

Дао сквозь призму логоса: понятийный европоцентризм

А.А. Крушинский

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Несмотря на пафосные декларации о возможности рациональностей альтернативных западноевропейской, благостные рассуждения о философской многополярности, о множественности способов мышления и т.п., именно так или иначе восходящая к эллинской мысли западноевропейская парадигма рациональности (соответственно, отвечающая ей понятийность) на сегодняшний день по факту продолжает претендовать на статус идеологической нейтральности, трансцендирующей любые межкультурные различия. Вот почему западноевропейская рациональность (соответственно, понятийность) во всем своем многообразии сейчас выступает в качестве рациональности как таковой. Неотменяемость обращения к греческому понятийному аппарату при современном философствовании наиболее откровенно проявляет себя в виде компаративизма, т.е. установки на проведение эксплицитных параллелей между, с одной стороны, исследуемыми неевропейскими интеллектуальными феноменами и их предполагаемыми европейскими аналогами – с другой. Примером методологически осознанного кросс-культурного анализа при тематизировании проблематики рациональности является взгляд на дао сквозь призму логоса. Констатация уникальности греческого логоса отнюдь не равносильна запрету на существование его самобытных аналогов в т.н. «незападных» цивилизациях с древней и самобытной культурой. Допущение наличия своего собственного аналога логоса и, соответственно, своей особой рациональности у различных неевропейских цивилизаций позволяет поставить интереснейший вопрос о плюрализме рациональностей – о существовании в прошлом рациональностей в той или иной степени альтернативных господствующему ныне западноевропейскому эталону рациональности.

Ключевые слова: логос, дао, многополярность, компаративизм, рациональность, моделирование, скрытые заимствования.

Крушинский Андрей Андреевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

zvenigor@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

Для цитирования: Крушинский А.А. (2019) Дао сквозь призму логоса: понятийный европоцентризм // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 33–53. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts

A.A. Krushinskiy

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Original research paper

Abstract

Despite the declarations about the possibility of rationalities that are alternative to Western European, despite the reasoning about philosophical multipolarity, the multiplicity of ways of thinking, etc., nowadays, the Western European paradigm of rationality (and concepts that corresponds to it), which is derived from Hellenic thought, continues to claim the status of ideological neutrality and transcend any intercivilizational differences. The Western European rationality in all its diversity is now acting as rationality as such. The indispensability of the reference to the Greek conceptual apparatus in contemporary philosophizing manifests itself most openly in the form of comparativism. Thus, there is the focus on carrying out explicit parallels between, on the one hand, the studied non-European intellectual phenomena and, on the other hand, their supposed European counterparts. An example of the cross-cultural and methodologically sound research of the problems of rationality is an analysis of the Dao through the prism of the Logos. The statement of the uniqueness of the Greek Logos does not imply the prohibition of the existence of its original counterparts in the so-called “non-Western” civilizations with an ancient and distinctive culture. The assumption of the existence of their own analogues of the Logos and rationality in various non-European civilizations presumes the most interesting question about the pluralism of rationalities – the question about the existence of rationalities in the past that could be considered as an alternative to the now prevailing Western European standard of rationality.

Keywords: logos, dao, multipolarity, comparativism, rationality modeling, hidden borrowing.

Andrey A. Krushinskiy – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

zvenigor@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

For citation: Krushinskiy A.A. (2019) The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 33–53. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Понятийный европоцентризм: в оковах греческого логоса

Как справедливо заметил Деррида, «вся история философии мыслится исходя из своего **греческого** истока. При этом, как известно, речь не идет об историцизме или ориентации на Запад. Просто все понятия, основывающие саму философию, являются по своему происхождению греческими, так что было бы невозможно философствовать или как-то излагать философию помимо них» [Деррида 2007, 129].

Действительно, приходится признать, что и по сию пору эти греческие пути не расторгнуты. Несмотря на пафосные декларации о возможности рациональностей альтернативных западноевропейской, благостные рассуждения о философской **многополярности**, о множественности способов мышления и прочих ласкающих слух политкорректностях, именно так или иначе восходящая к эллинской мысли западноевропейская парадигма рациональности, соответственно, отвечающая ей **понятийность** на сегодняшний день по факту продолжает претендовать на статус идеологической нейтральности, трансцендирующей любые межцивилизационные различия. В данных условиях призыв к равноправному диалогу незападных интеллектуальных традиций и современной западной философии – не просто далекое от реальности благое пожелание, но и стопроцентное методологическое заблуждение, исходящее из ложной пресуппозиции существования полноценных, но региональных философий в нынешнем глобализированном мире. Поэтому не очень корректно говорить о **господстве** западной рациональности: последняя не то чтобы доминирует – она предоставляет единственно универсальный на текущий момент понятийный аппарат, обеспечивает **единое понятийное пространство** и возможность артикуляции любых концептуальных конструктов, являясь неустранимым трансцивилизационным языком их описания. Таковы теоретические основания **глобального** характера современной академической **философии** (и тем более **науки**), коль скоро мы философствуем в рамках **современной** философии.

Исторический факт: толчком к самоидентификации философии незападного мира именно как философии и к ее последующему вхождению в общемировой философский дискурс послужила как

раз-таки глобализация, причем зачастую в крайне отталкивающим колониальном исполнении.

Китайская философия, увиденная глазами японца

В качестве примера обратимся к начальному этапу истории самосознания и самоопределения китайской философии в современном смысле этого слова. Это произошло именно как ответ на западный вызов перед лицом нарастающей европейской интеллектуальной (вслед за миссионерской, торговой и, наконец, военной) экспансии в отношении позднецинского Китая. Начать с того, что, по мнению современных китайских исследователей, появлением сначала идеи (*гуаньнянь* 觀念), а потом и полноценной концепции (*гайнянь* 概念) «китайской философии» (*philosophia sinica*) Китай обязан миссионерам-иезуитам Маттео Риччи (1552–1610) и Филиппу Купле (1623–1693), соответственно (см., например: [Цяо 2014, 43–62]). Иными словами, вхождение китайской интеллектуальной традиции в пространство общемировой философии с самого начала осуществлялось в горизонте общеевропейской понятийной сетки и потому целиком и полностью определялось взглядом извне – грубо говоря, китайская философская мысль была увиденна глазами европейца.

Более того, представленное в подобном ракурсе интеллектуальное наследие традиционного Китая было закреплено примечательно трагичным жестом терминологического самоотчуждения. Дело в том, что уже само обозначение «философии» средствами современного китайского языка («учение о мудрости» – *чжэсэюэ* 哲學) представляет собой позапрошоловековое заимствование из Японии, где данное слово было сконструировано из китайских иероглифов в качестве эквивалента западноевропейского термина «философия» (см., например: [Гао, Лю 1958, 97]). Причем японские поиски спасения в неологизме были продиктованы жгучим стремлением лихорадочно «модернизирующейся» (попросту говоря, вестернизирующейся) страны восходящего солнца демонстративно порвать с конфуцианской традицией – «оторваться от Азии и вступить в Европу» (*то я, жу оу* 脱亚入欧), т.е. исходно замышлялось в качестве сознательной антитезы привычной китайской понятийности. Поэтому принятие уже **китайской** общественной мыслью отчетливо «антикитайского» (хотя и выраженного посредством родной иероглифики) термина недвусмысленно свидетельствовало об умышленном разрыве нового Китая с собственной многоты-

сячетелней философской идентичностью в отчаянной погоне за модернизацией.

Подобное знаковое отречение китайских интеллектуалов от освященных временем форм философской самоидентификации с самого начала задало четко сориентированный на Запад вектор самоосмысления своего богатейшего философского наследия. В самом деле, выбор китайцами изобретенного иностранцами неологизма для обозначения всей совокупности традиционных китайских учений, известных в традиционной китайской историографии под совершенно другими именами (*лисюэ* 理學, *даосюэ* 道學 и т. п.), по справедливому мнению современных китайских авторов, с самого начала predetermined последующее безраздельное засилье объяснительной модели «объяснять китайское посредством западного» (*и си ши чжун* 以西釋中).

Печальным, но вполне закономерным результатом такого осмысления себя в иноцивилизационных понятиях явились сомнения в подлинности соответствия увиденной чужими глазами китайской традиционной мысли своему исходному европейскому образцу – имеется в виду активно дебатированная на протяжении более чем десяти последних лет проблема «легитимности китайской философии *чжунго чжэсюэ хэфа син* 中国哲學合法性» (см., например: [Defoort 2001]). Неизбежно возникает проблема правомерности титулования китайского интеллектуального наследия термином *чжэсюэ* как стандартным эквивалентом слова «philosophy» [Defoort 2006, 625–660]. Если вначале такого рода скепсис был широко распространен преимущественно среди иностранцев – так, если еще в 2001 г. посетивший Китай уже упомянутый мной ранее Ж. Деррида позволял себе заявлять об «отсутствии в Китае философии», то в 2017 г. уже китайский исследователь совершенно спокойно, как что-то само собой разумеющееся, признает отсутствие «концепции философии» в Древнем Китае, одновременно настаивая на наличии там философии в стандартном европейском понимании этого слова (он ссылается на текст *Хунфань* 洪範 в качестве образчика исконно китайского философствования, удовлетворяющего классическим западным критериям философичности) [Чжан 2017, 91–100].

Универсализм как *conditio sine qua non*

Неустранимым условием философствования в современном его понимании являются универсалистские амбиции: ведь пафос философии, достойной своего имени (по крайней мере, со времен

Парменида), – это апелляция к единственности и универсальности Истины в противоположность софистской множественности и относительности мнений. Именно универсальность Истины, преодолевающей все частные различия и партикулярности (историко-культурные, социальные, этнические и т.п.), как бы абсолютизированы они ни были, есть собственно *raison d'être* философствования. Конечно же, это становится самоочевидным в случае логики, сердцевину которой составляет выводимость, логическое следование, отличительной особенностью которого является принудительность, если угодно, императивность. Характеристическая черта логики – ее универсальная убедительность, иначе говоря, общезначимость (*universal validity*) ее выводов. Вот почему бессмысленно и опасно противопоставлять, как это иногда происходит в современном Китае, «китайское *analogical reasoning*» греческой дедуктивной логике – дедукция составляет сердцевину любой логики, поскольку она мыслится как логика: нет дедукции, нет логики. Недаром «дедуктивный вывод» и «логическое следование» – это синонимы. Неприемлемая дилемма: либо никакая не логика, а всего лишь правдоподобное рассуждение, либо противосмысленная «этническая» аподиктичность. Вопиюще абсурдна туземная аподиктичность, когда необходимость логической истинности – имеющей быть истинной во всех возможных мирах – скукоживается до ареала обитания одного единственного этноса.

Методологически осознанный компаративизм

Неотменяемость обращения к греческому понятийному аппарату при современном философствовании, коль скоро это дискурс **разума** (а не мистический дискурс или паранаучные симуляции рациональности), наиболее откровенно проявляет себя в виде компаративизма. То есть установки на проведение эксплицитных параллелей между, с одной стороны, исследуемыми не-европейскими интеллектуальными феноменами и их предполагаемыми европейскими аналогами – с другой. Самопонятно, что очень часто уже постановка проблемы предполагает своего рода криптокомпаративизм. Ведь сама идентификация этих аналогов, представляющая собой своего рода «проекцию» европейских философов на иноцивилизационное культурное пространство, предопределяет как их интерпретацию, так и их оценку с европейских позиций. Примером методологически осознанного и откровенно проведенного кросс-культурного анализа при тематизировании проблематики рациональности является

взгляд на *дао* сквозь призму логоса. Заметим, что единственно приемлемой с методологической точки зрения последовательностью здесь будет принятие европейского радио (т.е. логоса) за отправную точку, ведь инверсия этой очередности чревата грубой логической ошибкой *obscurum per obscurius*. Методологически осознанный понятийный европоцентризм, по моему мнению, вовсе не досадное при всей своей неустранимости ограничение, накладываемое на исследователя, но, напротив, эффективный инструмент в попытках пробиться к исходным и потому основополагающим истокам **обще**-человеческого мышления.

Итак, начнем с **главного слова** европейской философской мысли, а именно с **логоса** (λόγος). Констатация уникальности греческого логоса отнюдь не равносильна запрету на существование его самобытных **аналогов** в т.н. «незападных» цивилизациях с древней и самобытной культурой. **Допущение** наличия своего собственного аналога логоса и, соответственно, своей особой рациональности у различных не-европейских цивилизаций позволяет поставить интереснейший вопрос о **плюрализме** рациональностей, т.е. о существовании в прошлом рациональностей, в той или иной степени **альтернативных** господствующему ныне западноевропейскому эталону рациональности.

По мнению ряда авторитетных авторов, *дао* Лаоцзы представляет собой ближайшую китайскую параллель логосу Гераклита. Действительно, по многим ключевым позициям между ними наблюдается очевидное сходство. С одной стороны, логос – это слово/высказывание/рассуждение, а также мысль/мышление и рациональная структура вселенной вместе с источником этой структурированности (гераклитов «огонь»). Предельно огрубленно этот перечень базовых значений может быть сведен к бинарной оппозиции сказанное («слово») и выражаемое/обозначаемое этим словом («мысль», «закон бытия» и т.д.). С другой стороны, основным значением *дао* является, прежде всего, путь/направление движения, в широком смысле – способ/метод. Кроме того, *дао* – это вселенская закономерность, принцип, резон/разумное основание/рацио, аргумент. Наконец, *дао*, как и логос, имеет смысл «говорения». Как видим, просматривается несомненная близость обоих философских основопонятий. Примечательна их разнонаправленность: хотя и в логосе, и в *дао* присутствует полярность экстралингвистической реальности и высказывающей ее речи, в греческом случае имеет место движение от говорения к выгово-

ренному, в китайском наоборот – от изображаемого к говорению о нем. Логическим рассуждением, сориентированным на изображенное с помощью довербальной иконичности *dao* 道 событие целенаправленного движения «самого по себе» (портретируемого сочленением графем *shōu* 首 голова и *chuò* 辵/辵идти), оказывается дедуктивное умозаключение навстречу еще нерешенному будущему.

Анатомия фальши

Стандартной современной антитезой к заявленной мной **открытой** (в смысле [Есенин-Вольпин 1959, 120]) позиции выступает декларация о возможности якобы «культурно нейтрального» использования предлагаемого западноевропейской мыслью понятийного инструментария для открытия аутентично незападных способов мышления [Liu, Seligman 2011]. Благоразумно дистанцируясь от дискредитировавшей себя установки на **реконструкцию** инокультурных концептов путем их бесхитростного транскрибирования привычными европейскими понятиями, что автоматически ведет к бесцеремонному перетолковыванию на свой лад «реконструируемого» таким образом текста, adeпты культурной нейтральности разработанного в Европе концептуального, в частности логико-математического, аппарата подчас предлагают ослабленную, нарочито «игровую» версию подобного реконструирования мыслительных ходов иноцивилизационного философствования. Особенно рельефно данная тенденция заявляет о себе при логико-математическом **моделировании** содержания инокультурных текстов (см., например: [Liu, Seligman, van Benthem 2011]).

Отсылка к мало чему обязывающему «моделированию» наудачу выхваченных (или же вовсе сочиненных) отдельных функциональных черт «реконструируемых» мыслительных конструктов маркирует здесь подчеркнутое дистанцирование практикующих его математиков-прикладников от мало заботящей их архаичной (а для большинства и чужеземной) экзотики. Игровой характер такого рода математикоподобных развлечений ничуть не скрывается: нет ни малейших позывов на адекватность, интересуется лишь расширение диапазона применимости современных математических или логических (что на сегодняшний день практически одно и то же) техник. Когда самобытные духовные миры не-европейских цивилизаций запросто (чужое – не свое!) превращают в испытательный полигон для тестирования каких-то собственных математических/матема-

тикоподобных технических придумок, ободряющие уверения изобретательных экспериментаторов в своей исходной нацеленности на обнаружение аутентично незападных способов мышления начинают звучать несколько фальшиво.

Несравнимо более креативной (нежели вуалируемый математическим символизмом фиктивный отход от практики прямолинейного перетолкования) формой ухода от честного признания понятийного европоцентризма и принятия в качестве его неизбежного следствия компаративистской методологии является практика скрытых заимствований, ведущая к инфильтрации иноцивилизационных концептов. Лукавую стратегию подобных негласных заимствований образцово иллюстрирует стиль мышления и творчества позднего (с середины 30-х гг. прошлого века) Хайдеггера – признанного чемпиона по революционной оригинальности своих интеллектуально-лингвистических ходов. Характерна инаковость Хайдеггера по отношению к магистральной линии западноевропейской философской традиции. Но поражающая воображение самобытность величайшего, как полагают многие, философа XX столетия покажется менее удивительной, если принять во внимание до сих пор в полной мере неосознанные масштабы заимствований Хайдеггера из классической китайской мысли. Между тем как раз приобретения на этом пути тайного калькирования стали опорными концептами и ведущими иллюстративными образами его послевоенного философствования (см., например: [Parkes1987; May 1996; Ma 2006; Delaune 2015; Guenter 2003]).

В пору говорить уже не столько о хайдеггеровой деструкции западной философской традиции, сколько об инициированном транскультурно мыслившим немецким философом радикальном пересмотре основ западноевропейской понятийной парадигмы в пользу именно **дальневосточного** мировидения (см., например: [May1996, 50]). Между тем неумолчный хор восторженных почитателей отшельника из *Тодтнауберга* упорно культивирует приторный миф о глубоко почвенном мыслителе, романтично черпавшем вдохновение то из сокровенных глубин «родного швабско-алеманского наречия», то из немецкой поэтической классики. Тут особенно – с ревностью неофитов – усердствуют российские популяризаторы творчества великого немецкого мыслителя, достигая изумительных высот велеречивости, подчас в ущерб исторической точности: «философское мышление Хайдеггера и совершалось в со-мышлении, которое занимало большими полосами жизни многие годы – со-мышление

с досократикратиками... с Платоном, Аристотелем, Августином, св. Фомой Аквинским, Кантом, Шеллингом, Ницше. А за пределами академической философии – с Ф. Гельдерлином, Г. Траклем, Р.М. Рильке» [Михайлов 1993, 38]. На проверку же, внушительный список донельзя респектабельных «со-мыслителей» оказывается существенно неполным. Не помешало бы добавить в него хотя бы Лао-цзы (чей трактат Хайдеггер пытался переводить в сотрудничестве с китайским ассистентом), Чжуан-цзы (к притчам которого он неоднократно обращался), да, пожалуй, и ссылка на Конфуция как номинального автора основного массива комментариев к «И-цзин» (ведь отчетливую переключку с идеями и образами последнего у Хайдеггера никак нельзя считать случайной) была бы далеко не лишней.

Китайские истоки хайдеггеровского событийного мышления

Множественно отмечалась, что слово «путь» стало определяющим в хайдеггеровской философской автохарактеристике – девиз, который он велел начертать на своем собрании сочинений, гласит: «Пути, (а) не труды». Не секрет, что при этом понятие «пути» у него напрямую отсылает к *дао*: «Вероятно, в слове “путь”, *дао*, кроется тайна всех тайн мыслящего сказывания, если мы дадим этому имени вернуться в его невысказанное и окажемся в состоянии дать ему вернуться... Все есть путь» («Unterwegs zur Sprache» М. Хайдеггера, цит. по [Пёггелер 2019, 531]). Конечно, подобного рода заигрывание с центральным понятием китайской традиции на первый взгляд выглядит слишком неопределенным для того, чтобы стать предметом сколь-нибудь содержательного анализа. Впрочем, о своеобразии хайдеггеровского «склеивания» плана содержания с планом выражения, т.е. «говорения» и выражаемого этим говорением в случае слова «путь» (*дао*), когда последнее трактуется им как «говорение/путь», см. [May 1996, 37–46].

Во всяком случае, можно зафиксировать акцент на приоритетности динамики в ее принципиальной незавершенности перед статикой и окончательностью как путеводной цели, так и попутных достижений. Попытка выяснения, можно ли сказать, что *дао* явилось ориентиром для «пути мышления» Хайдеггера, сравнительно недавно была предпринята в [Ma 2006].

Но обратимся к несомненному. В отличие от глубокомысленной смутности хайдеггеровской рецепции *дао*, хотя и почерпнутого из «Дао дэ цзин», но, по-видимому, не привязанного к какому-либо

определенному фрагменту этого замечательного памятника древне-китайской мысли, локализация знаменитого образа чаши (Krug), чье повседневное/культовое употребление, выявляющее ее чашечность, позволяет Хайдеггеру на примере чашечности чаши с успехом продемонстрировать вещьность вещи, однозначно идентифицируема. Это одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин». Но сначала напомним соответствующее рассуждение Хайдеггера: «Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве, наполняя чашу вином, мы льем вино в дно и стенки? Мы льем вино самое большое между стенками на дно. Стенки и дно – конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое – это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, вливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота – вот вмещающее в емкости. Пустота – это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость» [Хайдеггер 1993, 318].

Теперь дадим слово Лао-цзы: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице – благодаря тому, что в ней ничего нет (букв. «в [характеризующем] ее отсутствии *y*無») возникает [сама возможность] использования (*юн* 用) колесницы; из глины изготавливается сосуд – благодаря тому, что в нем ничего нет (букв. «в [характеризующем] его отсутствии *y*無») возникает [сама возможность] использования (*юн* 用) сосуда; проделывают двери и окна, чтобы сделать жилище – благодаря тому, что в нем ничего нет (букв. «в [характеризующем] его отсутствии *y*無») возникает [сама возможность] использования (*юн* 用) жилища; вот почему наличие (*ю* 有) [предназначено] для блага (*ли* 利), а отсутствие (*y* 無) – для пользы (*юн* 用)» [Лао-цзы 1988, 6].

Разумеется, ни о каком «совпадении» лаоцзывой апологии отсутствия *y*無 (т.е. его главенства в основополагающей паре наличие-отсутствие *ю*有 – *y*無) и хайдеггеровского позитивного осмысления пустоты (*die Leere*) тут говорить не приходится. На самом деле, это прецедентный случай, когда долго не афишируемая будто бы исключительно европейского (в том числе согласно самоаттестации) философа зависимость от мудрости Древнего Китая была честно признана (так сказать, «под тяжестью улики») мало-мальски серьезными исследователями его творчества: «В докладе “Вещь” приводится пример с чашей – пример даосистский» [Пёггелер 2019, 206]. Далее тот же автор прямо ссылается на одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин».

Удручающим контрастом выглядят пространные рассуждения отечественного религиоведа-ориенталиста, вопреки очевидности пафосно вещающем о якобы «поразительном примере совпадения даосской и хайдеггеровской мысли», о невесть откуда взявшейся «несомненности» будто бы «сугубо типологического, но никак не генетического» характера приведенных им же самим многочисленных параллелей между текстами Хайдеггера и писаниями мудрецов Древнего Китая и глубокомысленно вопрошающего, почему же «до сих пор остается без ответа принципиальный вопрос: в чем причина иногда удивительного созвучия мысли Хайдеггера и классической китайской (прежде всего даосской и синобуддийской) мысли?» [Торчинов 2000]. Неприятное недоумение вызывает патетическая экзальтированность «методологического» обоснования столь удивительной позиции, когда нам с ходу предлагается сознательно проигнорировать уровень и характер знакомства Хайдеггера с восточной философией и культурой и тем самым заранее абстрагироваться от любой фактологической конкретики, говоря попросту, – намеренно закрыть глаза на неоспоримые факты прямых и косвенных заимствований. Целью такого умышленного самозашоривания заявляется достижение «открытости и вневременной онтологической диалогичности», в свою очередь наверняка сулящей нам, ни много ни мало, «новые горизонты метафизического вопрошания сущего о сущем» [Торчинов 2000]. Перед лицом столь грандиозной перспективы, по-видимому, только и остается, что (слегка перефразируя поэта) резюмировать: «Когда строку диктует чувство, оно на сцену шлет раба, и тут кончается наука, и дышат почва и судьба».

Ритуальный бронзовый треножник *Дин* (鼎) как реальный прототип хайдеггеровской Четверицы (*das Geviert*)

С середины 30-х гг. Хайдеггер начинает говорить о мире (позднее переименованном в небо) и земле, а также о боге/священном и людях/вещах. Впоследствии именно их он назовет «четверицей» неба и земли, божеств и смертных. Четверицу принято считать самым необычным и трудным для понимания концептом у Хайдеггера – окутывающая ее поэтическая образность, как водится, витиевата и многозначительно туманна: «Скрещение осуществляется как дающая быть собой зеркальная игра четырех, односложно веряющих себя друг другу. Скрещение осуществляется как мирение мира. Зеркальная игра мира – хранящий хоровод»

[Хайдеггер 1993, 325]. Удачно сравнение подобных энигматичных «поэз» с таинственными татуировками на теле одного из гарпунеров «Моби Дика» Мелвилла. Этому родившемуся на одном из тихоокеанских островов могучему дикарю некогда начертали на теле всю «космогоническую теорию» его племени «вместе с мистическим трактатом об искусстве познания истины», благодаря чему гарпунер стал ходячей чудесной книгой, «тайны которой даже сам он не умел разгадать, хотя его собственное живое сердце билось прямо о них» [Сафрански 2002, 567].

В хайдеггероведческой литературе апологетического толка (например, в воспоминаниях его учеников) истоки сего причудливого концепта принято возводить к поэзии Гельдерлина, чьи гимны будто бы навевали Хайдеггеру ключевой образ противостояния («спора») мира и земли, ставший, по Г.Г. Гадамеру настоящей «философской сенсацией». Примечателен следующий гадамеровский панегирик «поразительно новому понятийному аппарату», явленному на свет неожиданным поворотом хайдеггеровской мысли: «...Неожиданность заключалась в том, что (ранее введенному Хайдеггером в философский обиход понятию «мир». – А. К.) этому понятию мира была найдена противоположность – понятие *земли*. Ведь если понятие мира как того целого, в горизонте которого истолковывает себя человек, можно прояснить исходя из самопонимания человеческого вот-бытия и возвести его до наглядного созерцания, то понятие земли звучало, словно некий мифический или гностический первобытный звук, который, казалось, в лучшем случае мог бы быть уместен лишь в мире поэзии... Как известно, то была поэзия Гельдерлина... из нее он перенес понятие земли в свое собственное философствование» [Гадамер 2007, 113–114].

Однако у тех исследователей творчества Хайдеггера, которые в отличие от энтузиастов, тем более, преданных учеников, не утратили критическую дистанцию по отношению к предмету своего исследования, уже давно возникали обоснованные сомнения в достоверности этой трогательно романтической версии. Дело в том, что по праву расцененная Гадамером как концептуальный прорыв идея хайдеггеровой попытки уравновесить свое герменевтическое (квази)понятие «мир» (*die Welt*) уже явной мифологемой «земля» (*die Erde*) сводится к почти дословному воспроизведению важнейших характеристик гексаграммы № 2 «Исполнение» (*Кунь* 坤 ☷). Центральным значением *Кунь* является образ земли/почвы, базовое свойство которой – «сберегать/хранить». Подчер-

кнем критичную для смысловой целостности *Кунь* соотнесенность с парной для нее гексаграммой № 1 «Творчество» (*Цянь* 乾 ☰), ассоциируемой с зиждительно-высветляющей ролью неба (ср.: [Parkes 1987, 135–136]). Как вероятный источник заимствования указывается знаменитый перевод «И-цзин» («Канона Перемен») Рихардом Вильгельмом («I Ging: Das Buch der Wandlungen»), впервые опубликованный еще в 1923 [Parkes 1987, 135].

Выявление китайского происхождения двух других (помимо мира/неба и земли) составляющих концепта *Geviert* в их взаимоувязке с небесно-земной парой лишь подтверждает предположение о знакомстве немецкого философа с упомянутым переводом «И-цзин». Так, при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что Четверица неба/мира и земли, божеств и смертных на самом деле производна от лаоцзыва образа сосуда, рассматриваемого в перспективе прообразующего его жертвенного треножника *Дин* 鼎, в свою очередь отсылающего к гексаграмме № 50 *Дин* 鼎, фундамирующей одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин», по крайней мере, его центральный фрагмент, как раз и повествующий о сосуде (см., например: [У 1987, 368–370]).



Настоящий гимн естественной взаимосвязи божества, человека, земли и мира, органично сводимых вместе образом жертвенного треножника *Дин*, мы находим все у того же упомянутого выше миссионера-синолога Р. Вильгельма. Рассуждая в связи с гексаграммным афоризмом «изначальное счастье; свершение» (речь идет о гексаграмме *Дин* – первообразе лаоцзыва сосуда) о грандиозном культурном значении сакрального жертвенника для китайской цивилизации, он пишет: «Здесь мы видим цивилизацию, достигшую своей кульминации в религии. *Дин* используется в жертвоприношениях **Богу** (выделено мной. – А. К.). Высочайшие **земные** (выделено мной. – А. К.) блага должны быть пожертвованы **божественному** (выделено мной. – А. К.). Но подлинно божественное не проявляет себя отдельно от **человека** (выделено мной. – А. К.). Высшее откровение Бога открывается пророками и святыми. Благоговение перед ними есть истинное благоговение перед Богом. Открываемая посредством их воля Божья должна приниматься со смирением; это приносит внутреннее озарение и истинное понимание **мира** (выделено мной. – А. К.)» [I Ching 1974, 194].

Как видим, ритуальный жертвенник в качестве средоточия культового действия «весомо, грубо, зримо» воплощает собой нерасторжимое единство четырех измерений, по мнению отечественного исследователя творчества Хайдеггера, принципиально не приводимых к некоей общей рубрике (ни «четыре понятия», ни «четыре ипостаси») средствами конвенциональной понятийности [Фалев 2008, 157]. Упрямый факт: у Гельдерлина, якобы сподвигнувшего Хайдеггера на изобретение Четверицы, четыре ее составляющих (т.е. отвечающие им четыре слова) никогда не появляются вместе ни в одном из его известных пассажей [Харман 2015, 87]. Зато они сполна присутствуют в том комплексе образов, центрируемых обликом жертвенного треножника *Дин*, который разворачивает перед своими читателями классик западной синологии в приведенном мной выше фрагменте.

Нельзя не отдать должное проницательности Хайдеггера, удивительным образом нащупавшего нерв китайской «логики *дао*». Выхваченная им четверичная, а по существу, пятиричная структура, т.е. четверица, дополненная центром (см.: [Хайдеггер 2006, 100–101; Пушкарская 2016, 1438–1439]), проиллюстрированная парадигмальным образом сосуда, представляет собой важнейший инструмент китайской логико-методологического мысли древности.

Достаточно вспомнить канонический способ введения объектов посредством четверичной структуры. Наиболее известным примером является классическое видение Царя (*ван* 王), представляемого **вертикальной** чертой иероглифа *ван*, как того единственного из людей, кто, пронизав собой Небо, Землю и Человека (изображаемых тремя **горизонтальными** чертами 三 обсуждаемой пиктограммы), сводит их в единое целое (см. подробнее: [Крушинский 2013, 47]). Таким образом, концептуализацией имени *Ван*/Царь становится отсылка к непосредственно изображаемому графемой 王 грандиозному свершению *вана* (вертикальная ось, центрирующая графему 王), состоящему в том, что благодаря его усилиям исходная разрозненность трех параллельных горизонталей (знаменующих три измерения сущего) раз и навсегда сменяется их нерасторжимой связностью.

Das Geviert как кульминация хайдеггеровского отхода от аристотелевской категориальности

Лишь намеченная мной «ретерриториализация» ряда ключевых концептов позднего Хайдеггера, цементируемых образом

четверицы, является дополнительным свидетельством его недвусмысленного отхода от аристотелевской категориальности (начавшегося еще в «Бытии и времени» с принципиального противопоставления экзистенциалов традиционным категориям наличного) и отчетливом дрейфе в сторону дальневосточного стиля мышления, покоящегося на гексаграммной категориальности. Одну из таких категорий как раз и являет собой гексаграмма «Жертвенник» Дин.

По существу, благодаря едва ли осознаваемой им самой опоре на китайскую гексаграммную категориальность, Хайдеггеру удалось прорваться за пределы европейской понятийности. Однако ценой этого преодоления оков западноевропейской категориальной парадигмы стал отказ от привычного языка греческой метафизики (и ее позднейших средневековых модификаций и нововременных дополнений), приведший к катастрофическому эрозированию понятийной определенности хайдеггеровского философствования. «Герменевтическая понятийность» в его поздних работах все больше и больше превращается в поэтизирующее оперирование полисемантическими словами (путь, пустота, простор-ширь, покой, чаша, вещь и т.п.). Поскольку последние в числе прочего свободны и от власти аристотелевской родовидовой схематики, управляющей традиционной европейской понятийностью, то возникает законный вопрос: «Не покидает ли Хайдеггер философию и, прежде всего, сферу научного, когда разрабатывает этот упомянутый нами новый образ-способ говорения...?» [Пёггелер 2019, 556].

Изъятие китайских концептов из их родной текстовой почвы стало в некотором смысле фатальным для сохранения аутентичности втихомолку импортируемых инокультурных философем, понятий и отвечающей им образности. Вне определяющей и структурирующей их исконно китайской категориальной детерминации они закономерно деградируют у Хайдеггера в принципиально нерационализируемые образы, поэтические метафоры, в лучшем случае – квазипонятия. «Хайдеггер притязает на язык, для которого в первую очередь важны не однозначные понятия и их безупречно-логическое связывание, а прежде всего слова-образы, значение которых имеет множество измерений и неисчерпаемо» [Пёггелер 2019, 557].

Действительно, во что превратился в отсутствие своей категориальной основы (гексаграммы «Жертвенник») вдохновлявший

Хайдеггера лаоцзыв образ сосуда? «В подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней – темная дрема земли, принимающей в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует бракосочетание неба и земли... В подношении полной чаши пребывает односложность четырех» и т.д. и т.п. [Хайдеггер 1993, 320–321]. Философская содержательность подобного высокохудожественного плетения словес чем-то сродни плодотворности неустанных «трудов» за пустыми ткацкими станками андерсоновских лжеткачей из «Нового платья короля». Как известно, все, что им в итоге удалось предъявить, свелось к скандальной демонстрации несуществующего «нового платья» (невидимого будто бы лишь глупцам и людям, занимающим не свое место).

Вымученной манерности хайдеггеровского выпрессанного нарратива (поэтической **описательности** всевозможных «бракосочетаний», «игры зеркал» и прочих песен и плясок) противостоит минималистски скупая, но до осязательности наглядная первобытная архаика гексаграммной **диаграмматичности**. Согласно стандартному комментарию, начальная (т.е. нижняя) прерванная черта гексаграммы *Дин*  изображает собой переднюю пару ножек жертвенного треножника, вторая, третья и четвертые непрерывные черты – его корпус, пятая прерванная черта – ушки треножника. «Пустотность» прерванной черты призвана отобразить сквозное отверстие на этих ушках, позволяющее продевать сквозь них специальный шест для транспортировки ритуальных сосудов данного вида. Наконец, верхняя непрерывная черта трактуется как изображение именно такого шеста. Коллизия между ним (верхняя черта) и засоренностью сквозного отверстия ушек (третья черта, коррелирующая с верхней) состоит в утрате **пустотности**, блокирующей их нормальное функционирование и прообразует тезис Лао-цзы об отсутствии (небытии) как необходимой предпосылки пользы от наличного (сущего).

Заключение

Я убежден в отсутствии на сегодняшний момент философской **многополярности**. Де-факто западноевропейская рациональность (соответственно, понятийность – за вычетом неоднозначных инноваций Хайдеггера и его последователей) в настоящее время выступает в качестве рациональности как таковой. Таким образом, неоспоримая **уникальность** историко-географически региональ-

ного и потому **локального** Логоса сочетается с его фактической **универсальностью**. Можно сказать, что произошла универсализация исходно греческой сингулярности, когда последняя выступила в роли исторически сложившегося партикулярного облика универсализма. Тем не менее, наряду с констатацией несуществования философской многополярности, следует признать наличие философской **географии**, выявляемой и артикулируемой именно средствами греческого логоса, т.е. современной западно-европейской понятийности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гадамер 2007 – *Гадамер Г.Г.* Истина художественного творения // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007.

Гао, Лю 1958 – *Гао Минкай, Лю Чжэнтань*. Сяньдай ханьюй вайлайцы яньцзю [Исследование заимствованных слов современного китайского языка]. – Пекин.: Вэньцзы гайгэ чубаньшэ, 1958.

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Насилие и метафизика (Очерк мысли Эммануэля Левинаса) // *Деррида Ж.* Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007.

Есенин-Вольпин 1959 – *Есенин-Вольпин А.С.* Анализ потенциальной осуществимости // Логические исследования: Сб. статей. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 218–262.

Крушинский 2013 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

Лао-цзы 1988 – *Лао-цзы*. Даодэцзин // Чжуцзы цзичэн [Собрание произведений всех мудрецов]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 3.

Михайлов 1993 – *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993.

Пёггелер 2019 – *Пёггелер О.* Новые пути с Хайдеггером. – СПб.: Владимир Даль, 2019.

Пушкарская 2016 – *Пушкарская Н.В.* К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // *Философия и культура*. 2016. № 10. С. 1430–1441. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.10.10407

Сафрански 2002 – *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002.

Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // *Религия и традиционная культура: Сборник научных трудов*. – СПб., 2000. С. 74–90.

У 2011 – *У Цювэнь*. Ицзин юй Даодэцзин [И-цзин и Дао дэ цзин]. – Юнкан, Тайвань: Или вэньхуа, 2011. Т. 1.

Фалев 2008 – *Фалев Е.В.* Герменевтика Хайдеггера. – СПб.: Алетейя. 2008.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вещь // *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. С. 316–326.

Хайдеггер 2006 – *Хайдеггер М.* О линии // Судьба нигилизма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Харман 2015 – *Харман Г.* Четвероякий объект (Метафизика вещей после Хайдеггера). – Пермь: Гиле Пресс, 2015.

Цяо 2014 – *Цяо Цинцзюй.* Чжунго чжэсюэ яньцзю фаньсы: чаюэ «и си ши чжун» [Ретроспективные размышления об изучении китайской философии: преодолеть (объяснительную модель) «объяснять китайское посредством западного»] // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 2014. № 11. С. 43–62.

Чжан 2017 – *Чжан Жулунь.* Чжунго чжэсюэ юй дандай шицзе [Китайская философия и современный мир] // Чжэсюэ яньцзю. 2017. № 1. С. 91–100.

Gunter 2003 – *Gunter W.* Heidegger and Laozi: *Wu* (Nothing) – on Chapter 11 of the *Daodejing* // *Journal of Chinese Philosophy*. 2003. Vol. 30. No. 1. P. 39–59.

Defoort 2001 – *Defoort C.* Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of Implicit Debate // *Philosophy: East and West*. 2001. Vol. 51. No. 3. P. 393–413.

Defoort 2006 – *Defoort C.* Is “Chinese Philosophy” a Proper Name? A Response to Rein Raud // *Philosophy: East and West*. 2006. Vol. 56. No. 4. P. 625–660.

Delaune 2015 – *Delaune T.* The Tao of Heidegger (Presented at the Western Political Science Association 2015 Annual Meeting “Chinese Thought in Comparative Political Perspective Panel”). Las Vegas. April 3, 2015. – URL: <http://www.wpsanet.org/papers/docs/The%20Tao%20of%20Heidegger.pdf>

I Ching 1950 – *The I Ching, or the Book of Changes*: Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes. – New York: Princeton University Press, 1950.

Liu, Seligman 2011 – *Liu F., Seligman J.* Chinese Logic and Chinese Philosophy: Reconstruction or Integration? // *The Newsletter*. No. 58. Autumn/Winter 2011. – URL: https://www.academia.edu/1299947/Chinese_logic_and_Chinese_philosophy_reconstruction_or_integration_2011

Liu, Seligman, van Benthem 2011 – *Liu F., Seligman J., van Benthem J.* Models of Reasoning in Ancient // *Studies in Logic*. 2011. Vol. 4. No. 3. P. 57–81.

Ma 2006 – *Ma L.* Deciphering Heidegger’s Connection with the *Daodejing* // *Asian Philosophy*. 2006. Vol. 16. No. 3. P. 149–171.

May 1996 – *May R.* Heidegger’s Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work. – London: Routledge, 1996.

Parkes 1987 – *Parkes G. Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang* // Heidegger and Asian Thought / ed. by G. Parkes. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 105–144.

REFERENCES

Gadamer H.G. (1950) *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Russian translation in: *Heidegger's Paths: Studies of Late Creativity*. Minsk: Propylaea, 2007).

Gao Minkai & Liu Zhengtan (1958). *Xiandai Hanyu Wailaitu Yanjiu* [Study borrowing the words of modern Chinese]. Beijing: Wenzhi Gaige Chubanshe (in Chinese).

Gunter W. (2003) Heidegger and Laozi: *Wu* (Nothing) – on Chapter 11 of the *Daodejing*. *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 30, no. 1, pp. 39–59.

Defoort C. (2001) Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of Implicit Debate. *Philosophy: East and West*. Vol. 51, no. 3, pp. 393–413.

Defoort C. (2006) Is “Chinese Philosophy” a Proper Name? A Response to Rein Raud. *Philosophy: East and West*. Vol. 56, no. 4, pp. 625–660.

Delaune T. (2015, April 3) *The Tao of Heidegger* (Presented at the Western Political Science Association 2015 Annual Meeting “Chinese Thought in Comparative Political Perspective Panel”). Las Vegas. Retrieved from <http://www.wpsanet.org/papers/docs/The%20Tao%20of%20Heidegger.pdf>

Derrida J. (1967) *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (Russian translation in: *Writing and Difference*. Moscow: Akademicheskiiy proyekt, 2007).

Falev E.V. (2008) *Heidegger's Hermeneutics*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Heidegger M. (1993) *The Thing*. In: Heidegger M. *Time and Being*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Heidegger M. (2006) On the Line. In: *The fate of Nihilism*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Press (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2013) *The Logic of Ancient China*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Lao Tzu (1988). *Daodejing*. In: *Zhuzi Jicheng* [Collection of Works of All Wise Men] (vol. 3). Beijing: Zhonghua shuju (in Chinese).

Liu F. & Seligman J. (2011) Chinese Logic and Chinese Philosophy: Reconstruction or Integration? *The Newsletter*. No. 58. Retrieved from https://www.academia.edu/1299947/Chinese_logic_and_Chinese_philosophy_reconstruction_or_integration_2011

Liu F., Seligman J., & van Benthem J. (2011) Models of Reasoning in Ancient. *Logic*. Vol. 4, no. 3, pp. 57–81.

Ma L. (2006) Deciphering Heidegger's Connection with *Daodejing*. *Asian Philosophy*. Vol. 16, no. 3, pp. 149–171.

May R. (1996) *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*. London: Routledge.

Mikhaylov A.V. (1993) Instead of Introduction. In: Heidegger M. *Works and Thoughts of Different Years*. Moscow: Gnosis. (in Russian).

Parkes G. (1987) Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang. In: Parkes G. (Ed.) *Heidegger and Asian Thought* (pp. 105–144). Honolulu: University of Hawaii Press.

Pöggeler O. (1992) *Neue Wege mit Heidegger* (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2019).

Pushkarskaya N.V. (2016) On the Problem of Early Categorical Thinking in Ancient China. *Philosophy and Culture*. 2016. No. 10, pp. 1430–1441. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.10.10407 (in Russian).

Safranski R. (1994) *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Russian translation: Moscow: Molodaya gvardiya, 2002).

The I Ching, or the Book of Changes: Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes (1950). New York: Princeton University Press.

Torchinov E.A. (2000) Carefree Wandering in the World of the Secret and Mysterious: Martin Heidegger and Taoism. In: *Religion and Traditional Culture. Collected Scientific Papers* (pp. 74–90). Saint Petersburg (in Russian).

Qiao Qingju (2014). Zhexue yanjiu fansi: chaoyue “and yi shi zhong” [Retrospective reflections on the study of Chinese philosophy: to overcome (an explanatory model) “to explain the Chinese through the western”]. *Zhongguo shehui kesue*. 2014. No. 11, pp. 43–62 (in Chinese).

Wu Qiuwen (2011). *Yi Jing Yu Daodejing* [Yi Jing and Daodejing] (vol. 1). Yongkang, Taiwan: Ili Wenhua (in Chinese).

Yesenin-Volpin A.S. (1959) Analysis of Potential Feasibility. In: *Logical Studies* (collected articles) (pp. 218–262). Moscow: Academy of Sciences of the USSR Press (in Russian).

Zhang Zhulun (2017). Zhongguo zhexue yu dandai shijie [Chinese philosophy and the modern world]. *Zhexue yanjiu*. 2017. No. 1, pp. 91–100 (in Chinese).