

Нестабильная природа и «тьма вещей»: между европейским двоемыслием и китайским корреляционизмом

ВАЛЕНТИН МАТВЕЕНКО

Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ),
Владивосток, Россия, valentin.matveenko@gmail.com.

Ключевые слова: онтологический плюрализм;
философия природы; космотехника; антропоцен;
китайская философия; тьянь 天; цзыжань 自然.

Будучи воплощением технического мышления европейского модерна, антропоцен как явление и как понятие опирается на представление о природе как о мире, отделенном и независимом от человека. Однако очевидная контрпродуктивность подобного дуализма указывает на необходимость нового способа мышления о взаимоотношениях между людьми и нелюдьми. Статья посвящена рассмотрению некоторых онтологических представлений, разработанных в китайской классической философии, с целью указать, на каких отношениях с природой мог бы основываться коллектив нечеловеческого и человеческого. В частности, предлагается представить природу как понятие, связанное с моральным, а не метафизическими порядком. В начале статьи представлены несколько позиций, позволяющих утверждать необходимые для иного способа ассоциации людей и нелюдей онтологический плюрализм и инаковость природ. Далее рассматривается способ, которым природа вписана в китайские онтологические представления, подчеркивающие не просто единство всего сущего,

но непосредственно моральную цельность мира.

Такая «моральная космотехника» не предполагает человеческой исключительности и рассматривает человека как еще одну вещь среди множества вещей, что исключает антропоцентризм и не наделяет человека привилегированным положением, способствующим культивированию отвлеченного и теоретизирующего взгляда на природу. Вместо этого человеческое существование понимается как саморазвертывание взаимодействия внутри природы. В заключении предлагается вывод о том, что древнекитайская философия при рассмотрении космоса исходила в первую очередь не из метафизической постановки вопроса, ведущей к разделению коллективов человеческого и нечеловеческого, а наделяла космос всеобъемлющей моралью, поддерживающей непрерывное собирание единого коллектива. Предполагается, что рассмотрение природы не в качестве объекта познания, но в качестве морального субъекта является перспективой, благодаря которой возможен новый «договор с природой».

Смерть природы и европоцентризм антропоцена

В ПЕРВОЙ главе «Политик природы» Бруно Латур декларирует необходимость принять «смерть природы»¹: «слава Богу, природа умрет. Да, великий Пан умер! После смерти бога и человека природе тоже пора на покой»².

Согласно Латуру, разделение мира на две сферы — на естественную и социальную, или на природу и политику, является одной из проблем того, что он называет западным «модерном» или «Конституцией модерна»³: природа отделяется от общественных отношений и рассматривается как независимый от человеческой деятельности мир.

Подобное разделение «общего мира» в сочетании с всеохватывающей рационализацией и демифологизацией привело к слиянию идей техники и прогресса и еще больше отдалило человека от уже и без того «отделенной» природы. С развитием науки западная культура продолжала осознавать себя именно как хозяйку природы, а не как ее часть, так как природа (*physis*), как следует из ее противопоставления технике (*technē*), — это то, что можно (и должно) покорить. Поэтому в латурианской перспективе природа и общество на Западе практически всегда существовали в режиме взаимной угрозы.

Однако, настаивает Латур, само по себе подобное разделение ложно, так как природный и социальный миры неразделимы. Более того, на деле они всегда взаимодействуют друг с другом, так как требование «Конституции модерна» о разделении никогда не выполнялось. Латур подчеркивает, что природа является не просто объектом воздействия человека, а скорее активным участником социальной жизни.

1. Под «смертью природы» Латур подразумевает упразднение дуализма природы и общества (культуры).
2. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 36.
3. Он же. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.

Дополнительным свидетельством «смерти природы» является эпоха, которая в XXI веке получила название антропоцена: когда стало очевидно, что именно антропогенные факторы фундаментально изменили природные системы Земли. По этой причине Латур, как и ряд других теоретиков, подчеркивает необходимость нового способа мышления о взаимоотношениях между людьми и нечеловеческими существами. Проблема в том, что антропоцен как явление и как понятие непосредственно связан именно с *модерным* представлением о природе как об отделенной от культуры сферы, поддающейся управлению с помощью техники, на что указывают исследования не только самого Латура, но и Тима Ингольда⁴, Филиппа Дескола⁵, Эдуарду Вивейруша де Кастру⁶, Донны Харауэй⁷ и др.

Одним из наиболее значимых последствий теоретического «поворота», инспирированного концепцией антропоцена, на мой взгляд, является вновь возникшее недоверие к субъекту⁸. Я имею в виду возросшее внимание к проблеме отношений людей (человеческих субъектов) и нелюдей (нечеловеческих субъектов), которое проявляется в двух направлениях поиска интересубъективности: как очеловечивание нелюдей и, напротив, как расчеловечивание людей.

Но к какому бы направлению мы ни склонялись, нашей целью, выражаясь словами Латура, должна быть необходимость принять конец природы как отдельного мира и работать над более целостным видением, которое

...положит конец господству инфернальной пары политики и природы, чтобы посредством множества инноваций, которые только предстоит внедрить, заменить ее на новое понятие общественной жизни в едином коллективе⁹.

4. Ингольд Т. Культура, природа, среда: на пути к экологии жизни // Стадис. 2019. № 1. С. 102–118.
5. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
6. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
7. Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулдуцен: создание племени // Художественный журнал. 2016. № 99. С. 8–16.
8. При этом Латур предлагает достаточно специфическую интерпретацию антропоцена в контексте своей экспериментальной метафизики. См.: Блинов Е., Савченко И. Бруно Латур против климатического скептицизма: миссия ученого и кризис политических учреждений // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 70–84.
9. Латур Б. Политики природы. С. 42.

Однако не продолжаем ли мы по-прежнему ориентироваться преимущественно именно на «человеческие» категории в попытке преодолеть антропоцен (как кульминацию технического сознания модерна) средствами самого же модерна? Этот вопрос связан с тем, что, с моей точки зрения, дискурсивные практики антропоцена по большей части остаются «европоцентричными» в своей аргументации. Немало ярких примеров этого приводит Эва Бинчик в своей недавней книге «Эпоха человека. Риторика и апатия антропоцена», в которой предлагается классификация основных дискурсов антропоцена¹⁰: дискурсов, которые при всем своем многообразии вдохновлены самими же собой. Я подразумеваю западную философию и науку, представители которых, как правило, игнорируют прямое обращение к содержанию незападного или немодерного опыта.

Я не утверждаю, что нам стоит радикально «сменить оптику» и найти в интеллектуальной истории человечества некий спасительный способ отношений с природой, присущий немодерной, незападной цивилизации, а затем взять его на вооружение, — в этом смысле я разделяю сомнения Латура. Я скептически отношусь к подобной возможности не столько из-за ее вероятной романтизации, сколько из-за специфической вездесущности модерна, который нельзя так просто отменить. Как удачно выразился гонконгский философ Юк Хуэй,

...модерн — не неисправная машина, а скорее та, что работает слишком хорошо в соответствии с заложенной в ней логикой. Как только она будет перенастроена, она перезапустится, исходя из тех же предпосылок и того же порядка¹¹.

Безусловно, в древних философиях можно почерпнуть некоторые вдохновляющие примеры неразрывного существования общества и природы. В частности, об этом свидетельствуют многочисленные сюжеты из древнекитайских источников («Лунь юй»¹², «Мэн-

10. Бинчик Э. Эпоха человека. Риторика и апатия антропоцена. М.: НЛО, 2022. С. 380–381.

11. Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Пер. с англ. Д. Шалагинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. С. 259.

12. Ср.: «При управлении государством, выставляющим тысячу боевых колесниц, будь на этом деле благоговейно сосредоточен и добивайся доверия [народа]; будь экономен в расходах и жалей людей; используй народ в надлежащую пору» (Лунь юй. 1.5). Здесь и далее цит. по: Лунь юй (Суждения и беседы) / Пер. с кит., комм. Л. С. Переломова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004. С. 149–236.

цзы»¹³, «Дао дэ цзин»¹⁴ «Хуан-ди сы цзин»¹⁵ и др.), посвященные, например, управлению государством согласно временам года. Наличие подобных способов описания общего мира связано с тем, что в то время, как западная философия в основном политизировала объективированную природу, в Китае политическое и природное рассматривались в основном коррелятивно: социо-политический порядок зависел от резонанса между природой и человеком, что в истории китайской культуры многократно выражалось в описании взаимосвязанности природных явлений и политики.

По понятным причинам сегодня эти модели не используются на практике, однако породивший их способ мышления может помочь в осмыслении нынешних глобальных процессов, как это демонстрирует в своих работах Грэм Паркс¹⁶, предлагающий посмо-

13. Ср.: «Если не будет пропущено время для земледелия, то [всего] хлеба нельзя будет поесть. Если не будут ставить частых сетей в стоячей воде, то рыбы и черепах будет невпроед. Если будут вовремя ходить с топором в лес и в горы, то лесного материала будет неистощимый запас. А когда хлеба, рыбы и черепах будет невпроед и лесного материала будет более чем нужно, то это даст народу без ропота кормиться (поддерживать жизнь) и справлять похороны по умершим. Возможность же без ропота кормиться и хоронить умерших — это есть начало гуманного правления» (Мэн-цзы. IA.3). Здесь и далее цит. по: Мэн-цзы / Пер. с кит., комм. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). С. 237–396.
14. Ср.: «Если бы люди всегда жили в страхе перед смертью, на них нашелся бы главный палач. Но казнить людей вместо главного палача все равно, что рубить деревья вместо старшего дровосека. Из тех, кто возьмется за топор вместо старшего дровосека, редко кто не поранит себе руку!» (Дао дэ цзин. 74). Здесь и далее цит. по: Дао-Дэ цзин / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. М.: Феория; Страдиз, 2019. Имеется в виду, что у природы (так называемого главного палача) всему отведено свое время, нарушение которого ведет к беде.
15. Ср.: «Три времени года даны для роста и созревания, а одно для наказания и умерщвления — это Путь Неба и Земли. Четыре времени года имеют свое время и место, не изменяют себе и не ошибаются, а имеют свой постоянный закон... одно встает, другое уходит, одно рождается, другое умирает. Четыре времени года правят по очереди, заканчиваются и начинаются вновь» (Каноны Желтого Владыки / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина // Даосские каноны. Управление и стратегия. Иваново: Роща, 2018. С. 219).
16. См.: *Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology // Journal of Chinese Philosophy. 2012. Vol. 39. № 1. P. 112–133; Idem. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth // Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles / J. Behuniak (ed.). Albany: SUNY Press, 2018. P. 65–90; Idem. How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2021.*

треть на современные проблемы науки и техники в перспективе различных азиатских философий. Этот и многие другие философские подходы к исследованию природы, глубинной экологии, или энвайроментализма, основанные на привлечении незападного опыта, укрепляют мою убежденность в том, что с их помощью мы можем обогатить наше собственное философствование. Причем не путем простого заимствования, а именно «перевода», что, с одной стороны, исключает конфликтное столкновение культур и европоцентристский компаративизм, а с другой стороны,

... воплощает собой движение, направленное против мышления бинарными структурами и эссенциализирующими представлениями, основывающимися на сущностных определениях¹⁷.

В этой перспективе проблематика антропоцена во многом связана с ограниченностью «мононатурализма» (по Латуру) и недостатком понимания инаковости природ.

С учетом вышесказанного в настоящей статье я бы хотел, опираясь в качестве отправной точки на размышления Латура о «смерти природы», уточнить некоторые соображения об «онтологическом потенциале» незападных культур и, с одной стороны, на отдельных примерах из конфуцианских и даосских философий¹⁸ продемонстрировать, на каких отношениях с природой мог бы основываться коллектив нечеловеческого и человеческого; а с другой стороны, представить природу как понятие, связанное с моральным¹⁹, а не метафизическим порядком.

17. Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017. С. 304.

18. Здесь необходимо отметить, что настоящая работа не имеет историко-философского характера в строгом смысле, так как полноценное привлечение всего корпуса источников потребовало бы совершенно иного объема. По этой причине философии конфуцианских и даосских школ будут представлены в обобщенном виде, без указания на «внутренние» дискуссии и расхождения. Исторически единого «конфуцианства» или «даосизма», конечно, не существовало, так как насчитывающая не одно тысячелетие китайская цивилизация родила множество философских школ, позиции которых не менее многообразны, чем позиции в различных направлениях европейской философии.

19. Известным качеством древнекитайской философии является рассмотрение морали в качестве универсальной точки отсчета для решения любых философских вопросов, что позволяет называть ее «моральной метафизикой». В такой метафизике мораль рассматривается как предельно онтологизированное и вездесущее явление. Подробнее см.: Кобзев А. И.,

Множество онтологий, множество природ

Проблематизируя взаимосвязь политики и природы, Латур пишет:

...никогда, начиная с первых греческих дискуссий, о политике не говорили в отрыве от природы. <...> Не было написано ни единой строчки, по крайней мере в западной традиции, где за такими словами, как природа, природный порядок, закон природы... не следовало бы через несколько строчек или параграфов некоторое утверждение о том, как реформировать общественную жизнь. <...> Никогда не существовало политики, которая не была бы одновременно политикой природы, как и природы, которая не была бы политической²⁰.

Развивая эту мысль, Латур эпизодически указывает на предполагаемую специфику понимания природы в иных, *немодерных*, культурах, например:

...незападные культуры *никогда не интересовались* природой, они никогда не использовали ее в качестве отдельной категории и никогда не могли найти ей применений²¹.

Отсюда следует, что именно Запад придавал природе столь важное значение, неизменно включая ее в свое определение политического или социального порядка. Помимо этого, другие культуры

...не смешивали социальный порядок и естественный порядок, им было неизвестно само это различие. Игнорировать его — совсем не то же самое, что принимать две различные совокупности за единое целое, и в еще меньшей степени — «снять» его²².

В этом контексте можно вспомнить Дескола²³, который отмечает, что противопоставление природы и культуры (онтология «натурализма») не просто *не* имеет всеобщего характера, а является, скорее, единичным случаем в истории философии. Связано это противопоставление со спецификой именно западного модерна: в онтологиях, присущих немодерным культурам, такое разделение отсутствует, так как природа вписана в них совершенно иным

Ткаченко Г. А. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 126–139.

20. Латур Б. Политики природы. С. 38–39.

21. Там же. С. 53.

22. Там же. С. 55.

23. Дескола Ф. Указ. соч.

способом. Другими словами, существует множество различных способов восприятия и описания мира, каждый из которых может быть правомерным и соответствовать определенному контексту. При этом такие способы не являются исключительными и могут сосуществовать параллельно друг с другом.

Например, древнекитайской культуре, речь о которой пойдет ниже, в терминологии Дескола соответствует то, что он называет онтологией аналогизма. Такой мир не разделяется на две сферы — природу и культуру, как это происходит в западном модерне, — а скорее состоит из множества различных режимов существования (а также объектов и явлений), которые могут быть описаны посредством аналогии²⁴. К схожему выводу при анализе китайской нумерологии и геомантии приходят Марсель Гране²⁵ и Ангус Грэм²⁶, а также Франсуа Жюльен²⁷ при анализе китайского искусства, — но они называют его *коррелятивным мышлением*, что, на мой взгляд, является более корректным термином²⁸.

Одним из главных аспектов онтологии аналогизма, характеризующей древнекитайскую культуру, является представление о единстве всего сущего. Типичным примером аналогии (в понимании Дескола) для описания подобного мира являются диалектические категории *инь* и *ян* (кит. 陰陽), которые несмотря на то, что они описывают «противоположности», являются взаимодополняющими и неразделимыми. Другой пример — это само *Дао*, главное понятие китайской философии, которое характеризует собой равновесие и согласие между *инь* и *ян*, но в то же время характеризует единство и взаимодействие всего сущего. *Дао* не может быть определено или описано словами, но может быть по-

24. Там же. С. 263.

25. Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.

26. Graham A. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: National University of Singapore, 1986.

27. Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.

28. Следует иметь в виду, что «аналогизм» и «коррелятивное мышление» — не являются тождественными. Первый требует наличия подобия, тогда как второе — отменяет эту необходимость и позволяет связывать все со всем «любым способом, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п., но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, мистически» (Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. М.: ИФРАН, 2012. С. 301–302).

нято через аналогии, главной из которых, как известно, является аналогия с водой²⁹.

Возможно, именно подобные исследования, утверждающие плюрализм онтологий, натолкнули Латура на идею о том, что незападные культуры «никогда не жили в природе» и не были заражены этой идеей, а потому и

...смогут представить столь необходимые альтернативы дихотомии природы/политики, предлагая различные способы ассоциации людей и нелюдей³⁰.

Действительно, отсылки к природному порядку в описаниях порядка социального можно обнаружить в истории многих и европейских, и арабо-мусульманских, и азиатских философских традиций. Однако я рискну утверждать, что азиатские философии уделяют этой связи гораздо большее внимание, моделируя социальный мир именно в соответствии с природным порядком. Причина этого различия в том, что на Западе природа редко представлялась «конечной» областью бытия, так как со времен древнегреческой философии предполагалось наличие *трансцендентного*. Возможно, из-за не совсем удачного перевода греческого слова *φύσις* на латынь как *natura* понимание природы не в последнюю очередь было связано с тем, что буквально «после природы», с метафизикой³¹, вследствие чего в рамках западной традиции мы можем говорить не столько о природе, сколько о представлениях о ней. Трансцендентное всегда³² имело приоритет над миром природы, а следовательно, политическое указание на природу подразумевает не столько природу-как-она-есть, сколько некое более «глубокое» основание, доступ к которому есть не у каждого. В особенности это проявилось в эпоху модерна, когда

29. См., напр.: Уотс А. Дао. Путь воды. М.: АСТ, 2022.

30. Латур Б. Политики природы. С. 54.

31. Я не отказываю азиатским философиям в наличии метафизики, о чем часто можно прочесть у апологетов философского европоцентризма. Напротив, если следовать Латуру и понимать под «метафизикой» процесс переоценки классификаций объектов, то есть то, что в антропологии называется «космологией», то такой спекулятивный элемент можно обнаружить практически в любой философии. См., напр.: Аванесян А. Метафизика сегодня. М.: V-A-C Press, 2019. С. 19–20.

32. Возможно, за исключением философий природы, имевших место в европейском Возрождении, когда природа мыслилась имманентной, что в терминах Дескола является скорее аналогизмом, чем натурализмом.

...новоевропейский человек, имея в качестве основания незыблемую трансцендентальную определенность законов природы, может критиковать и разоблачать, отрицать и с негодованием нападать на иррациональные верования и ничем не оправданное господство³³.

По этой причине эта принципиально познаваемая и подчиняемая «физика», отделенная от «метафизики», была обречена отражать объективные законы «с опорой на Бога под его гарантией»³⁴. Традиция китайского мышления не нуждалась в наличии трансцендентного³⁵, поэтому политическое (социальное) ограничивалось пределами разделяемого с природой общего космоса.

Это свойство делает неприменимой к древнекитайской культуре критикуемую Латуром фигуру философа, который в его интерпретации мифа о Пещере может путешествовать между двумя мирами (из Пещеры в мир Идей — и обратно), может «заставить заговорить безмолвный мир, глаголить истину, не встречая возражений, положить конец нескончаемым прениям за счет непрекаемого авторитета, которым наделили его сами вещи»³⁶, и тем самым утвердить свое особое, исключительное положение. Это положение выражается не только в особом статусе западного философа или ученого внутри общества, но и в форме «цивилизационного достижения» становится одним из столпов европоцентризма в межкультурном контексте.

Но что тогда делать философу в мире, вне которого ему пойти некуда, да и просто невозможно? Что дает не просто отказ, а отсутствие мира Пещеры и мира Идей? В таком непрерывном, лишенном двух разрывов (на пути к Истине и обратно — в Пещеру) мире кроется возможность изначально организовывать противо-

33. Латур Б. Нового времени не было. С. 126.

34. Жюльен Ф. Указ. соч. С. 190.

35. В первую очередь речь идет об отсутствии идеализма, формирующего представления о понятийной сфере как особой и внешней реальности. Артем Кобзев подробно описывает, каким образом всеобъемлющий натурализм китайской философии не различает «идеальных» понятий и «материальных» слов, так как и «слово», и «понятие» — это одно и то же имя — мин (кит. 名). Исходя из этого в ней отсутствует представление об общем как об идеальной сущности, которая тем или иным образом связана с совокупностью материальных объектов. Все имена/слова/понятия — материальны, следовательно, они не предполагают абстрагирования, и все вместе располагаются на одной горизонтальной плоскости. См.: Кобзев А. И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Т. 1. С. 85.

36. Латур Б. Политики природы. С. 23.

поставляемую *политике-власти* политику, понимаемую в терминах Латуре как постепенное *построение общего мира*.

Одну из проблем Латур видит в том, что о природе всегда говорится в единственном числе, говорится о *той самой* природе (фр. *la nature*), что закономерно позволяет вывести из любого утверждения о природе *ту самую* политику. Корень этой проблемы можно обнаружить в трансценденции, предполагающей за собой некую целостность, которая заведомо обладает первенством по отношению к единичному и насильственно приводит всякую *инаковость природ* к *тождеству природы*. Однако тождество, в свою очередь, не может быть изначальным: многообразие теней в Пещере предшествует любому единству Истины.

Китайская «моральная космотехника» и цельность мира

Я согласен с уже упомянутым Юком Хуэем в том, что признание онтологического плюрализма является необходимым шагом для преодоления модерна в форме антропоцена³⁷, что, на мой взгляд, важнее критики тех или иных дискурсов антропоцена, которую предлагает Бинчик.

В предисловии к своей книге «Вопрос о технике в Китае» Хуэй задается следующим вопросом:

...если допустить, что существует множество природ, нельзя ли помыслить множество техник, которые отличаются друг от друга не только функционально и эстетически, но также онтологически и космологически?³⁸

В качестве ответа Хуэй, основываясь на идеях Жильбера Симондона, предлагает концепт космотехники, подразумевая, что «техника обусловлена космологией и выступает посредником между космосом и моралью человеческого мира»³⁹, что подразумевает рассмотрение техники как множества и ее релятивизацию. По Хуэю техника всегда возникает в конкретных космологических условиях, что само по себе предполагает множество природ, и затем обнаруживает себя в отношениях между людьми, нелюдьми и окружением в целом.

37. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 257.

38. Там же. С. 15.

39. Там же. С. 11.

Не вдаваясь в детальное рассмотрение специфики китайского технического мышления, я предлагаю воспользоваться концептом Хуэя в качестве инструмента, который позволяет объединить космологию и моральный порядок, благодаря чему китайские представления о природе поддадутся лучшему переводу, а не подадутся в виде «перевернутого» или неоориентализма.

Техническое мышление в Китае Хуэй называет «моральной космотехникой», «реляционным мышлением космоса и человека, отношение между которыми опосредовано техническими сущностями»⁴⁰. Подобное мышление предполагает технизацию «от имени» изначально моральной природы, что является следствием совпадения космологии и морали в древнекитайской картине мира. По этой причине в Китае не возникло идеи о том, что природу можно улучшить и тем более покорить с помощью техники, напротив, техника призвана *приблизить* к природе. Однако приблизить, разумеется, не в романтическом смысле, над которым так любит иронизировать Латур, когда гармония с природой предполагает «слияние душой с вещами», «разговоры с животными», «брак с растениями» и общение «на равных с планетами»⁴¹. Говоря о «приближении к природе», я имею в виду недопущение разделения на субъект и объект, то есть практическое поддержание классификации, в которой нет непреодолимой пропасти между людьми и нелюдьми.

Основой такого стремления в первую очередь является представление моральной цельности мира, которое следует из основополагающей для китайской культуры идеи «согласного единства человека и неба»⁴² (кит. *тянь жэнь хэ и*, 天人合一), идеи, следуя которой человек мыслится как тот, кто может «заменить работу неба» и «раскрыть природу вещей»⁴³. Если мы полагаем, что небо является основанием морали, то естественная корреляция с ним порождает в человеке «моральное чувство» единства человеческого и нечеловеческого, а затем — «моральное обязательство» по поддержанию этого единства⁴⁴.

Прежде чем перейти к более подробному описанию такой «моральной природы», необходимо сделать предварительные замечания. В контексте представления природы как множества необ-

40. Там же. С. 71.

41. Латур Б. Политики природы. С. 53

42. Под небом в общих чертах имеется в виду природа, о чем подробнее будет рассказано ниже.

43. Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 262.

44. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 41.

ходимо напомнить об одной лингвистической особенности китайского языка (как современного, так и классического): в нем отсутствует грамматическая категория числа. Любая лексическая единица одновременно содержит в себе то, что в европейских языках называется формами единственного и множественного числа. Эти «числа» неизбежно появляются при переводе, но не предполагают такого различия в оригинале. Основные категории китайской философии, в том числе и те, о которых пойдет речь ниже, представляются нам именно как множества, например: *у* (кит. 物) — это одновременно и вещь, и совокупность множества вещей, а *тянь* (кит. 天) не предполагает в качестве своего основания ни абстрактную природу вообще, ни ту самую идеализированную природу, а именно совокупность всего множества природ⁴⁵.

Подобный способ фиксации понятий, не имеющий грамматического способа выражения числа, по словам Кобзева,

...обуславливал или, по крайней мере, поддерживал в Китае господство натуралистического подхода к миру как совокупности материальных множеств, которые обозначаются «соединяющими», «связывающими», «собирательными» именами без посредства идеализирующих абстракций⁴⁶.

Замечание Кобзева, разумеется, не подразумевает «натурализм» в смысле Дескола, однако оно указывает на еще одну особенность китайских философских категорий: одно и то же слово обозначает и класс некоторых явлений, и единичное явление этого класса. По этой причине классы объектов «представляются именно как материальные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков»⁴⁷, как в большинстве европейских языков, что требует лексической индивидуализации, — в нашем случае, — «природы» от «природ», «естественного», «натурального» и т. п. В определенном смысле только за счет этой лингвистической специфики становится возможным представить природу именно как множество.

Также стоит отметить, что понятие природы имеет множество коннотаций, которые напрямую связаны с эволюцией идеи природы, которые не совпадают в различных языках. Сегодня для перевода слова «природа» на китайский язык преимуществен-

45. Кобзев А. И. Указ. соч. С. 115.

46. Там же.

47. Там же.

но используется бином *цзыжань* (кит. 自然), который не совпадает полностью по смыслу ни с используемым нами словом природа, ни со словом *φύσις*, ни со словом *natura*: буквальный перевод *цзыжань* — это *самораскрытие, саморазвертывание, само-из-себя-исходящее* или *само-по-себе-такое*. Начиная как минимум с III века до н. э. *цзыжань* в Китае отсылало к состоянию свободы от внешнего воздействия. Впоследствии благодаря развитию даосской философии это понятие стало означать «как есть», отсылая к естественным состояниям вещей, то есть к возможности вещей быть самими собой. Возникает это самораскрытие не *ex nihilo*, но из *Дао*⁴⁸, которое не трансцендентно, а является «закономерностью», присущей вещам и эти вещи составляющей, о чем речь пойдет ниже. Современное словоупотребление *цзыжань* в качестве *природы*, то есть того, в чем *отсутствует* человеческое, — является следствием знакомства с западной культурой. Понятие *цзыжань* охватывает собой весь процесс естественного саморазвития, который происходит при взаимодействии с различными внешними условиями, примером чего может быть как природный процесс самопроизрастания семечка в растение⁴⁹, так и саморегулирующиеся процессы любой системы, над которыми невозможно осуществить контроль.

Однако в классической китайской философии можно обнаружить еще один термин, примерно соответствующий нашему представлению о природе, — это *тянь* (кит. 天), знак, который в классических текстах переводится как небо. Нередко *тянь* можно встретить в сочетании *тянь ди* (кит. 天地) — небо-[и]-земля. Это связано с тем, что китайская философская терминология, не имея необходимости в «общих» абстрактных понятиях, часто выражала то или иное «общее» понятие посредством одновременного указания на образующие его диалектические противоположности, поэтому *тянь ди* — это не просто «небо-[и отдельная]-земля», а именно *вся* природа, то есть *космос*⁵⁰. Выходит, и *тянь*, и *тянь*

48. Для конфуцианства *Дао* — это, как правило, *Дао* (Путь) человека, в то время как даосская интерпретация несколько шире — это *Дао* как объединяющий образец для человека и для природы (Неба и Земли).

49. Здесь невольно могут возникнуть ассоциации с греческим *φύσις*, но если *φύσις* подразумевает, скорее, природный рост, развитие и рождение, то «природность» *цзыжань* предполагает и стагнацию, и увядание, которые являются не менее естественными процессами, чем рост.

50. Далее по тексту во избежание излишнего повторения слова «природа» и во избежание путаницы между *цзыжань*, *тянь* и *тянь ди*, подразумеваемая первое, я буду стараться придерживаться естественности/естествен-

ди описывают физически воспринимаемую и окружающую нас природу, иногда в качестве противопоставления человеческому обществу (кит. *тянься*, 天下, букв. поднебесная)⁵¹, но никогда не мыслятся отдельно от него, равно как и не обладают никакими отсылками к «запредельному», так как природа располагается в пределах обитаемого космоса.

Из непрерывного взаимодействия между небом и землей (то есть из процессов внутри космоса) возникают «десять тысяч вещей», или «тьма вещей», *вань у* (кит. 萬物), которые являются частью космоса. В совокупности эти три слова образуют триаду *тянь ди вань у* (кит. 天地萬物), дословно «небо — земля — тьма — вещей», то есть весь космос с его природами и вещами. Вещь (тьма вещей) в данном случае рассматривается как материальный природный объект, включающий в себя множество других природных объектов. Следовательно, вещи — это третий и срединный элемент в пространственной структуре космоса, которую можно представить как «небо — вещи — земля»⁵².

В то же время в истории китайской философии эта трехчастная структура имеет и другой вариант, где место вещей занимают люди, образуя структуру «небо — человек — земля». Действительно, человек — это всего-навсего одна из вещей, конечно, особенная, но все же вещь. Тем не менее «взаимозаменяемость» человека и вещи не означает тождества этих понятий (так как само представление о тождестве требовало бы наличия параллельной материальному миру, некоторой абстрактной и идеальной структуры), о чем сказано в 17-й главе «Чжуан-цзы»:

Мы говорим, что вещей в мире «бесчисленное множество», а человек лишь одна из них⁵³.

ного и т. д., подразумевая второе — природы/природного и т. д., а подразумевая третье — космоса/космического.

51. Там же. С. 124.

52. Учитывая специфику китайской философской терминологии и логики, репрезентировать данную триаду могут как ее предельные элементы — Небо и Земля, так и срединный — вещи. В различных школах китайской философии использовались оба варианта. То есть понятие *тянь* так же, как и в случае с *тянь ди*, одновременно является и природой как «элементом» космоса, включающего в себя Небо, вещи и Землю, так и обозначением этой триады в целом, то есть обозначением всего космоса. То же при необходимости можно сказать и о Земле, и о вещах.

53. Здесь и далее цит. по: Чжуан-цзы. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. Иваново: Роща, 2017.

Все вышесказанное подтверждает наблюдение Дескола о том, что онтология натурализма, предполагающая разделение на природу и культуру, неизбежно будет обнаруживать в культуре не что иное, как человеческую исключительность, тем самым отдаляя человека от природы и отодвигая на второй план его биологические свойства как второстепенные. Дескола связывает это с тем, что свойственный натурализму философский поиск будет ориентирован именно на обнаружение *родовых различий* между человеком и животным, а не на обнаружение того, что делает человека особенным *среди* других животных⁵⁴ (и остальных вещей). Иными словами, в онтологии аналогизма Другой — это не *то*, что обладает иными свойствами (животные) или же отсутствием свойств (природные объекты), а *тот, кто* не разделяет всеобщее мировоззрение⁵⁵.

Древнекитайской философией был разработан именно второй вариант: особенный статус человека как вещи, способной представить собой все остальные вещи, связан с тем, что в контексте общей моральной направленности всей китайской философии человек представляется наиболее *ценной* вещью из всех, о чем подробнее будет сказано ниже.

Преодоление антропоцентризма: как жить среди тьмы вещей?

Здесь необходимо выделить «моральное основание» древнекитайской философии, которая в терминах тайваньского философа нового конфуцианства Моу Цзунсяня является «моральной онтологией» и «моральной космологией». Она возникла не как философия природы, а как «практическая онтология» в случае даосизма и как «моральная метафизика» в случае конфуцианства⁵⁶, где под моралью понимается творчество и самосовершенствование. Для Моу метафизика сама по себе возможна лишь на основе морали, и именно мораль, а не истина является причиной и устремлением философствования. Моу отличает «моральную метафизику» от «метафизики морали» в том смысле, что первая делает своим предметом все существующее, тем самым включая в себя и «подчиняя» себе онтологию:

54. Дескола Ф. Указ. соч. С. 233.

55. Там же. С. 395.

56. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 69, 111.

У конфуцианцев мораль (*дао дэ*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична⁵⁷.

Это связано с тем, что основным вопросом древнекитайской конфуцианской и даосской философии, в отличие от древнегреческого вопроса о том, *что есть бытие* (стремление к истине), был вопрос о том, *как жить в мире* (стремление к морали), поэтому мы можем говорить не столько о познающем, сколько моральном субъекте такой философии. Это, в свою очередь, само по себе смещает акцент с субстанциональности в сторону реляционности и необходимо вовлекает политическое в описание природы и наоборот. То есть природа представляется не как *то самое и единое*, которое лежит в основе политики (если возвращаться к Латуру), а представляется релятивным понятием, содержание которого будет связано с содержанием морали. Другими словами, в такой картине мира природа не столько божественна⁵⁸, сколько моральна, что позволяет выстраивать с ней не субъект-объектные, а интерсубъективные отношения⁵⁹.

Исходя из этого, возвращаясь к особой ценности человека среди вещей, можно добавить, что человек в таком мире рождается именно как обычная вещь, одна из великого множества вещей, но в течение жизни в процессе обучения *сюэ* (кит. 学) человек «возвышается» над остальными вещами и становится, собственно, человеком. Этому процессу посвящено множество сюжетов

57. Цит. по: Кобзев А. И., Ткаченко Г. А. Указ. соч. С. 127.

58. Я имею в виду греческое слово *theion* (божественное) и связанное с ним *theorein* (созерцание божественного), то есть «теоретизированный» взгляд на мир, предполагающий пассивное наблюдение и отвлечение, без-участное познание. Противоположностью в таком случае будет во-влеченное, участливое познание. Подробнее см.: Kasulis T. Engaging Japanese Philosophy: A Short History. Honolulu: University of Hawaii Press, 2018. P. 18–26.

59. Если Западное паноптическое понимание мира отождествляет именно «зрение» с «пониманием», то рефлексивный опыт Востока (в нашем случае — Китая) в качестве основания берет «слух», который как опыт телесности прежде всего являет недистанцированное и вовлеченное отношение к миру. См.: Малявин В. В., Ячин С. Е. Роковая метафора: зрение и слух в рефлексивном опыте культур Запада и Востока // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 2. С. 80–95.

практически во всех классических источниках. В «Лунь юе» Конфуций говорит:

В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба...⁶⁰

Словосочетание «встать на ноги» (другой вариант перевода — самостоятельность) здесь записано иероглифом *ли* (кит. 立, букв. стоять), под ним можно понимать обретение положения среди порядка людей благодаря знанию ритуала *ли* (кит. 禮). Однако годы обучения позволили Конфуцию увидеть свою жизнь не только в порядке людей, но и в порядке природы (неба), который предполагает, что *Дао* проявляется *во всем*, и позволяет взять за образец не только человека, но и кого угодно⁶¹ в естественном круговороте природы. Об этом свидетельствует, на мой взгляд, следующий чжан «Лунь юя»:

Учитель сказал: «Я хочу перестать говорить».

Цзы-гун сказал: «Если не будете говорить, то что же станут передавать ваши ученики?»

Учитель сказал: «Разве Небо говорит? Между тем четыре сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?»⁶²

Если западная онтологическая модель предлагает разделенный на объекты и субъекты мир, в котором объекты существуют независимо от субъектов и могут быть подвержены изучению и управлению, то в китайской онтологической модели мир рассматривается как единое целое, где все явления связаны между собой и взаимодействуют друг с другом. Следовательно, «полное развитие» или «внутренняя возможность» (кит. *син*, 性 — часто переводится как «[человеческая] природа») репрезентирует как человеческую, так и нечеловеческую природу, что подчеркивает взаимопроникновение и взаимодополнение природного и человеческого в общем космосе.

60. Лунь юй. 2.4.

61. Ср.: «Познавать — значит «персонифицировать», занимать точку зрения того, что должно быть познано. Или, скорее, того, кто должен быть познан: поскольку все дело в том, чтобы знать «вещи как кого-то». <...> Форма Иного — это личность» (*Вивейруш де Кастру* Э. Указ. соч. С. 28).

62. Лунь юй. 17.19.

Наиболее ярко подобную онтологию можно продемонстрировать на примере из «Чжуан-цзы», так как даосизм является философией, в которой антропоцентризм исключается по определению. В четвертой главе есть известная история про плотника, который однажды, увидав огромный священный дуб, решил, что это дерево никчемно и ни на что не пригодно, иначе бы как оно могло прожить так долго и настолько разрастись? Ночью дуб явился к нему во сне и рассказал, что его бесполезность для человека — полезна для него самого! Будь он «полезен», подобно плодовым деревьям или деревьям, пригодным для строительства, то его бы давно срубили, ведь так всегда случается с любой вещью, которой не посчастливится пригодиться человеку. «Среди людей» — так называется четвертая глава — вообще полна сентенций на тему полезности и бесполезности, однако, главное в этой истории — это последние слова дуба:

Мы оба — вещи. Как же может одна вещь оценивать другую? Как может знать бесполезный человек, который вот-вот умрет, что-то о бесполезном дереве?!⁶³

Эти слова отражают важный аспект даосского взгляда на мир: онтологическое равенство всех вещей, к которым относятся как люди, так и нелюди. В этой картине мира отношения человека (людей) и остальных вещей (нелюдей) не предполагают вертикальной иерархии, не выстраиваются по принципам субъект-объектного разделения, находясь в отношении горизонтального и равноправного соседства. Можно сказать, что человек, с одной стороны, очеловечивает нелюдей, но в то же время нелюди могут расчеловечить человека, подчеркивая, таким образом, всеобщее онтологическое равенство. В этом контексте можно провести параллель с рассуждениями Вивейруша де Кастру о «перспективизме» и «персонификации» вещей в Амазонии:

Все животные и прочие элементы космоса интенсивно и виртуально являются личностями, поскольку любой из них может оказаться личностью (или в нее превратиться). Речь не о простой логической возможности, а об онтологической потенциальности. «Личностьность» и «перспективность», то есть способность занимать точку зрения, — это скорее вопрос степени, контекста и положения, а не отличительного свойства того или иного вида. <...> ...Если ничто не мешает мыслить любое су-

63. 且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！

щество в качестве личности, то есть как аспект биосоциальной множественности, то не должно возникать препятствий для проявления идеи, что какой-то другой человеческий коллектив ей не является⁶⁴.

Способ сосуществования, описанный в «Чжуан-цзы», предполагает не противопоставление природы и культуры, а, напротив, постоянный резонанс⁶⁵ между небом и человеком, явленный как согласие между природой и моралью и выраженный в понятии *Дао*. Причем этот резонанс мыслится не в качестве некоего субъективного переживания, напротив, представляется вполне объективным и конкретным явлением. Именно это согласие между природным и моральным и именуется естественностью, то есть *цзыжань*, о чем сказано в 25-м чжане «Дао-дэ цзина»:

Человеку образец — Земля.

Земле образец — Небо.

Небу образец — Пути.

А Пути [*дао*] образец то, что таково само по себе [*цзыжань*]⁶⁶.

В комментарии к своему переводу Владимир Малявин предлагает дополнительное прочтение этих строк танским комментатором Ли Юэ: «Человек берет за образец Землю в качестве Земли, Небо в качестве Неба и то, что само по себе таково»⁶⁷, отмечая, что такая трактовка устраняет возможность какой-либо онтологической или космологической иерархии, образ которой может возникнуть при традиционном прочтении, из чего делается вывод, что в таком мире человек «стоит *наравне* с Небом и Землей», то есть *наравне* с природой.

Средством поддержания *Дао* является техника *ци* (кит. 器, букв. — орудие). В конфуцианском контексте техника предполагает космологический резонанс в отношениях между людьми и природой, который проявляется в церемониях и ритуале *ли* (кит. 禮). Должное соблюдение ритуала, выраженное, например, в правильном использовании ритуальных наборов сосудов *ли ци* (кит. 禮器, букв. ритуальное орудие), поддерживает мораль:

64. Вивейруш де Кастру Э. Указ. соч. С. 25.

65. Я подразумеваю концепцию *тянь жэнь ганьин* (кит. 天人感應), которая буквально переводится как «[взаимное] восприятие и реагирование [между] небом и человеком» и обосновывает единство морали у неба и человека (Рыков С. Ю. Указ. соч. С. 301).

66. Дао дэ цзин. Гл. 25.

67. Там же. С. 282–283.

...овладение ритуалом *ли* мыслилось в школе Конфуция не только как неперемненное условие личной карьеры, но и как своеобразная панацея для общества в целом⁶⁸.

По этой причине именно должное овладение ритуалом, то есть практикой упорядочивания вещей, которая начинается с личной рефлексии и находит свое продолжение в практике управления государством, гарантирует согласие между природой и человеком (обществом) и служит своей цели — поддержанию естественно-сти *Дао*.

Соответствующее понимание техники находит свое отражение в конфуцианском представлении о связи природы и политики. Как я уже отмечал в самом начале статьи, социо-политический порядок резонирует с порядком природы: правитель, один из титулов которого — *тянь цзы* (кит. 天君, букв. сын неба), правит в согласии с «волей неба» или «мандатом неба» *тянь мин* (кит. 天命) и тем самым упорядочивает общественную жизнь в соответствии с размеренностью природы⁶⁹, чтобы привести общество к процветанию. Он не создает «собственных» законов, а лишь позволяет действующим через него силам неба-[и]-земли претворяться в жизнь. Если же правитель игнорирует волю неба и правит своевольно, не обращая внимания на должное соблюдение ритуала (применение техники), то результатом такого правления будут неурожаи, голод и бедность — признаки того, что небо лишило его своего мандата⁷⁰.

Иными словами, конфуцианская философия предполагает использование природы для поддержания человеческого благополучия и процветания, но у такой практики есть предел: во избежание нарушения естественности важнейшей задачей правителя является поддержание умеренности в человеческих отношениях

68. Конончук Д. В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 151.

69. Необходимо отметить, что концепция *тянь мин* 天命 описывает двухсторонние, а не односторонние отношения между правителем (человеком) и небом (природой). Было бы ошибочно утверждать, что «причиной» мандата является только небо. В свете всего вышесказанного небесный мандат можно понимать как проявление резонанса между природой и человеком.

70. Такое положение дел описывается понятием *гэмин* (кит. 革命), которое в современном китайском языке переводится как «революция», но в своем буквальном значении, зафиксированном еще в «Чжоу и», обозначает «смену мандата», то есть смену императорской династии.

с природой, о чем не раз писал Мэн-цзы⁷¹. Именно идея о необходимости *морального самосовершенствования* как основе корреляции политического порядка с порядком природы была общим местом практически для всех конфуцианцев. Особенно это подчеркивается в «Чжун юне»:

Только достигший искренности Поднебесной становится тем, кто способен определить великие моральные принципы Поднебесной, утвердить великую основу Поднебесной, познать созидательную мощь Неба и Земли.

...[он] вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв. [Он] подобен Небу и Земле, для которых нет ничего, чего бы не поддерживали и не несли, нет ничего, чего бы не обнимали и не покрывали. [Он] подобен временам года, которые проходят своей чередой, подобен Солнцу и Луне, которые попеременно светят⁷².

Именно обучение позволяет человеку стать наиболее ценной из всех вещей и выйти за «пределы» общественных отношений, и применить преобразующую силу человеческой морали по отношению ко всему космосу:

Небесная судьба⁷³ называется природой.

Неуклонное следование природе называется Дао.

Совершенствование в Дао называется учением⁷⁴.

Даосизм предполагает несколько иное отношение к технике, но оно не столько противоречит конфуцианскому, сколько дополняет его, благодаря иначе расставленным акцентам. В «Чжуан-цзы» есть несколько сюжетов о том, что техника должна быть естественной, то есть соответствующей природе, что она должна быть ее продолжением. Наиболее наглядный пример — история о конфуцианце Цзы-Гуне, который встречает человека, поливающего огород и вынужденного раз за разом наполнять для этого кувшин. Цзы-Гун рассказывает ему о том, что слышал об техническом приспособлении, которое может полить весь огород за раз, на что человек ответил, что не доверяет таким устройствам и стыдится использовать их, так как «тот, кто работает с машиной, сам все делает как машина.

71. См.: Мэн-цзы. Гл. 31, 30.

72. Чжун юн (Следование середине) / Пер. с кит., комм. А. Е. Лукьянова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). Гл. 1.

73. Небесная судьба — еще один перевод понятия *тянь мин*.

74. Там же.

У того, кто все делает как машина, сердце тоже становится машинным»⁷⁵, а это, в свою очередь, ведет к отступлению от естественности *Дао*. Неестественность здесь можно понимать как неморальное техническое мышление, раскалывающее общий мир на субъект и объект и предполагающее различные технические ухищрения для более эффективной работы с объектом. Это противоречит ценности практики самосовершенствования, направленной на воспитание естественного мастерства, благодаря которой эффективным становится сам человек, а не орудие, что и является даосским идеалом техники. Но как я уже отметил выше, эта идея не является антитезисом конфуцианства, так как обе техники предлагают свое использование для поддержания и реализации *Дао*, но если конфуцианский вариант техники делает это путем формализации отношений человека и природы для «достижения» *Дао*, то даосизм — путем свободного действия «исходя из» *Дао*.

Если для конфуцианства *Дао* — это, в первую очередь, *Дао* человека, то в даосизме *Дао* — это образец для всего космоса. Это отличие объясняет, почему образ природы, предлагаемый Лао-цзы, является более «нейтральным» и «реалистичным»: природа может предоставить человеку все необходимое для его процветания, но сам по себе человек ей безразличен:

Небо и Земля лишены человечности,
Для них все вещи — что соломенные собаки⁷⁶.
Премудрый человек лишен человечности,
Для него все люди — что соломенные собаки⁷⁷.

Речь идет не только о том, что природа безупречно следует естественности, то есть не имеет низких «симпатий» ни к одной из вещей, но и о том, что такого же беспристрастного пути должен придерживаться правитель (премудрый человек): подобно природе, он должен быть лишен человечности — главного идеала правителя в конфуцианской перспективе. Его правление должно быть направлено на сдерживание людских желаний, которые могут идти против естественного течения жизни, так как он, помимо прочего, представляет интересы неба, земли и нелюдей⁷⁸.

75. Чжуан-цзы. С. 60.

76. Ритуальные чучела, которые выбрасываются по окончании церемонии приношения духам.

77. Дао дэ цзин. Гл. 5.

78. Можно снова провести параллель с выводами Вивейруша де Кастру об индейском шаманизме, который «можно определить как проявляемую неко-

Обобщая все вышесказанное, *цзыжань* (самораскрытие) означает то, как *тянь ди* (космос) естественным образом резонирует со всеми своими вещами (*вань у*), с нелюдьми и людьми. При этом человек может отклоняться от собственного естества из-за различных социальных практик и норм. Это обосновывает различное отношение к формализации естественности: если конфуцианские философы стремились предложить описания различных видов естественного порядка, то для даосских учителей подобная формализация была отклонением от *самого-по-себе-такового*. Однако это различие не носит принципиальный характер, так как в качестве ответа на вопрос о том, *как жить в общем мире*, обе философии предполагают естественный резонанс между природным и моральным: «жить — означает поддерживать тонкое отношение соучастия с Дао, пусть и не зная его полностью»⁷⁹.

Заключение. Конец эксклюзивности Запада и новый договор с природой

Возвращаясь к идеям Латура, мы больше не можем говорить о культурах, у которых есть какой-то особенный взгляд на *ту самую* природу, эксклюзивный доступ к которой предлагает модерн. Единой природы не существует, а значит, невозможно и основанное на единой природе представление о множестве культур, так как подобное множество возможно лишь в множестве природ.

Мы приходим к выводу о том, что древнекитайская философия при рассмотрении космоса исходила в первую очередь не из метафизической постановки вопроса, ведущей к разделению двух коллективов, а наделяло космос всеобъемлющей моралью, поддерживающей непрерывное собирание коллектива. Человек в таком коллективе не обладает привилегированным положением, которое позволяет ему отвлеченно созерцать мир (теоретизируя его), вместо этого он наделяется ответственностью за поддержание

торыми индивидами способность переходить телесные границы, разделяющие виды, и занимать точку зрения иновидовых субъективностей, дабы уладить отношения между ними и людьми... Встреча и обмен перспективами — это сложный процесс и политическое искусство, своего рода дипломатия. И если публичной политикой западного релятивизма является мультикультурализм, то космической политикой индейского шаманского перспективизма выступает мультинатурализм» (*Вивейруш де Кастру* Э. Указ. соч. С. 27–28).

79. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 74.

естественного равновесия, требующего практического воплощения. Подобная «политика природы» — не является простым уподоблением природе. Для философской традиции, не знающей дуализма природы и культуры, но признающей их внутреннюю связь, потенциал человеческой культуры — это и есть то, что позволяет человеку быть равноправным собеседником для природы, а не просто моделировать одно в подобии другому:

Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах, куда бы ни прокладывали дорогу человеческие усилия, что бы ни покрывало Небо, что бы ни несла Земля, что бы ни освещали Солнце и Луна, где бы ни выпадали иней и роса — везде, где есть кровь и дыхание, все как один чтят и любят [его]. Поэтому и говорят: «Небу чета!»⁸⁰

Иными словами, поскольку человеческое существование всегда понимается как саморазвертывание взаимодействия между небом и землей, то своей деятельностью человек должен вести этот мир к процветанию, под которым можно понимать как должное правление, суть которого — упорядочивание вещей с целью резонанса с космическим порядком (конфуцианская перспектива); так и должное обращение с вещами, которое не выходит за рамки естественных взаимодействий, образец которым — космический порядок сам по себе (даосская перспектива). Подобное должностное морально по своей сути.

Модерный натурализм через призму китайской классической философии можно трактовать как моральный хаос (разделение на два коллектива), следующий за космологическим хаосом (разделение на земное и идеальное). Если мы согласимся с тем, что признание множества онтологий — это в определенной степени этап, который уже пройден благодаря современной сравнительной антропологии, то вопрос о следующем шаге в преодолении дуализма модерна остается открытым. Возможно, именно привнесение морали как основы в наши отношения с природой является перспективой, которую еще только предстоит осмыслить, однако именно благодаря которой до сих пор пустой «договор с природой»⁸¹ сможет обзавестись преамбулой, утверждающей его фундаментальный смысл.

80. Чжун юн. Гл. 31.

81. Я не отсылаю к самому содержанию концепции Мишеля Серра, но разделяю перспективу такой формулировки. См.: *Serr M. Договор с природой* / Пер. с фр. С. Б. Рындина. СПб.: ЕУСПб, 2022.

Библиография

- Аванесян А. Метафизика сегодня. М.: V–A–C Press, 2019.
- Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017.
- Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена. М.: НЛО, 2022.
- Блинов Е., Савченко И. Бруно Латур против климатического скептицизма: миссия ученого и кризис политических учреждений // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 70–84.
- Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
- Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Ингольд Т. Культура, природа, среда: на пути к экологии жизни // Стадис. 2019. № 1. С. 102–118.
- Каноны Желтого Владыки / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина // Даосские каноны. Управление и стратегия. Иваново: Роцца, 2018.
- Кобзев А. И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 82–125.
- Кобзев А. И., Ткаченко Г. А. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 126–139.
- Конончук Д. В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 145–159.
- Дао-Дэ цзин / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. М.: Феория; Страдиз, 2019.
- Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.
- Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Лунь юй (Суждения и беседы) / Пер. с кит., комм. Л. С. Переломова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004.
- Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роцца, 2016.
- Малявин В. В., Ячин С. Е. Роковая метафора: зрение и слух в рефлексивном опыте культур Запада и Востока // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 2. С. 80–95.
- Мэн-цзы / Пер. с кит., комм. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004.
- Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. М.: ИФРАН, 2012.
- Серр М. Договор с природой / Пер. с фр. С. Б. Рындина. СПб.: ЕУСПб, 2022.
- Уотс А. Дао. Путь воды. М.: АСТ, 2022.
- Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулцен: создание племени // Художественный журнал. 2016. № 99. С. 8–16.
- Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Пер. с англ. Д. Шалагинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.
- Чжуан-цзы. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017.

- Чжун юн (Следование середине) / Пер. с кит., комм. А. Е. Лукьянова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004. Гл. 1.
- Graham A. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: National University of Singapore, 1986.
- Kasulis T. Engaging Japanese Philosophy: A Short History. Honolulu: University of Hawaii Press, 2018.
- Parkes G. How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2021.
- Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology // Journal of Chinese Philosophy. 2012. Vol. 39. № 1. P. 112–133.
- Parkes G. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth // Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles / J. Behuniak (ed.). Albany: SUNY Press, 2018. P. 65–90.

UNSTABLE NATURE AND “MYRIAD THINGS”: BETWEEN EUROPEAN DOUBLETHINK AND CHINESE CORRELATIONISM

VALENTIN MATVEENKO. Eastern Federal University (FEFU), Vladivostok, Russia, valentin.matveenko@gmail.com.

Keywords: ontological pluralism; philosophy of nature; cosmotechnics; anthropocene; Chinese philosophy; tiān 天; zìrán 自然.

As an embodiment of the technical thinking of European modernity, the Anthropocene as a phenomenon and as a concept relies on the idea of nature as a world separate and independent from human society. However, the obvious counterproductivity of this dualism points to the need for a new way of thinking about the relationship between humans and nonhumans. The paper examines some of the ontological insights developed in Chinese classical philosophy to indicate on what kind of relationship with nature a collective of nonhuman and human could be based. In particular, it is proposed to conceive of nature as a concept associated with a moral rather than metaphysical order. The paper begins by proposing several positions (Latour, Descola, Viveiros de Castro) that allow for the affirmation of the ontological pluralism and otherness of natures. It makes possible a different way of associating humans and nonhumans. Further, the way in which nature is inscribed in Chinese ontological conceptions that emphasise not just the unity of all things, but the moral wholeness of the world, is examined.

Such a “moral cosmotechnics” presupposes the absence of human exceptionalism and treats human beings as just another thing among many things. This situation precludes anthropocentrism and does not confer on human beings a privileged position conducive to the cultivation of a detached and theorising view of nature. Instead, human existence is always understood as a self-unfolding interaction within nature. Finally, it is suggested that ancient Chinese philosophy in considering the cosmos, did not primarily proceed from a metaphysical formulation of the question leading to a separation of the collectives of human and nonhuman, but rather endowed the cosmos with an overarching morality that supports the continuous building of a collective allows any object to join in. Considering nature not as an object of knowing but as a moral subject is supposed to be a perspective through which a new “natural contract” becomes possible.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-93-119

References

- Avanessian A. *Metafizika segodnja* [Metaphysik zur Zeit], Moscow, V–A–C Press, 2019.
- Bachmann-Medick D. *Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukakh o kul'ture* [Cultural Turns. Neuorientierungen in den kulturwissenschaften], Moscow, NLO, 2017.
- Bińczyk E. *Epokha cheloveka: ritorika i apatiia antropotsena* [Epoka Człowieka: Retoryka I Marazm Antropocenu], Moscow, NLO, 2022.
- Blinov E., Savchenko I. Bruno Latour protiv klimaticheskogo skeptitsizma: missiia uchenogo i krizis politicheskikh uchrezhdenii [Bruno Latour Against Climate Skepticism: The Mission of a Scientist and the Crisis of Political Institutions]. *Filosofskii zhurnal* [The Philosophy Journal], 2019, vol. 12, no. 4, pp. 70–84.

- Chzhuan-tszy. Vneshnii razdel. Smeshannyi razdel [Zhuangzi. Outer Chapters. Miscellaneous Chapters] (trans., comm. V. V. Malyavin), Ivanovo, Roshcha, 2017.
- Chzhun iun (Sledovanie seredine) [Zhongyong (Doctrine of the Mean)] (trans., comm. A. E. Lukyanov), *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie"* ("Sy Shu") [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004, ch. 1.
- Dao-De tszin [Tao Te Ching] (trans., comm. V. V. Malyavin), Moscow, Feoriia, Stradiz, 2019.
- Descola Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Par-delà nature et culture], Moscow, NLO, 2012.
- Graham A. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, National University of Singapore, 1986.
- Granet M. *Kitaiskaia mysl'* [La Pensée chinoise], Moscow, Respublika, 2004.
- Haraway D. Antropotsen, Kapitalotsen, Plantatsiotsen, Ktulutsen: sozдание plemeni [Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin]. *Khudozhestvennyi zhurnal* [Moscow Art Magazine], 2016, no. 99, pp. 8–16.
- Hui Yuk. *Vopros o tekhnike v Kitae. Esse o kosmotekhnike* [The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotekhnics], Moscow, Ad Marginem, 2023.
- Ingold T. Kul'tura, priroda, sreda: na puti k ekologii zhizni [Culture, Nature, Environment. Steps to an Ecology of Life]. *Studies*, 2019, no. 1, pp. 102–118.
- Jullien F. *Velikii obraz ne imeet formy, ili Cherez zhivopis' — k ne-ob'ektu* [La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la], Moscow, Ad Marginem, 2014.
- Kanony Zheltogo Vladyki [Canons of the Yellow Emperor]. *Daosskie kanony. Upravlenie i strategiia* [Taoist Canons. Management and Strategy] (trans., comm. V. V. Malyavin), Ivanovo, Roshcha, 2018.
- Kasulis T. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2018.
- Kobzev A. I. Logika i dialektika v Kitae [Logic and Dialectics in China]. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: V 5 t.* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia: In 5 vols], Moscow, Vostochnaia literatura, 2006, vol. 1, pp. 82–125.
- Kobzev A. I., Tkachenko G. A. *Kitaiskaia eticheskaya mysl'* [Chinese Ethical Thought]. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: V 5 t.* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia: In 5 vols], Moscow, Vostochnaia literatura, 2006, vol. 1, pp. 126–139.
- Kononchuk D. V. O genezise kitaiskoi filosofii [On the Genesis of Chinese Philosophy]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2023, no. 3, pp. 145–159.
- Latour B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique], Saint Petersburg, EUPRESS, 2006.
- Latour B. *Politiki prirody. Kak privit' naukam demokratiu* [Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie]. Moscow, Ad Marginem, 2018.
- Lun' iui (Suzhdeniia i besedy) [The Analects] (trans. comm. L. S. Perelomov). *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie"* ("Sy Shu") [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004.
- Malyavin V. V. *Kitaiskii etos, ili Dar pokoia* [Chinese Ethos, or the Gift of Calmness], Ivanovo, Roshcha, 2016.
- Malyavin V. V., Yachin S. E. Rokovaia metafora: zrenie i slukh v refleksivnom opyte kul'tur Zapada i Vostoka [The Fatal Metaphor: Sight and Hearing in Reflexive

- Experience of Cultures of the West and East]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [The Moscow University Herald. Series 7. Philosophy], 2021, no. 2, pp. 80–95.
- Men-tszy [Mencius] (trans., comm. P. S. Popov), *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie" ("Sy Shu")* [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004.
- Parkes G. *How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2021.
- Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology. *Journal of Chinese Philosophy*, 2012, vol. 39, no. 1, pp. 112–133.
- Parkes G. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth. *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles* (ed. J. Behuniak), Albany, SUNY Press, 2018, pp. 65–90.
- Rykov S. Yu. *Drevnekitaiskaia filosofia: kurs lektsii* [Ancient Chinese Philosophy: A Course of Lectures], Moscow, IPhRAS Publishers, 2012.
- Serres M. *Dogovor s prirodoi* [Le contrat naturel], Saint Petersburg, EUPRESS, 2022.
- Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale], Moscow, Ad Marginem, 2017.
- Watts A. *Dao. Put' vody* [Tao: The Watercourse Way], Moscow, AST, 2022.