chinese mind: philosophical roots / ed. by R.E. Allinson.* — Hong Kong: Oxford University Press, 1991. — 316 p.
- Vogel C., de.* Rethinking Plato and Platonism. — Leiden: Brill, 1986.
- Vogel C., de.* Problems concerning later Platonism // Mnemosyne. — 1949. — № 4 (2).
- Wardy R.* Aristotle in China: Language, Categories and Translation. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Webb Stephen H.* The Gifting God: A Trinitarian Ethics of Excess. New York: Oxford University Press, 1996.
- Wilkinson R.* Nishida and Western philosophy. — Farnham: Ashgate, 2009.

Научное издание

Ячин Сергей Евгеньевич
Конончук Дмитрий Васильевич
Поповкин Андрей Владимирович
Буланенко Максим Евгеньевич

**Дао и телос
в смысловом измерении культур
восточного и западного типа**

Монография

В авторской редакции
Корректор *В.В. Грекова*
Технический редактор *А.С. Иванов*

Подписано к печати 31.11.2011 г.
Формат 60×84/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18,83. Уч.-изд. л. 15,61.
Тираж 300 экз. Заказ 702.

Отпечатано в типографии
Издательско-полиграфического комплекса ДВФУ
690950, г. Владивосток, ул. Алеутская, 56