**Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм**

Японец: Конечно. Поэтому лекцию "Что такое метафизика?" мы в Японии поняли сразу, как только она дошла до нас через перевод, на который отважился японский студент, который тогда у Вас учился. Еще и сейчас мы удивляемся, как европейцы могли впасть в нигилистическое истолкование разбиравшегося в той лекции Ничто. Для нас пустота - высшее имя для того, что Вы скорее всего назвали бы словом "бытие"...

М. Хайдеггер. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим

Обращаясь к Востоку, европейская мысль как бы смотрелась в некое инокультурное зеркало, видя в нем отражение своих собственных проблем и интересов. В течение столетий Европа не столько стремилась понять Восток в его своеобразии и принять его в его таковости, сколько желала обнаружить в нем подтверждение своим собственных открытий, дерзаний и устремлений. В 17 веке европейский рационализм, зачарованный перспективой математизации метафизики и превращения ее в точное знание, обратил внимание на китайскую нумерологию и комбинаторику. Так, Лейбниц не только нашел в китайском "Каноне Перемен" (И цзин) истоки своего дифференциального исчисления с его двоичной системой, но и истоки истинной естественной теологии, которой, как он считал, китайцы имеют такое же право обучать европейцев, как последние - обучать первых христианской богооткровенной теологии.

Несколько позднее французские просветители, прежде всего, Вольтер, познакомились с трудами миссионеров иезуитов и увидели в китайской империи образец просвещенной монархии, в которой господствует принцип выдвижения людей по их талантам согласно мудрой системе экзаменов, деистическая естественная религия с культом Высшего Разумного Существа - Неба.

В первой половине 19 века А. Шопенгауэр обратился к религиозно-философской мысли Индии, увидев в веданте и буддизме не только один из источников своей философии, но и некое наиболее совершенное выражение вечной мудрости. Свой онтологический пессимизм и учение об освобождении как резиньяции воли Шопенгауэр подкреплял наряду с кантовским априоризмом четырьмя благородными истинами буддизма, ведантической майявадой и общеиндийскими доктринами сансары и кармы.

Шопенгауэровское обращение к Востоку сыграло огромную роль в начале процесса (не завершившегося, впрочем, до сих пор) преодолению философского и историко-философского европоцентризма. Именно после него восточная, прежде всего, индийская, мысль перестает рассматриваться исключительно как некая "недофилософия" или "предфилософия" и начинается признание ее не только историко-философская, но и собственно философская, в том числе, и эвристическая ценность. С другой стороны, шопенгауровские экскурсы в область восточной мысли стимулировало и само востоковедение, постепенно переходившего от чисто филологической проблематики, к культурологической и историко-философской. Так, именно увлечение Шопенгауэром подвигло П. Дейссена не только создать Шопенгауэровского Общества, но и стать индологом, одним из ведущих санскритологов мира, посвятившим всю свою жизнь изучению "культовых" текстов своего философского кумира - Упанишад и других работ школы веданта. При этом, философские взгляды Дейссена непосредственно отражались и в его научных работах - достаточно вспомнить его небольшую книгу "Платон и веданта в свете кантовской философии". Интересно также, что Дейссен был школьным товарищем Ф. Ницше, и дружба с будущим санскритологом, возможно, повлияла на воззрения Ницше, в том числе и на его достаточно положительное отношение не только к восточной мысли, но и культуре Востока вообще. С другой же стороны, как известно, Ницше как мыслитель формировался под мощным воздействием философии Шопенгауэра, из которой он исходил и от которой он отталкивался, оставаясь, тем не менее, в рамках ее экзистенциальной парадигмы.

Философский стиль Ницше сыграл очень важную роль в характере восприятия восточной мысли в 20 веке. Если Шопенгауэр во многом еще оставался связанным с традициями классической новоевропейской философии и стремился интерпретировать индийскую мысль в духе кантовского априоризма и трансцендентального идеализма, то Ницше со своей антиметафизической метафизикой принципиально отбрасывает подобный подход, что в принципе открывало возможность к более адекватному истолкованию восточного философского текста вне попыток искусственного вмещения его в прокрустово ложе парадигм европейской метафизической традиции. Короче говоря, если Шопенгауэр метафизичен и гносеологичен в классическом новоевропейском смысле (хотя вся эта теоретическая "кантианская" сторона учения Шопенгауэра явно подчинена экзистенциальным задачам его философии жизни), то Ницше уже принципиально и однозначно экзистенциален; весь кантианский декор шопенгауэровской "науки освобождения" отброшен. Для Ницше переживание реальности и действование-в-реальности уже вполне самоценно, не нуждаясь ни в какой санкции чистого разума в кантовском смысле. И в этом отношении Ницше - безусловный предшественник не только хайдеггеровского Dasein, но хайдеггеровского восприятия Востока. Выражаясь языком позднего Шеллинга, Восток из Das Was онтического подхода немецкого классического идеализма превращается в Das Das экзистенциально-онтологического переживания. Здесь же рождается и возможность не просто однозначных и линейных инокультурных заимствований, но и разнонаправленного полифонического диалога, равно как и многоуровневой калейдоскопической в своем многообразии переклички между различными интеллектуальными традициями Востока и Запада а также, в конечном итоге, к снятию принципиальной оппозиции Восток-Запад вообще, примером чему могут служить и некоторые тексты постмодерна.

Интересно, что аналогичные процессы протекают и зарождающемся историко-философском востоковедении, причем они оказываются напрямую связанными с преодолением тонких форм европоцентризма. И здесь весьма показателен пример классической российской буддологии (петербургская / ленинградская школа). Так, Ф.И. Щербатской и его ученики последовательно использовали неокантианскую парадигму для описания буддийской философии (прежде всего, поздней йогачары). Такой подход при всей его понятности (доминирование именно данной парадигмы в русской академической философии начала 20 века) и определенной обоснованности (ярко выраженный эпистемологизм поздней йогачары) тем не менее не только способствовал сохранению и воспроизведению тонкого европоцентризма (ибо он имплицитно предполагал веру как в универсальность именно европейского философского языка, так и в способность последнего адекватно описывать феномены инокультурной мысли), но и приводил подчас к откровенным недоразумениям: так перевод Щербатским термина свалакшана (дословно - свое-признак; собственный признак, собственное свойство) как "вещь в себе" скорее мешает, нежели помогает пониманию этого технического термина йогачаринского умозрения.

Постепенно востоковедение отходит от такой однозначной привязки философского истолкования восточного текста к определенной западной философской парадигме, чему правда предшествовали опыты по использованию различных парадигм, в том числе и феноменологической (труды Г. Гюнтера), однако, в конечном итоге современная историко-философская герменевтика, на формирование принципов и процедур которой поздний Хайдеггер оказал несомненное и мощное влияние, стала скорее поощрять определенную вольность философского языка, обращающегося сразу к нескольким, порой диахронным, философским парадигмам, равно как и свободное конструирование неологизмов, внутренняя форма которых в большей степени способствует передаче специфики терминологии инокультурного текста, нежели устоявшийся однозначный (принципиально чуждый полисемии) термин классической новоевропейской философской традиции. Этому процессу способствует и окончательное утверждение в западной культуре конца 20 века признание принципа плюрализма культур в их несводимости и уникальности, принципа, исключающего любой (в том числе, и герменевтический межкультурный редукционизм).

И именно в контексте очерченных выше проблем здесь будет предпринята попытка рассмотреть сложнейшую проблему философской встречи восточной и современной западной мысли на примере философии Хайдеггера и даосской мысли, прежде всего, школы сюань-сюэ ("учение о Сокровенном", мистология).

К проблеме "Хайдеггер и Восток" возможны различные проблемы. Можно обратиться непосредственно к биографии и философскому творчеству крупнейшего германского философа 20 века для выяснения уровня и характера его знакомства с восточной философией и культурой. В отличие от того же Шопенгауэра, тексты Хайдеггера отнюдь не изобилуют ссылками на восточных мыслителей. И тем не менее, отрицать его интерес к Востоку, разумеется, не приходится. Так, мы знаем, что еще на рубеже 20-х - 30-х годов философ читал Дао-Дэ цзин и Чжуан-цзы, и идеи этих классических даосских текстов вызвали его живейший интерес. Позднее Хайдеггер, уже признанный мэтр и Alten Herr, ссылался на работы Дайсэцу Тэйтаро Судзуки, посвященные буддизму школы Дзэн, утверждая, что в своих текстах он хотел выразить то же самое, о чем говорит "этот японец".

Но возможен и иной подход, заключающийся в поиске некоей внутренней переклички между мыслью Хайдеггера и идеями философов Востока вне вопроса о том, был ли знаком с этими идеями сам Хайдеггер или же нет (он, естественно, предполагает движение не от Хайдеггера к Востоку, а наоборот - от восточной мысли к хайдеггеровским философемам). Такой подход обладает несомненной ценностью, поскольку он позволяет рассматривать оба направления мысли в их открытости и вневременной онтологической диалогичности. При удачном применении такого герменевтического подхода, восточная мысль и тексты Хайдеггера становятся как бы взаимоистолковывающими, обогащаясь друг другом и открывая новые горизонты метафизического вопрошания сущего о сущем.

Любому человеку, мало-мальски знакомому с текстами Хайдеггера и с его пониманием Dasein ("здесь-теперь-бытие"), а также с культурами Востока, сразу же приходят на ум и буддийская кшаникавада (доктрина мгновенности) и японское моно-но аварэ, "печальное очарование сущего", умонастроение, возросшее на почве буддийского "все непостоянно" (сарва анитьям), пропущенного через призму китайского учения о всеобщности перемен (и), образующих великий поток сущего, которым правит имманентное Дао, Великий Путь. Моно-но аварэ - это некое мироощущение, погружение в блаженное, и вместе с тем, окрашенное ностальгической грустью, созерцание постоянного изменения сущего, реально присутствующего в своей неповторимой и открытой подлинности, "таковости" (санскр. татхата; кит. жу, японск. нё) лишь в данном неделимом и единственно реальном мгновении, том самом миге между фиктивным прошлым и фиктивным будущем, которое и есть жизнь:

"Лишь сущее, которое по сути своей в своем бытии настает так, что, свободное для своей смерти, о нее разбиваясь, оно может тать отбросить себя назад к своему фактичному в о т, т.е. лишь сущее, которое как настоящее есть равноисходно бывшее, способно, передавая само себе наследуемую возможность, принять свою брошенность и быть мгновенно - очным для " своего времени" . Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т.е. собственную историчность" .

Моно-но аварэ есть лишь один изолированный пример созвучия хайдеггеровской мысли и восточного умозрения, достаточно яркий и вместе с тем достаточно изолированный. Гораздо интереснее сопоставление хайдеггеровского вопрошания о сущим с некоторым целым восточной мысли. И здесь как раз следует обратиться непосредственно к заявленной теме - сопоставлению философии Хайдеггера (прежде всего, раннего Хайдеггера) и даосской философии.

Но вначале представляется правомерным и желательным дать абрис истории знакомства немецкого мыслителя с даосскими текстам.

По-видимому, впервые интерес Хайдеггера к даосской мысли проявился еще в конце 20-х годов, о чем свидетельствует приведенный выше эпизод с чтением фрагмента из "Чжуан-цзы" после чтения бременской лекции "О сущности истины" (1930 г.). Не исключено, что этот интерес был сопряжен с тем вниманием, которое Хайдеггер уделял средневековому мистицизму (прежде всего, Мейстеру Экхарту) в связи с проблемой открытости Бытию, выраженной в их мистическом опыте и их текстах. Во всяком случае, можно быть уверенным в том, что к 1930 г. Хайдеггер был знаком с "Чжуан-цзы" (благодаря переложению Бубера).

Исключительно важной вехой в знакомстве Хайдеггера с даосской мыслью стала его встреча с китайским ученым Павлом Сяо Шии (Paul Hsiao Shih-yi), состоявшаяся 1942 г., когда тот начал посещать семинары Хайдеггера в университете Сакро Куоре (Милан, Италия). Тогда же Сяо Шии передал Хайдеггеру свой перевод "Дао-Дэ цзина" на итальянский язык, опубликованный по рекомендации Б. Кроче. После этого Хайдеггер предлагает Сяо работать с ним над переводом канона Лао-цзы на немецкий язык. Но этот проект был реализован только в 1946 г., когда Хайдеггер и Сяо регулярно встречались во Фрайбурге. К сожалению, эта работа не была завершена, и Хайдеггер проработал вместе с Сяо только восемь глав текста из 81-й.

Поздний период (50-е - 70-е годы). Относительно этого времени, насколько известно, интерес Хайдеггера к даосизму специально не отмечается. Однако его внимание к буддизму школы Дзэн и достаточно интенсивное общение с японскими студентами и специалистами (хотя их начало должно быть отнесено еще к 1938 г., когда Хайдеггер встречается с Кэйдзи Ниситани, представителем "киотоской школы" японской философии и беседует с ним о книге Д.Т. Судзуки "Очерки Дзэн-буддизма") позволяет говорить об углублении интересов философа к восточной мысли. И существенно, что многие герменевтические идеи позднего Хайдеггера сыграли важную роль в разработке принципов феноменологической герменевтике в современном востоковедении.

Внимание к соотношению Хайдеггера и восточной мысли насчитывает уже не одно десятилетие. Так, еще в 1969 г., при жизни философа, в Гавайском университете прошел международный симпозиум "Хайдеггер и восточная мысль" (посвящалась восьмидесятилетию Хайдеггера). В обращении к ее участникам Хайдеггер писал: "Снова и снова мне представляется делом исключительной важности вступление в диалог с мыслителями, представляющими восточный мир".

С тех пор вышло много публикаций, посвященных проблеме "Хайдеггер и Восток". Среди них особое место, конечно, занимает сборник "Хайдеггер и азиатская мысль" (Heidegger and Asian Thought - 1987). И тем не менее, до сих пор остается без ответа принципиальный вопрос: в чем причина иногда удивительного созвучия мысли Хайдеггера и классической китайской (прежде всего даосской и сино-буддийской) мысли при учете того факта, что, конечно, же, ее знание Хайдеггером не могло быть ни исчерпывающим, ни фундаментальным. Не претендуя на то, чтобы дать сколь бы то ни было исчерпывающий ответ на этот вопрос, тем не менее, в конце статьи мы попытаемся сделать одно предположение.

Теперь же необходимо рассмотреть одну существенную особенность традиционной китайской философии.

Речь идет о суггестивности китайской, и прежде всего, даосской философии, суггестивности, весьма созвучной суггестивности самого хайдеггеровского текста, направленного не столько на развертывание дискурсивных механизмов мышления читателя, сколько на некое особое мышление-сопереживание, вдумывание и вчувствование в авторский текст и авторскую мысль, вхождение в поток самораскрытия авторского видения и авторского понимания.

Как писал выдающийся историк китайской философии и классик современного конфуцианства ("постконфуцианства") Фэн Юлань: "Суггестивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано <...> Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле выражения китайских философов".

Далее Фэн Юлань приводит знаменитую притчу из 26-й главы "Чжуан-цзы", завершающуюся фразой: "Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!" И это уже не разговор с помощью слов: в том же "Чжуан-цзы" рассказывается о встрече двух мудрецов, которые не произнесли ни одного слова, ибо "когда они встретились, Дао было там".

Как известно, даосы всегда утверждали, что о Дао нельзя говорить, но на Дао как присутствие можно намекнуть, на него можно указать. И поэтому слова (рифмы, краски, ноты) можно забыть, когда цель достигнуто, и Дао как принцип бытия и бытийствующий принцип непосредственно усмотрено: ведь поймав зайца, забывают про силки! А философский текст в Китае - лишь силки для ловли Дао. И главное в китайском философском тексте - его наполненность суггестивными афоризмами.

Процитируем еще раз Фэн Юланя: "[Го Сян] обращает намеки и метафоры Чжуан-цзы в доказательства и аргументы и излагает его поэзию собственной прозой. Его сочинение артикулировано в гораздо большей степени, чем "Чжуан-цзы". Выбирая между суггестивностью оригинала Чжуан-цзы и артикулированностью комментария Го Сяна, люди могут спросить: который из них лучше? Один монах чаньской (дзэнской) школы буддизма сказал позднее: 'Все говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы; я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну'.

И здесь вполне уместно вернуться к немецкому мыслителю.

Хайдеггер пишет: "Надо искать и пройти какой-то путь к прояснению онтологического фундаментального вопроса. Единственный ли он или вообще верный ли, это может быть решено только после хода".

Здесь немецкий философ вполне в духе Лао-цзы говорит о приоритетности пути и движения по пути перед статикой истины как данного и заданного.

А вот еще один поразительный пример совпадения даосской и хайдеггеровской мысли относительно "вещности". Достаточно сравнить два пассажа:

"Дао-Дэ цзин" (гл. 11): "Стенки из глины - это сосуд, Но то, что в нем отсутствие, определяет наличие возможности использования сосуда. В стенах пробиты окна и двери - это дом, Но то, что в нем - отсутствие, определяет наличие возможности использования дома. Поэтому наличие чего-либо определяет характер использования вещи, а отсутствие - принципиальную возможность использовать ее".

Хайдеггер ("Вещь"): "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 большее 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".

Но раз вещь китайской культуры жива и универсальна, духовна и одушевлена, то нет ничего удивительного, что китайцы относили к вещам не только предметы материального мира, как рукотворные, так и природные, но и все живые существа (включая людей). Другими словами, вещь в китайской культуре - не только вещь, но и существо, или вещь-существо, на что указывает и ключ (классификатор) соответствующего иероглифа - "жертвенное животное". Таким образом, грань между живой и неживой природой в категории "вещь" стирается, и не в сторону овеществления живого, а в сторону одушевления неживого, что объясняет достаточно широкое распространение гилозоизма, типологически сходного с гилозоизмом досократиков, в традиционной китайской мысли. Понятно, что подобный подход сближается с философскими подходами Хайдеггера хотя бы уже из-за своей типологической близости универсуму досократического мышления, которому Хайдеггер безусловно симпатизировал и который считал истинно выражающим бытийственность бытийного и раскрывающим подлинность существования "под тяжким игом бытия".

В связи с гл. 25 "Дао-Дэ цзина" имеет смысл обратить внимание еще на одно обстоятельство. Здесь с Дао связывается такая важнейшая категория даосского умозрения, как своетакость (цзы жань). Своетакость, это то, чему следует само Дао. Но чему может следовать Первовещь? Самой себе. Таким образом, Первовещь дышит свободно, ибо свобода и есть по существу совпадение существования с собственной природой, своеприродность бытия. При этом Дао передает эту свободу иерархически нижестоящим реальностям - силам природы в их универсальности (Небо и Земля) и человеку.

Как говорит Хайдеггер, переосмысляя Гераклита: "Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых - земле и небу, божествам и смертным - в одно-сложности их самою собой единой четверицы". И далее: "Вещь дарит пребывание четверице. Вещью веществится мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как пребыванию - здесь и теперь - одно-сложности мира".

Таким образом Дао-Вещь даосов и веществящая мир Вещь Хайдеггера - одна и та же Правещь, которая есть присутствие мира по самому своему существу. И эта Дао-Вещь есть Ничто, Ничто из сущего и вместе с тем хранилище, "хран", и вместилище всего сущего, его же и осуществляющее. Здесь не нужны никакие особо изощренные типологические параллели: любой мало-мальски знакомый с даосской мыслью человек сразу же видит ее присутствие в самом духе (а часто и букве) рассуждений Хайдеггера о вещи в его одноименном эссе 1954 года.

Вторая глава другого даосского памятника, "Чжуан-цзы", заканчивается знаменитой притчей о бабочке: автору текста, Чжуан Чжоу, снится, что он бабочка. Потом Чжуан-цзы просыпается и размышляет о том, проснулся ли он или теперь заснула бабочка, и уже ей снится, что она - Чжуан Чжоу. Этот сюжет завершается многозначительной фразой: "Между бабочкой и Чжуан Чжоу непременно существует различие. Это как раз и называется превращением вещей".

Это "превращение вещей", в котором меняются местами жизнь и смерть, сон и бодрствование, в конечном итоге, является превращением Единой Вещи (и у) - Великого Кома (да куай) целостного существования, проявляющемся во всем многообразии эмпирического мира. Впрочем, позиция "Чжуан-цзы" относительно вещности Дао отличается от позиции "Дао-Дэ цзина": для "Чжуан-цзы" Дао не вещно, хотя и является источником всякой вещности: Дао овеществляет вещи, не будучи само вещью" (Дао у у эр фэй у).

Тем не менее, Дао и в "Чжуан-цзы" остается порождающим вещность началом, что означает его имманентность вещному миру: Дао именно порождает вещи, выводя их из своей глубины - порождающего женского лона сущего:

Ложбинный дух бессмертен.

Называют Сокровенной Самкою его.

Врата той Самки Сокровенной - корень Неба и Земли.

("Дао-Дэ цзин", гл. 6)

Следовательно, столь характерное для иудео-христианской традиции противопоставление божественного и тварного абсолютно чужд китайской культуре - она постулирует по-себе-бытие сущего. Ее мир - мир овеществленного бытийствующего Дао, "Великий Ком" (да куай) учения "Чжуан-цзы".

Словом "вещь" (у - не путать с "у", обозначающем отсутствие-неналичие) обозначаются не только неодушевленные предметы, но также животные (в современном языке "животное" - дун у, что буквально означает "движущаяся вещь") и даже люди (ср. современное жэнь у - персонаж), что в контексте европейской культуры непременно подразумевало бы наличие пежоративного смысла. Однако контекст китайской культуры не предполагает никакого уничижения. Собственно говоря, эта культура с присущим ей гилозоизмом вообще практически стирала различие между живым и неживым - все суть не что иное, как потоки энергии-ци, принимающей те или иные формы и модальности. Вся вселенная есть одно живое тело, образуемое потоками вечно изменчивой энергии, а если это так, то можно ли принципиально выделить в нем нечто совершенно неживое и неодушевленное?

По существу вещи (в европейском понимании этого слова), животные и люди представляют собой различные состояния, или модификации единого субстанционального начала - ци (пневма, эфир, жизненная энергия - йlan vital Бергсона и тому подобное), проявляющегося в них в различной степени плотности (максимальной в предметах и минимальной в людях). В другом аспекте все вещи-существа могут рассматриваться в качестве различных типов оформления первосущего неналичия-отсутствия, под которым большинство даосов (Го Сян, известный философ III-IV вв. н. э., является исключением) понимают изначальное аморфное и недифференцированное, или неоформленное состояние мира (его син эр шан - надформие; этим словом в современной терминологии часто передается на китайский язык греческое метафизика, метафизический, хотя точной лингвистической калькой было бы слова метаморфность и матаморфный - от греческого morphe, "форма"). В ходе космогонического процесса это предсущее отсутствие дифференцируется и оформляется, превращаясь в мир наличия (ю), который называется также миром "десяти тысяч (т.е. множества) вещей-существ" (вань у). Если предсущий мир отсутствия, "Хаос" (хунь-дунь), и Дао как имманентный принцип его развертывания, может быть назван Правещью, то мир наличия окажется сферой ее явления в многообразии собственно вещей - мириад предметов, живых существ и людей.

Здесь мы сталкиваемся с принципиальным отличием традиционного китайского понимания "вещи" от древнегреческого: "У греков был уместный термин для " вещей" : pragmata , т.е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (praxis). Но онтологически как раз специфично " прагматический" характер этих pragmata они оставляли в темноте, определяя их " ближайшим образом" как " просто вещи" . То есть для греков вещь мыслилась прежде всего как средство, тогда как для китайского понимания это скорее то, что существует "без почему", вполне своетако (подобно розе из цитировавшегося выше двустишия Ангелуса Силезиуса). Вещь в китайском понимании - это событие (ши) и со-бытие, соприсутствующее сущее. Находясь в самих себе, они являются только вещами без какой-либо прагматической нагрузки: горы это горы, и воды это воды.

Поскольку китайской культуре чуждо противопоставление вещности и духовности, представление о человеке как о "вещи" вполне гармонично сосуществует с признанием за человеком особого места в универсуме. Человек с одной стороны рассматривается в китайской традиции как одно из вещей-существ космоса, а с другой - выделяется из этого множества и ставится в один ряд с господствующими силами Вселенной - Небом и Землей. Так образуется универсальная космическая триада (сань цай) - Небо, Земля и Человек, триада, в которой Человек занимает центральное положение посредника и объединяющего универсум начала. Как посредник (медиатор), Человек соединяет, связывает воедино Небо и Землю (на это, по китайским представлениям, указывает и его прямохождение, сама вертикальность человеческого тела), а в качестве объединяющего начала Человек является микрокосмом ("маленьким Небом и Землей", сяо тянь-ди), отражающим в себе все многообразие природы и включающего его в себя. С другой стороны, человек может преодолеть свою "отключенность", "отдельность" от мира и слиться с телом (ти) космоса. Образовав единое целое со всем сущим (этот аспект единосущия человека и мира особенно подчеркивался не только даосизмом, но и неоконфуцианством). Интересно, что практически все современные традиционно ориентирующиеся философы "постконфуцианцы" (Фэн Юлань, Лян Шумин, Сюн Шили, Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и другие) считают знаменитую фразу древнего конфуцианца Мэн-цзы "Человек и Небо (здесь природа как целое - Е.Т.) едины и гармоничны" (тянь жэнь хэ и) своего рода лозунгом и резюме всей китайской философской мысли. В своем философском измерении тема Человека как начала, соприродного Небу и Земле по существу вводит тему присутствия. Мир китайской мысли есть присутствиеразмерное целое-бытие и его Человек как член мировой триады и ее объединяющий принцип не есть абстрактный дистиллированный познающий субъект новоевропейской философии. Скорее он есть гипостазированное (или олицетворенное) кто присутствия; он тот, благодаря которому бытие мира становится также бытием в-мире и само бытие обретает свою завершенную мирность.

Будучи микрокосмом, человек обладает способностью в свою очередь моделировать вселенную, порождая различные типы моделей-микрокосмов. Последнее качество человека нашло свое выражение как в китайских эстетических концепциях, так и непосредственно в искусстве, ибо знаменитые китайские сады и парки (наиболее показательны парки Сучжоу и сад летнего императорского дворца Ихэюань, представляющий собой синтез всего многовекового садово-паркового искусства Китая), а также пейзажи с карликовыми деревьями (пань цзин, "пейзаж на блюде") были ничем иным, как попытками реализовать создание адекватной модели мироздания, "космос в вазе с цветами", который, будучи аналогичен гармоничному и стройному универсуму, мог служить достойным объектом эстетического созерцания, порождающего чувство сопричастности универсуму и единству (единотелесности, и ти) с природой.

Другим примером рукотворной микрокосмической модели мира в китайской традиции является даосская алхимическая лаборатория, ибо алхимический процесс, совершающийся в ретортах и тиглях даоса, взыскующего тайн бессмертия, был для алхимика ничем иным, как аналогом космических процессов вселенной, искусственно воспроизведенной в лабораторных условиях.

"В присутствии лежит сущностная тенденция к близости", -- говорит Хайдеггер. В традиционной культуре Китая эта тенденция человеческого присутствия нашла свое выражение не в технологической оснащенности, сжимающей пространство и время (как в культуре Запада - средства коммуникации и распространения информации), а в особой экзистенциальной интимной близости человека и природы, вещного, но живого мира, единого и многообразного в этом единстве универсума. Человек здесь доверительно близок миру. Его в-мире бытие не есть лишь формальное помещение в пространство вселенной, "между Небом и Землей". Это друг-в-друге бытие вещей-существ и человеческого присутствия, бытие как экзистенциал - "пребывание при...", "доверительная близость с...". "Бытие-в есть соответственно формальное экзистенциальное выражение бытия присутствия, имеющего сущностное устройство бытия-в-мире".

Можно ли из сказанного выше прийти к заключению, что онтология китайской культуры, подобно онтологии культуры европейской, была онтологией вещей? И да, и нет: само понимание вещи и ее онтологического статуса было в китайской культуре совершенно иным, чем в Европе. С европейской точки зрения, это онтология процессов и ситуаций, но с китайской - это онтология вещей-существ (у), понимаемых как процессы и ситуации, что также близко позиции Хайдеггера.

Одной из важнейших категорий китайской культуры является понятие "перемены" (и), запечатленное в названии фундаментальнейшего памятника этой культуры - И цзина ("Канон Перемен" или "Книга Перемен"). Согласно концепции перемен, все сущее находится в процессе постоянного изменения, определяемого фазами цикла "отрицательное-положительное" (инь-ян): "То инь, то ян - это и есть Дао-Путь". Традиция утверждает, что шестьдесят четыре гексаграммы (графических символа "Канона Перемен" из различных комбинаций шести непрерывных, положительных, и прерывистых, отрицательных, черт) метафорически описывают, фиксируют и обозначают все возможные в мире ситуации, то есть фазы процесса-вещи в ее взаимодействии с другими процессами-вещами. Ситуацию обозначает и китайский иероглиф, не только как элемент письменности, но и как базовый компонент культуры. Следовательно, каждая вещь представляет собой процесс различной скорости протекания, что отражает динамическую природу вещи. Интересно, что в европейской культуре, несмотря на наличие в ней, начиная с античности, категории становления (классически выраженной в учении Гераклита), понимание мира и вещей как процессов, было впервые сформулировано только А.Н. Уайтхедом в первой половине нашего столетия. Это связано, видимо, с тем, что со времен Платона европейская мысль была склонна видеть в процессе и изменении знак неподлинности бытия, ущербного бывания, отличного от вневременной истины вечного и неизменного действительного бытия. И только принципиальный "антиплатонизм" (выражение Э. Левинаса) современной западной философии позволил ей по-иному взглянуть на проблему процессов и изменений: "Итак, современная философия значения, восходит ли она к гегелевским, бергсоновским или феноменологическим (как в случае с Хайдеггером - Е.Т.) корням, в одном основополагающем моменте противостоит Платону; постижимое немыслимо вне подсказавшего его становления. Не существует значения в себе, будто бы достижимого для мышления в прыжке через искаженные или верные, но в любом случае ощутимые и ведущие к нему отражения". К этой линии развития западной мысли принадлежит и философия Хайдеггера. Китайская же мысль не знала оппозиций "вечность-время" и "бытие-становление". Поэтому ей ничто не мешало рассматривать мир в категориях онтологии вещей-процессов. Таким образом вещь китайской культуры - не бездушный объект для деятеля-субъекта, оперирующего вещами по своему произволу, а нечто своеприродное, своесущее (цзы син; цзы дэ) и самодвижущееся, самоизменяющееся (цзы хуа).

Эта особенность понимания вещи в контексте традиционной китайской культуры привела к установлению синонимической корреляции между понятиями "вещь" (у) и "дело" (ши). Постепенно эти слова становятся полностью взаимозаменяемыми синонимами, что отразилось и в философском тексте (буддизм школы Хуаянь, неоконфуцианство Ван Янмина). Понятно, что это в еще большей степени выявляет деятельно-процессуальный характер "вещи" в китайской культуре.

Интересно, что Хайдеггер в своем знаменитом эссе "Вещь" (1954) обращает особое внимание на происхождение немецкого слова "вещь" (ding) от древненемецкого "thing" - тинг, народное собрание, публичный процесс, дело. В.В. Бибихин в этой связи обращает внимание на то, чтои в русском языке выражение "это дело" может употребляться в смысле "вещь".

Натурализм классической китайской культуры, не знавший таких базовых для Запада со времен эллинизма оппозиций, как дух-тело, дух-материя, мыслящее-протяженное и т.д. позволял также относить к вещам понятия и этические нормы, причем они рассматривались как онтически и онтологически равноценные предметам и существам и рядополжные им. В таком случае вещи (у) как правило отграничивались от "дел" (ши), под которыми понимались собственно конкретные объекты - предметы и существа. Наиболее показательным в этом отношении является отрывок из "Великого Учения" (Да сюэ), приписывающегося Конфуцию и его ученику Цзэн-цзы (этот текст входит в конфуцианское "второканоние" -- "Четверокнижие", Сы шу): "Желающий сделать искренними свои устремления (и) доводит знание до конца. Знание доводится до конца в выверении вещей (гэ у)". Здесь под "вещами" понимаются именно этические ценности и нравственные нормы, что прекрасно осознавалось конфуцианцами, рассматривавшими этические ценности и императивы в качестве своеобразного каркаса и основания всего космоса. Именно поэтому неоконфуцианцы и придали "Да сюэ" канонический статус, включив этот текст в "Четверокнижие". И здесь вещь, понятая как дело, становится уже не только со-бытием, но и событием. Но своей вершины, конечно, диалектика "вещей" и "дел" достигла в буддизме школы Хуаянь, наиболее спекулятивном направлении китайского буддизма, рассмотрение которого, однако, выходит за рамки задач, поставленных в настоящем разделе.

Важно отметить, что специфика понимания "вещи" в китайской культуре непременно должна учитываться в конкретных исследованиях, посвященных материальной культуре Китая, вещностному бытию и вещностному измерению китайской культуры. И только тогда, когда в изысканной простоте и естественности статуэтки из корня дерева можно будет увидеть биение живой Правещи даосизма, а в картине-свитке, изображающем ветку цветущей сливы, -- абсолютный принцип (ли), развертывающийся в мириадах включенных друг в друга миров-"голограмм", -- только тогда возможно вступления на путь адекватного понимания этих произведений искусства. И только тогда вещь в себе китайской культуры станет вещью для нас, осмысленной и прочувствованной в контексте породившей ее духовной традиции. Как считал Хайдеггер, вслушивание в язык поэзии как в собственное бытие раскрывает забытую некогда сакральность бытия, но, возможно, это справедливо и относительно любого произведения искусства, говорящего с нами на праязыке бытийствующей вещности сущего, о которой так ярко говорили древние даосы.

Следует обратить внимание на глубоко экзистенциальный (типологически) характер даосской мысли, абсолютно чуждой эссенциальной метафизической ригидности, членящей мир на самодовлеющие и самодостаточные сущности и устанавливающей иерархии этих сущностей. Мир даоса - это "единый ком" (да куай) существования, в котором нет места жестким оппозициям и где отсутствуют непреодолимые грани между субъектом и объектом, между сном и бодрствованием, между жизнью и смертью.

Несомненно, что несмотря на определенный интерес М. Хайдеггера к даосской философии, все отмеченные выше параллели имеют не генетический, а сугубо типологический характер. Дело здесь в совпадении самого типа развертывания мысли Хайдеггера и типа философствования, отраженного в древнекитайских, особенно даосских, текстах.

Думается, что традиционная китайская мысль с ее суггестивной выраженностью в тексте, ее экзистенциально-праксеологическими интенциями и холистической и натуралистической "метафизикой" почти идеально соответствовала тому "досократическому" типу философствования, который был не только близок Хайдеггеру, но который он активно противопоставлял классической западной (новоевропейской) модели философии, отнюдь не считая его архаичным и исчерпанным, но наоборот видя в нем путь к возвращению философии к ее истокам, ее обновлению и обретению ею утраченных, но истинных и исполненных бытийственной глубины смыслов.

Дейссен П. Платон и веданта в свете кантовской философии. СПб., 1911.

Эта неокантианская парадигма, правда, начинает под воздействием новых философских веяний размываться в поздних работах Ф.И. Щербатского. См. : Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. 1-2. Leningrad, 1930-1932, в интерпретирующем языке которой отчетливо заметно влияние философии А. Бергсона.

Подробно см.: Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. Данное исследование содержит также весьма полезный очерк развития историко-философской компаративистики как таковой (С. 14-64).

Po ggeler O. West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu // Heidegger and Asian Thought. Ed. By Graham Parkes. Honolulu, 1987. P. 47-78.

Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 385.

См: Il Tao-Te-King di Laotse. Prima Tradizione da un testo critico cinese. Bari, 1941.

Подробнее см.: Paul Shih-yi Hsiao. Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought. Ed. By Graham Parkes. Honolulu, 1987. P. 93-103. Здесь же Сяо Шии приводит факсимиле, публикацию немецкого текста и английский перевод письма Хайдеггера от 9 октября 1947 г.: "Кабинет. 9 октября 1947. Дорогой господин Сяо, я часто думаю о Вас и надеюсь, что скоро мы снова смоем возобновить наши беседы. Я обдумываю фрагмент, который Вы прислали мне: 'Кто может спокойно и из покоя, и через него направить что-либо к Пути, дабы оно воссияло? [Кто может через успокоение ввести что-либо в Бытие? Небесное Дао'. Сердечно Ваш, Мартин Хайдеггер" (p. 103). Здесь Хайдеггер воспроизводит две фразы из гл. 15 "Дао-Дэ цзина", дословный перевод которых таков: "Кто может мутную воду сделать чистой, когда она отстоится? Кто может оживить покоящееся, приведя его в движение?" Однако Хайдеггер продолжает мысль Лао-цзы, эксплицируя ее подтекст: расчистить нечто означает сделать его светлее, сделать его доступным для света; малейшее движение в покоящемся и неподвижным вводит его бытие, "бытийствует" его (см.: Paul Shih-yi Hsiao. Op. cit. P. 100). Здесь имеет смысл обратить также внимание на осмысление Хайдеггером слова "видимость" (в оппозиции 'бытие-видимость') в своем "Введении в метафизику", где философ использует одну из коннотаций немецкого слова Sein (видимость) - доступное для света, освещенное, светящееся и т.п. См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 179. Parkes G. Introduction // Heidegger and Asian Thought. P. 9-10.

См., например: Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dodrecht, Boston, Lancaster, 1984.

Parkes G. Introduction. P. 7.

Heidegger and Asian Thought. Ed. By Graham Parkes. Honolulu, 1987.

Для темы "Хайдеггер и даосизм" особенно существенна работа американского ученого китайского происхождения Чжан Чжунъюаня (Chang Chung-yuan) "Tao: A New Way of Thinking" (N.Y., 1975).

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 33.

Там же. С. 33.

Там же. С. 34-35.

Хайдеггер М. Бытие и время. С. 437.

Подробно о понимании пути ранним Хайдеггером в связи его отношением к даосской мысли см.: Stambaugh J. Heidegger, Taoism and Question of Metaphysics // Heidegger and Asian Thought. P. 79-91. Дж. Стамбо выделяет, в частности, следующие пункты совпадения мысли Хайдеггера с даосизмом:

Отказ от аристотелевского понимания предикации, родовых и видовых классификаций.

Подчеркивание не отношений причин-следствий, а изменения как такового. Движение мысли от почему сущего к потому сущего.

Понимание мышления не как репрезентативного, абстрактно-концептуального или исчисляющего процесса, а как мышления к, Andenken, при отказе от ньютонианского понимания пространства как вместилища и объектов как вмещаемого, а времени - как аристотелевской последовательности временных мгновений-точек (now points).

См.: Ibid. P. 90.

Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 318. См. также: Хайдеггер М. Искусство и пространство //

Там же. С. 315.

Хайдеггер М. Вещь. С. 323.

Там же. С. 325.

Там же. С. 324.

Цит. по изданию: Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 3. Шанхай, 1954.

Ср. у Хайдеггера: "Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых - земле и небу, божествам и смертным...". См.: Хайдеггер. Вещь. С. 323.

Хайдеггер М. Бытие и время. С. 68.

Там же.

Ср.: Хайдеггер М. Положение об основании. С. 77.

Хайдеггер М. Бытие и время. С. 105.

Там же. С. 54.

Слова отрицательное и положительное употребляются здесь не в этическом, а в физико-натуралистическом смысле (ср.: положительный и отрицательный заряды).

Цитата из философского приложения к основному тексту "И цзина" - "Си цы чжуань". Лучшее издание перевода "И цзина" на русский язык: Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1993. Автор пользуется случаем поблагодарить петербургского востоковеда А.В. Парибка (СПб ИВ РАН) за высказанные им соображения относительно роли представления о ситуации в традиционной китайской культуре.

Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. Пер. с французского А.В. Парибка. СПб., 1998. С. 143.

Подробнее см.: Кобзев А.И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983. С. 85-92.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 430.

См. статью А.И. Кобзева "У" в: Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 336.

См. также: Торчинов Е.А. Категория "вещь" (у) в религиозно-философской мысли китайской культуры // Религия в историко-культурном контексте. СПб, 1998. С. 122-126.

**Список литературы**

Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм