

# МИР, ПУСТОТА, ПРИРОДА. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ К РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ ЯПОНИИ

Клаус Хельд

Каждая культура образует собственный мир, однако все они относятся к единому миру единого человечества. Что разделяет и что объединяет миры различных культур в единую эпоху, когда все они с возрастающей скоростью сливаются в глобальную всемирную цивилизацию? Задавая вопрос с философской точки зрения: как можно понятийно определить отношение между единым миром человечества и многими мирами различных культур? То, что все миры культуры принадлежат единому миру, не может означать, что они находятся в нём, как в некотором вместилище. Мир – это не гигантский контейнер, но всеохватывающая смысловая взаимосвязь, из которой получают значение все события, которые возникают «в» нём. Эта взаимосвязь состоит в том, что каждое событие, исходя из своего смысла, указывает на нечто другое, могущее встретиться человеку в его мире.

Такие смысловые отсылки позволяют людям расширить горизонт понимания за пределы своей культуры и найти подход к пониманию других культурных миров. То, что мир есть взаимосвязь смысловых отсылок, впервые признала и сделала темой философского анализа феноменология в нашем столетии. Это в пользу того, чтобы развивать философскую проблематику понимания различных культур исходя из феноменологического понятия мира. При этом имеет смысл рассматривать данную проблематику, отталкиваясь от изначально определённых культур, вместо того чтобы просто говорить об этом в общем смысле.

Основная тема феноменологии, как подсказывает её имя, – явление. основополагающее феноменологическое высказывание о явлении гласит: то, что встречается человеку, всегда предстаёт перед ним как встроенное во взаимосвязи смысловых отсылок, в «горизонты». В свою очередь, эти горизонты также отсылают и друг к другу. Феноменологическое понятие «мир» обозначает универсальную взаимосвязь отсылок для всех горизонтов, в которых находит своё место всё то, с чем люди вообще могут иметь дело. Мир – это не контейнер, поскольку он – движение, предоставляющее место, самооткрытие свободного места, открытого измерения для горизонтов и в этом смысле – само событие явления. Хайдеггер образовал глагол «мировать» (welten), чтобы разъяснить, что бытие мира – это событие.

В горизонтах происходящего измерения открытости, именуемого «мир», человек может ориентироваться и следовать на деле за определёнными отсылками; мир – это свободное пространство, которое предлагает место для свободной подвижности действия. Поэтому «мирование» не следует отделять от действия. Свобода действия и самооткрытие мира соответствуют друг другу, но не таким образом, что одно позволяет приписывать себя другому. И то и другое едино в едином событии явления. То, что это событие происходит, есть первичный факт. Мы обнаруживаем этот факт не таким образом, как мы наталкиваемся на наличествующий предмет, а во всём нашем поведении, при котором мы должны иметь дело с такими случаями в мире, в которых повторяется само по себе простое событие явления. Основной опыт в любом человеческом опыте – это такое продолжающееся самообновление явления.

В каждом деле, которое человек может осуществлять своими силами, ему указывается на то, что при этом такое самообновление происходит без его содействия. Мир, позволяющий выступить явлению, «сам по себе» всплывает на поверхность – это обстоятельство получило имя, которое в самом начале было дано в Европе философии: *physis*, природа. В этом понятии, которое дословно значит «возрастание», отразился опыт того, что самообновление явления – это событие, где человек не является господином. *Physis*, «природа» в её изначальном значении, не означает ничего другого, как мир, но «мир» как самостоятельно обновляющееся событие мирования, которое опережает всякое человеческое вмешательство.

Поскольку для каждого человека явление мира возникает как уже данное, оно должно в каждой культуре познаваться, тем или иным образом, как природа. Но культуры коренным образом различаются по способам того, как это происходит. Если мир как природа – это событие, самообновление которого уклоняется от человеческой власти распоряжения, то оно принадлежит к тому, что познаётся как могущественное. Если обозначить общую область такого опыта как религию, можно предположить, что характер опыта природы не следует отделять от религии той или иной культуры. Сегодня всемирный страх экологического опустошения Земли позволяет возникнуть новому сознанию того, что мир как природа не находится в нашем распоряжении. Это могло бы стать поводом для философии возродить интерес к пониманию религиозных традиций.

В дальнейшем речь пойдёт об отношении к природе в религиозной традиции Японии. Я хотел бы приблизиться к пониманию некоторых черт этого отношения с феноменологической точки зрения и в сопоставлении с Европой. Эта попытка, конечно, делается с оговоркой, что я, как европеец, могу судить о японском опыте мира только извне. Поэтому я должен ограничиваться развитием некоторых возможностей интерпретации в отношении японской культуры посредством дальнейшего осмысления феноменологических

подходов Гуссерля и Хайдегера, которые я представляю для критической проверки тем, кто принадлежит этой культуре<sup>1</sup>.

Аристотель первым сделал попытку понятийно определить первичное происхождение самообновления явления. Конкретно это первичное происхождение состоит в том, что человеку открываются горизонты. Как осуществление горизонтов мирование имеет характер «причины» (*aitia*). В основе аристотелевского понятийного понимания природы как самопричинности лежит предпонятийный опыт самообновления. Чтобы объяснить этот опыт феноменологически, я начну с факта, благодаря которому вообще существует взаимосвязь отсылок в горизонтах и, тем самым, существуют явления. Этот факт – отсылка. Имеются явные отсылки, т. е. знаки самого различного вида – от букв до дорожных знаков, и имеются имплицитные отсылки, которые образуют предпосылку для того, чтобы мы вообще могли пользоваться знаками. В феноменологии Гуссерля наиболее предпочтительным примером в этой связи является соприсутствие обратной стороны вещи в актуальной данности её передней стороны. Созерцая переднюю сторону, я, обычно не выражая этого, указываю на возможность привести к актуальной данности невидимую в настоящий момент заднюю сторону. Эта возможность не принадлежит воспринимаемой вещи, она не существует «сама по себе», то есть без отношения ко мне. Скорее она заключена в том, что «я могу», «я в состоянии», и поэтому может быть обозначена точным выражением Гуссерля: «состоятельность» (*Vermöglichkeit*)<sup>\*</sup>. Согласно основополагающему трансцендентальному подходу феноменологии, нельзя осмысленно говорить ни о каком явлении в мире, не устанавливая связь явления с возможными свершениями, которые всякий раз особым образом соответствуют тому, чтобы позволить обнаружиться определённым видам явлений в относящихся к ним горизонтам. В этом смысле никакое бытие не происходит без соответствующих «состоятельств». В дальнейшем я придерживаюсь этого принципа, который Гуссерль называл принципом корреляции.<sup>2</sup>

Каждая отсылка ведёт от актуально осуществленной «состоятельности» к «состоятельности», которая хотя в тот момент, когда свершается отсылка, ещё не осуществлена, но может осуществиться в будущем. Представим, что отсылка могла бы говорить о передней или задней стороне моего письменного стола, – в таком случае она говорила бы мне: если ты обойдёшь вокруг стола, который сейчас виден тебе спереди, то ты можешь видеть его заднюю часть. Это «ты можешь» имеет двойной смысл: прежде всего оно относится к

\* Диалектное южно-немецкое слово, имеющее отчётливо «экономическое» значение – *состоятельность, зажиточность, богатство*. Слово явно отсылает к первичному жизненному миру человека. Здесь можно вспомнить, что изначальный смысл древнегреческого слова «усия» (сущность) – имение. Устоявшийся общепринятый перевод этого гуссерлевского термина на русский язык отсутствует; равным образом, английские переводчики Гуссерля переводят его различным образом: *facultative possibility, capacity, potentiality, ability*. – Прим. *непев*.

актуальному настоящему и значит: ты сейчас обладаешь способностью, позволяющей увидеть заднюю сторону; этот акт находится в твоей актуальной «способности-возможности». Но отсылка также относится к будущему и подразумевает тезис: для тебя будет возможным увидеть заднюю сторону.

Оба положения, заключённые в «ты можешь», взаимозависимы. Положение, согласно которому моей актуальной способности приписывается наделённость определённой силой, может быть верифицировано только потому, что подтверждается второе положение, согласно которому нечто, предполагаемое в будущем, становится настоящим. Но это подтверждение как раз и не относится к моей способности в настоящее время. То, что стол действительно явит мне свою заднюю сторону, я, если быть точным, узнаю всякий раз только в тот миг, когда её вижу. Переход от ожидаемого к актуальному настоящему принципиально не определён – так не определён, что я никогда не могу положиться на то, что для меня сможет стать настоящим ещё какое-либо будущее. Каждый такой переход, собственно, есть то, на что мы надеемся, но не то, чего мы ожидаем.

Каждым «ты можешь», содержащимся в той или иной отсылке, человек присваивает себе «состоятельности», существующие в настоящем; однако они суть реальные возможности лишь постольку, поскольку настоящее, предвосхищаемое в них, однажды становится актуальным настоящим. Поскольку человек полагается на то, что в настоящем он распоряжается состоятельностью, заключёнными в отсылке, которые с переходом будущих возможностей в действительность хотя бы отчасти подтверждаются, постольку мир по отношению к его существованию представляется взаимосвязью отсылок, кажущейся надёжной. Основная черта повседневной жизни – то, что человек постоянно неявно обращается к состоятельности, заключённым в отсылке, как если бы они в этом смысле были предоставленными в его распоряжение. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что мы никаким образом не можем распоряжаться состоятельностью, но всегда обладаем лишь неявной надеждой на осуществление возможностей, над которыми мы не властны.

То, что человеку в повседневной жизни кажется, будто состоятельности, заключённые в отсылке, находятся в его распоряжении, он осознаёт не в форме им самим принятых установок по отношению к будущему, и тем более не в виде эксплицированных положений, но благодаря тому, что его повседневная жизнь полностью согласуется с исходным доверием к осуществлению возможностей. Эта основополагающая согласованность может быть поколеблена, когда глубинно захватывающие и будоражающие настроенности, будь то радостные или печальные, ломают размеренный ход повседневной жизни. Конечно, все люди также знают о возможности того, что ожидаемое не свершится, – вполне понятной и согласующейся с повседневным положением вещей. Но в данном случае они

встречают эту возможность с совсем иной установкой, чем в ситуации глубинной настроенности.

В повседневности переход от предстоящей возможности к актуальному настоящему переживается как обычный случай. Когда такой переход не осуществляется, то это также соразмерно тому, что происходит обычно, и кажется поэтому отсутствием или недостатком ожидаемого, «лишённостью» (*privatio*<sup>\*)</sup>; для повседневных ожиданий человека ход времени – это как бы процесс исполнения ожидаемого, и если ожидаемое не сбывается, то в принципе это носит характер исключения. Этот перепад между обычным случаем и несбывшимся (*Vorenthalt*) в ситуации глубинной настроенности переворачивается с ног на голову. Преимущество получает случай несбывшегося, возможный в любое время; каждое фактическое осуществление какой-либо возможности в настоящем кажется чем-то паразитическим, достижением чего-то неожиданного.

Повседневная установка, по существу переживаемая как настроенность, посредством которой люди полагаются на состоятельность, заключённые в отсылке, и обретают благодаря этому мир, основана на том, что люди не позволяют возражать глубинным настроенностям. Такой переворот в состоянии настроенности, ввиду которого становление настоящего кажется свершением неожиданного, осуществляется благодаря впечатляющему опыту смертности. Философия, как и религия, испытала потрясение от этого опыта. Установка, благодаря которой возможна философия, не просто идентична с обращением повседневной основополагающей настроенности, но является неременной *conditio sine qua non*.<sup>3</sup>

Дистанцировавшись от повседневности благодаря перелому в обычной настроенности, философия может поставить вопрос: как возможно повседневное изначальное доверие, в котором то, что мы получаем неожиданное, а не отказ, кажется обычным случаем, и в соответствии с этим отказ воспринимается как исключение? Тем самым одновременно спрашивается: каким образом мир исходно конституируется как гарантированно возникающая взаимосвязь отсылок?

Отказ как таковой остаётся для повседневного настроения чем-то неявным и непризнанным, поскольку он представляется простой *privatio* ожидаемого. Таким образом, неожиданность свершения перехода к настоящему маскируется именно кажущейся обычностью такого перехода. Отказ скрывается, в то время как свершение перехода кажется само собой разумеющимся; свершение неожиданного свершается в повседневности как такой отход от отказа в незаметность; отказ отступает в тень ради обыденного становления настоящего. Так, его самоукрытие есть условие возможности для первичного конституирования повседневной обыденности – здесь можно было бы по-новому применить гуссерлевское понятие «праконституирование».

\* Лишение (лат). – Прим. перев.

В повседневности благодаря этому «праконституированию» неожиданные возможности будущего превращаются в состоятельности, которыми можно распоряжаться в настоящем. Непреодолимая временная пропасть между будущей возможностью и верифицированной, свершённой в настоящем состоятельностью, превращается в преодолимую разницу между многими сравнимыми состоятельностью, находящимися в нашем распоряжении в настоящее время. Измерение для различённого, которое полагается одновременно, есть пространство; оно есть разн[есён]ность (das Auseinander) в одновременности. Посредством праконституирования мир образуется как пространство, в котором состоятельности соприисутствуют как различённые и могут благодаря этому отсылать друг к другу. Мир «раскрывается», «отворяется» в праконституировании. Это «раскрывание» мира – мирование – состоит в том, что раскрывается измерение для различных соприисутствующих состоятельств.

Общая взаимосвязь этих состоятельств организуется в различные сферы отношений, в горизонты. Мир как взаимосвязь отсылок, которая объединяет все горизонты, есть со-бытие, поскольку его бытие состоит в том, что будущие возможности трансформируются в соприисутствующие состоятельности, и, со своей стороны, это событие трансформации есть лишь обратная сторона события самосокрытия отказа; оба события составляют пару – как вогнутость и выпуклость свода. Это комплементарное событие есть явление. Оно предоставляет пространство, в котором укладывается всё являющееся в горизонтах; в то же время всякое [явление] принадлежит своему месту во взаимосвязи отсылок состоятельств, имеет своё место «в» мире.

Поскольку мир является в качестве такого предоставления места, происходящее (Vorkommnisse) в нём есть, собственно, «выступающее» (Hervorkommnisse): мир позволяет ему «выступить» для нас из горизонта, в то время как отказ прячется ради соприисутствия состоятельств. Благодаря этому становится возможным, чтобы происходящее являлось для нас как бы полюсом, к которому можно одновременно отнести соприисутствующие состоятельности. Таким образом, в повседневности происходящее может встречаться нам в качестве идентичных и устойчивых «предметов». Но в соприисутствующих состоятельствах таится совершенно неопределённое будущее, и устойчивая идентичность предметов простирается как раз в такое будущее. Поэтому повседневное восприятие предметной идентичности есть предвосхищение неожиданного перехода в настоящее. Это предвосхищение получает своё право не от того, что существует в настоящем. Поэтому оно может мотивироваться только человеческой волей, которая в состоянии распространить себя и на совершенно неизвестное. Но я ещё вернусь к этому волеию (Willentlichkeit).

Мир как событие есть нечто предданное, нечто, что не находится в нашем распоряжении, поскольку это событие первона-

начально происходит как предоставление [мира] из состояния сокрытости. В этом смысле явление обновляется «само по себе» и религиозно переживается как всемогущая природа. Поскольку глубокие настроенности, в которых человек обретает опыт своей смертности, делают возможным этот опыт, в своём приближении к пониманию природы в японской традиции я исхожу из комплементарного события «мирования», из того, что сообщается в глубинной настроенности. По моему предположению, культуры коренным образом различаются по глубинным настроенностям, исторически в них господствующим, по «основным настроенностям», как сформулировал Хайдеггер через десятилетие после *Бытия и времени*.<sup>4</sup>

Бытие мира состоит в том, чтобы предоставить всему происходящему открытое пространство, в котором оно могло бы выступить. В этом смысле мир есть всеохватывающая протяжённость открытости. Ввиду этой открытости греки называли мир в целом так же, как и небо – *ouranos*<sup>5</sup>. Мир как *ouranos* prepares место, *topos*, для всего. Пространство, которое всему даёт место, пусто. Событие мира есть открытость той пустоты, которая изначально даёт всему место. В связи с этим следует заметить, что китайский иероглиф для обозначения «пустоты» тождествен с одним из тех знаков, которые обозначают небо; следовательно, пустота может пониматься как нечто, изначально равнозначное открытости неба.

«Пустота» здесь не означает отсутствия содержимого в сосуде, она не есть отсутствие чего-то, но имеет «положительный» характер, поскольку она есть изначально предоставление пространства. Но мысль о том, что мир есть эта пустота, может возникнуть у человека только при потрясении его повседневной основной настроенности. То событие, что пространство предоставляется из отказа, переживается только в глубинной настроенности. В повседневной настроенности оно должно оставаться незамеченным, поскольку свершение сопричастующих состоятельности состоит именно в том, что сам отказ избегает того, чтобы быть замеченным. Поэтому свойство этого события – полная неявленность; вместительность исходной пустоты полностью исчезает ради того, чему оно даёт место. Это проясняет, почему пустота в опыте и языке повседневности утрачивает своё позитивное значение.<sup>6</sup>

Это свойство мира – предоставлять место, – насколько мне известно, во всей западной традиции только раз находит словесно оформленное выражение: Платон в *Тимее* вводит слово *chora* для обозначения изначально, но едва постижимого условия для прекрасного порядка явлений, то есть «космоса». *Chora* – собственно значит «место». Это слово связано с глаголом *choreo*, значение которого можно описать приблизительно так: «посредством отступления дать место и стать восприимчивым пространством». *Chora* едва постижима, ведь она предоставляет всякому место в космосе как раз потому, что она сама отступает и тем самым избегает постижения. Можно, как это делается обычно, перевести *chora* словом «пространство». Но бытие этого пространства – не статичная под-

ручность (*Vorhandensein*) вместилища, а упомянутое выше бытие.

Точно так же происходящее находится «в» пространстве мира, именно в то время как оно занимает всякий раз место (*topos*) – часть пространства во всеохватывающем пространственном целом. Каково отношение *chora* как пространства для происходящего к месту – Платон оставил это в *Тимее* не определённым. Его ученик Аристотель при анализе пространства полностью переключил внимание на *topos*.<sup>8</sup> Оставив вне обсуждения отношение места к *chora*, он положил начало её забвению в последующем вплоть до нашего времени. Об этом забвении мы ещё будем вести речь.

*Chora* как событие отступания, предоставления пространства, по существу, есть не что иное, как та пустота, которая есть сам мир. Поскольку полная незаметность образует сущность этой пустоты, её никак нельзя постичь. Безусловную непостижимость можно обозначить как «ничто». Это понятие играет важную роль и в западной мысли. Но только в восточной традиции о «ничто» говорится как о создающей пространство пустоте, которая есть не отсутствие содержимого, а не что иное, как бытие самого мира.<sup>9</sup> Поскольку понятие «ничто» применяется здесь для обозначения абсолютно непостижимого, оно неизбежно вызывает подозрение, будто оно – продукт пустой игры ума. Между прочим, и забвение идеи *chora* можно объяснить таким подозрением. Это подозрение можно преодолеть, если имеется некий существенный опыт, который легитимизирует названное употребление понятия «ничто».

«Ничто» как обозначение положительной пустоты нацелено, в конечном итоге, на самоскрытие отказа, т. е. на то целиком неопределённое будущее, осуществление которого в настоящем полностью избегает нашего распорядительного усилия. То, что переход к настоящему всегда «чудо», чистая возможность свершения из отказа, подтверждается тогда, когда отказ отсутствует. Но это отсутствие есть не испытываемое событие, а невозможное становление всего испытываемого. Но тогда разве может это событие стать содержанием опыта, как это требуется для легитимного употребления понятия «ничто»?

Когда нечто становится «содержанием опыта», то это не должно означать, что оно становится предметом. Настроенности также суть содержания опыта, т. е. в них также нечто становится очевидным в своей определённости, но без того, чтобы оно образывало предмет настроенности. В глубинных настроенностях сам мир показывается непредметным образом – как событие явления. В европейской мыслительной традиции вплоть до феноменологии Хайдеггера не признавалось, что настроенности в этом смысле могут содержать «истину», а не просто представлять субъективную, внутреннюю конструкцию.<sup>10</sup> Напротив, учения мудрецов Восточной Азии свидетельствуют о том, что они с древних времен понимали, что в настроенности может быть явлен сам мир.<sup>11</sup>

Опыту доступно только то, что противоположно становлению-невозможной всякой познаваемости (Erfahrbarkeit), т. е. переход совершенно неподвластного нашей распорядительности будущего в настоящее. Тем самым прежде всего устанавливается, что эта осуществимость может быть познана в глубинной настроенности не сама по себе и непосредственно, но только лишь поскольку она подчиняется становлению в настоящем и перенимает его образ. Состоятельность перехода к настоящему может обрести образ, доступный познанию, только тогда, когда она переживается вместе с движением этого перехода как его противодвижение. Только это событие – противонаправленность того, что делает возможной, и того, что делает невозможной познаваемость, как комплементарная подвижность действительно происходящего явления – может конкретным образом быть тем, что движет человека в глубинных настроенностях и потрясает.

Благодаря становлению настоящего, переходу от будущей возможности, неподвластной нашей распорядительности, к состоятельности, подвластной нам в настоящем, разворачивается взаимосвязь отсылок; раскрывается «мир», протяжённость, открытая для явления. В его горизонтах человек может ориентироваться и действовать: действие получает свободное пространство, благодаря которому впервые возможно то, что в результате различия между многими состоятельностью и в отношениях отсылок, устанавливающихся между ними, очерчиваются возможные варианты, наличествующие у нас тогда, когда мы принимаем решения, руководящие действиями.

Можно мыслить событие, направленное в противоположную сторону по отношению к этому событию самооткрытости и разворачивания различия и множества – самозакрытие и самостягивание в компактную тесноту, благодаря которой всякое различие исчезает и тем самым становится невозможным движение. Но такое событие не есть просто нечто только мыслимое; оно конкретно постижимо во многих феноменах, а именно в любых изменениях, при которых определённые качества переходят в свою полярную противоположность. В переходе от света к темноте, от тепла к холоду, от рыхлости к плотности и т. п. становится для нас более телесным, созерцаемым и ощущаемым, переживаемым то, как закрывается светлая открытость пространства, как различимость исчезает, как подвижность уступает место оцепенелости.

Если должно быть возможным, чтобы мы в глубинных настроенностях осознавали противонаправленность делания-возможной и делания-невозможной познаваемости в явлении, то этот опыт требует опоры на событие, которое встречает нас в мире. Конечно, это событие не может ограничиваться отдельными происшествием в мире; оно должно затрагивать сам мир. Упомянутые качества удовлетворяют этому требованию; они встречают нас не только как особенности вещей, к примеру, как холод льдины, но также и как способы того, как мы переживаем наше пребывание

в мире в целом, «бытие-в-мире», как сформулировал Хайдеггер. Таков, к примеру, холод, который мы выражаем в безличностных предложениях типа: «Холодает». Такие качества, как ужас или радость, вообще нельзя приписать какой-либо вещи как её свойства; они всегда относятся ко всей «атмосфере», в которой мир является перед нами в определённых ситуациях. Поэтому в таких мироохватывающих качествах находят опору глубинные настроенности.

Для таких качеств существенна полярность.<sup>12</sup> Их определённая выявляется только через отношение к той или иной своей противоположности. Вследствие этих отношений они могут возрастать или уменьшаться, то есть, говоря словами Канта, они суть «интенсивные величины», которые необходимым образом имеют степень.<sup>13</sup> «Тепло», к примеру, всегда значит «теплее, чем...»; это одновременно значит, что это «тепло» есть также «холоднее, чем...», а именно – по отношению к более высокой степени теплоты. В этой относительности показывается бытие тепла как холода; это бытие, следовательно, неустойчиво; тепло есть то, что оно есть, будучи переходом в собственную противоположность. Переход в полярную противоположность случается у таких качеств не просто внешним образом, но изначально, поскольку они сами по себе переходны. Поэтому их бытие не устойчивое состояние, но амбивалентная подвижность; то, что мы переживаем как тепло, есть одновременно переход холода в тепло и наоборот.

Благодаря внутренней переходности полярных качеств, открывающих мир, содержанием опыта глубинных настроенностей может стать мирование, отступающее событие свершения пустоты. Противонаправленность между переходом к настоящему и становлением-невозможным этого перехода переживается в телесном состоянии и конкретной настроенности как амбивалентная подвижность явления, в то время как способы бытия мира, такие как «Холодно» или «Жутко», одновременно происходят из своей противоположности и в ней же исчезают.

Поэтому явление мира, *physis*, неподвластное нашей распорядительности, может познаваться через настроенность, и прежде всего в этой противоречивой в себе переходности, в ограничении счастья «становления» тоской «ухода». Поэтому полярные качества явлений мира, такие как тепло и холод, свет и тьма, рыхлость и плотность, как свойства «элементов» образуют главную тему ранней натурфилософской мысли греков. Поскольку прекрасный порядок мира – *kosmos* – выражается прежде всего в том, что такие качества встречаются в определённых жизненных пространствах всемирного целого – на небе, земле или море – в протяжённых констелляциях, а именно в дарующих жизнь «элементах», таких как огонь, вода или земля, самая ранняя наука формируется как космология элементов. Правда, уже у Платона элементарные качества теряют особое значение для философии, поскольку они лишены постоянства истинного бытия. Это образует один из основных аргументов в критике Платоном чувственного мира, что нельзя сохра-

нить постоянство элементарных качеств ввиду их внутренней изменчивости. В современной теории познания, начиная с Декарта, эта критика радикализируется, сводя эти качества к «вторичным». Космология элементов раннегреческой философии и науки может напомнить западной мысли о том, что это обесценивание не является последним словом об элементарных качествах.

В японской традиции эта тема приходит, правда, не к такой космологии элементов, а к сложной тематизации противоречивой переходности, полюса которой образуют элементарные качества; именно это, как кажется, наиболее соответствует «основной настроенности» японской культуры. Амбивалентная подвижность явления становится, через настроенность, содержанием опыта, причём утренняя свежесть обновляющегося явления сливается с печалью по поводу его быстротечности. Это невесомое единство прежде всего переживается в нежных проступаниях и одновременно исчезновениях всех контуров, в ситуациях перехода между элементарными состояниями мира, например в стелющейся дымке, *kasumi*, на границе между двумя временами года или между днём и ночью.<sup>14</sup>

Однако в японской культуре сами элементарные качества могут стать опорой глубинной настроенности, когда они проявляются «в» определённых событиях, происходящих в мире. Но беспристрастное феноменологическое понимание того, что значит это «в», натолкнётся, пожалуй, на труднопреодолимое препятствие, существующее в традиции, восходящей к Аристотелю. Начиная с его труда о категориях мы мыслим бытие предмета, в его основной структуре, как определение того, что закладывает основу его определенности, аристотелевское «*ti kaka tinos*».<sup>15</sup>

За этими структурами стоит Платоново толкование вещи по модели изготовления. Эта модель может задавать онтологический масштаб, поскольку, с одной стороны, основания к этому даёт уже сама структура индогерманского высказывания, а с другой стороны, поскольку мы имеем доступ к существующему только в процессе изготовления, когда благодаря собственной распорядительной силе нам становится известным его внутреннее строение. Изготовление всякий раз имеет дело с чем-то уже данным и лежащим наготове, как с предметом, который можно определить, которому человек, став тем или иным образом его творцом, дал определение, значимое и в дальнейшем. В свете структуры «определения того, что поддаётся определению» происшествия в мире проявляются как уже заранее положенные в нём, устойчивые и идентичные предметы, которые функционируют как «носители» для всех мыслимых качеств.

Эти основные структуры становятся ненадёжными, если мы будем последовательно исходить из того, что всякая предметная идентичность предполагается только как волевое предвосхищение будущего, принадлежащее нашей распорядительности. Как «выступающие» предметы принимают свою определённость только из

комплементарного события – того, что делает возможным или невозможным явление. Согласно этому, они могут встречаться нам в глубинных настроенностях таким образом, что они кажутся фокусами, в которых одновременно собираются полярные качества событий, открывающих мир.

Происшествия функционируют здесь не как идентичные носители определений, к которым относятся также и качества, но как места, в которых фокусируется качественная многосложность противоречивой подвижности «мирования». Поэтому, когда мы говорим об этих происшествиях, дело идёт не только и не в первую очередь о вещах. Ввиду того что модель изготовления вещи занимает господствующее положение по отношению к тому, что происходит в мире, в западной традиции вещи занимают особое место, ведь в их сделанности наглядно познаётся структура «определения того, что поддаётся определению». Но в японской культуре вещи, поскольку они могут функционировать как места или фокусы для явлений самого мира, приравнены к остальным происшествиям, следовательно, к человеку или живым существам, к поступкам и событиям. Во мху или в обломках скал, составляющих сад камней, элементарные качества мира постижимы в настроенности точно так же, как, например, в ходе представления театра *Но* или в жестах и чертах знаменитого артиста.

Если попытаться оценить такой опыт надлежащим образом, то понятие «качества» покажется уводящим в ложном направлении, поскольку оно обозначает, в соответствии со структурой «определённости того, что поддаётся определению», свойство-чего-то. Также указания на бытие мира, которые мы описывали, говоря об «ужасном» или «радостном» и т. д., способны возрастать или уменьшаться в корреляции с их противоположностью. Но как качества, воспринимаемые пятью чувствами, они показывают ещё яснее, что дело идёт здесь, в первичном опыте, не о предметно схватываемых свойствах вещей, но о схватываемости нашего бытия-в-мире. То, что устанавливается в себе – переходящее указание на бытие как на некое качество «в» вещах, – есть уже модификация первоначального опыта, в котором они даны. «Овеществляясь», они начинают принимать нечто вроде твёрдости повседневных предметов опыта. Только поэтому в Новое время их могли оттеснить, свести к математически фиксируемым определённости предметов физики, отвести роль «вторичных качеств».

Повествовательные предложения индогерманских языков подсказывают такое овеществление, поскольку они уже сами обнаруживают структуру *ti kata tinos*. В этих языках только так называемые безличные предложения, такие как «Холодно.» или «Ужасно.», выражают соответствующее «качество», являющееся в событиях мира. В японской традиции восприимчивость к овеществленному содержанию мира могла бы лучше обнаруживать такие «качества», поскольку в ней предложения построены так, что так или иначе происходящее исполнение явления изначально вовле-

чено в речь и ясно в ней выражено, и то, что должно оцениваться в свете «*ti kata tinou* структуры» как носитель свойств, осуществляется только дополнительно. Не танцор является носителем танца как своего свойства, не мох выступает субстратом для мягкости, шершавости и зелени как своих свойств, а – вопреки суждению, исходящему из европейской точки зрения, – сам танец, само явление мягкого или зелёного суть носители события; танцор или мох – это допущенные в эти события случаи.

Только если определённости вещей принимается в расчёт прежде всего как оформленность материала, должна напрашиваться проблема, обсуждаемая со времён Аристотеля: как следует понимать различие между возникшим «от природы» и получившимся благодаря человеческому *techné*<sup>15</sup> или технике. Если происхождения в мире суть места для элементарных явлений и если их подвижность имеет характер «самой по себе», то производство вещей или поступков первоначально должно зависеть от того, что они вырабатываются, устраиваются и, соответственно, свершаются таким образом, чтобы можно было их познать «самих по себе» в глубинной настроенности. Поэтому, исходя из европейской перспективы различения природы и культуры, японские сады можно рассматривать так, «как если бы» их «устройство» было природным, а не культурным, а исполнение классических восточно-азиатских искусств, как, к примеру, стрельба из лука, должно проходить без усилий, как если бы это происходило само по себе.

Мир, пространство явлений, происходящее само по себе, становится таким образом «видимым» в единичных происшествиях как местах для качеств, открывающих мир. Как уже упомянуто, отношение пространства, *chora*, к «местам» оставалось неосмысленным начиная с Платона. Это связано с тем, что такого рода пространство всё более решительно интерпретируется как пространственный континуум, которым можно овладеть с помощью математически исчислимых пространственных образов. Это началось уже с того, как Платон в *Тимее* объяснял элементы исходя из стереометрического образа *chora*.<sup>16</sup> Наивысший пункт этого развития образует идея опредмеченности форм созерцания «пространства», превращение их в формальное созерцание в *Критике чистого разума*.<sup>17</sup> Вопреки этому, Кант в трансцендентальном определении пространства решительно указывает, говоря об отношении многих мест, единичных частей пространства к целому пространству (а именно, приводя аргументы, касающиеся пространства, в трансцендентальной эстетике), что отдельные пространства – это не обособления, которые подводились бы под пространство вообще как под своё понятие, и не «части» пространства, в том смысле, что оно как бы состояло из них, как из кусков; они суть скорее его «ограничения». <sup>18</sup> То есть в каждой из частей пространства полностью присутствует всё пространство; оно стягивается воедино, как некое целое, в том или ином пространстве. Именно такое отно-

\* Умение (древнегреч.). – Прим. перев.

шение значимо также и для элементарных качеств. Они суть множество тех способов, какими открытое пространство «мира» свершается как явление. Но каждый такой способ бытия мира сказывается только в конкретном переживании глубинной настроенности, когда оно представляется сконцентрированным воедино со «сжатием» пространства в определённой части пространства как в фокусе. При такой фокусировке, осуществляемой настроенностью, каждое из элементарных качеств может постигаться как «ограничение» качества самого «мирового пространства» – пустоты.

То, что некое качество как целое может быть дано в ограниченном определённым местом проявлении качества, особенно ясно показывается в феномене цвета. Как *paint*<sup>\*</sup> он – только часть большой совокупности цветов, как *colour*<sup>\*\*</sup> – наличие цветового целого в его ограничении: «голубой вообще» целиком созерцаем в каждом голубом, который можно видеть где бы то ни было. Таким образом, можно подходящим образом сказать, что сам мир в каждом опыте настроенности представляется элементарным качеством с каким-либо из определённых «цветов»; они видимы как цвета «атмосферы» бытия-в-мире. Ничто пустоты, в качестве которой является мир, показывается в своих окрашенности и видимости, понимаемых таким образом.

Точное подтверждение этого феноменологического ощущения, которое можно найти в восточно-азиатском опыте о мире, как мне кажется, содержит знаменитая формулировка из «Ханьяхарамитта сингё» – сутры, которая почитается как главный текст буддизма махаяны. Согласно этой формулировке, взаимосвязь явлений всех вещей – их окрашенность или видимость (*сики*) – и «пустота» ничто (*ку*) – суть одно и то же: «Сики соку дзэ ку; ку соку дзэ сики» – в новом переводе Кавахары и Джобста: «Что видимо, то пустота; и пустое есть то же, что видимое»<sup>19</sup>.

Опору для видимости мира как пустоты образуют «выступающие» события, которые мы встречаем в глубинной настроенности как места для элементарных явлений. В повседневной настроенности они не отвердевают в предметы, в идентичные носители определённости. Поэтому «мир», взаимосвязь отсылок, может показываться в такого рода предметах как нетождественный себе. Несмотря на это, мы ему доверяем: как правило, он осознаётся нами, когда мы получаем отсылки от одного предмета к другому. Однако, поскольку мы можем продолжать получать отсылки и далее, мы не пребываем на месте; мы не остаёмся там, где окрашенность мира собирается, выступает собранной в фокус.<sup>20</sup> Только когда мы сами собираемся в глубинной настроенности и одновременно представляем себя подвижности выступающего, перед нами появляется само событие взаимосвязи отсылок.

Точно так же событие отсылки определённым образом может быть выражено для нас даже в повседневной жизни, когда мы ука-

\* Краска (англ). – Прим. перев.

\*\* Цвет, окрас (англ). – Прим. перев.

зываем на происшествия; ведь каждое указание есть свершение отсылки как таковой. Хайдеггер удачно описал это в *Бытии и времени*, в известном анализе повседневной взаимосвязи отсылок.<sup>21</sup> В то время как предмет употребления («материал») теряет свою незаметную пригодность, т. е. не включается безотказно в ход отсылок, вперёд выступает сама взаимосвязь отсылок и, таким образом, сам мир.<sup>22</sup> Но поскольку смысл такого нарушения заключается в том, чтобы быть устранённым, мир вспыхивает в таких случаях настолько бегло, что не представляется никакой возможности заметить само мирование. Такая возможность представляется только тогда, когда глубокая настроенность переводит нас в состояние, позволяющее не только мельком обращать внимание на происходящее (как в случае нарушения хода отсылок), а собранно (*gesammelt*) пребывать при нём.

Однако кроме нарушения имеется другая возможность, более знаменательная для понимания японской культуры, когда событие отсылок может уже в повседневной жизни стать заметным для нас. Я имею в виду указание; ведь каждое указание на событие и есть, собственно, такая исполненная отсылка.<sup>23</sup> Для этого нам необходимы знаки. В повседневной жизни мы осознаём взаимосвязь отсылок постольку, поскольку мы знаем о том, что определённые происшествия можно понимать как знаки для других происшествий. Поэтому когда мы осознаём указывание, это может быть поводом для того, чтобы глубинная настроенность могла сильно возрасти.

Когда в потрясении от такой настроенности происшествия познаются как места явления мира, то они всегда функционируют как знаки, однако уже не как маркировки, которые привлекают к себе внимание ввиду функции ориентирования внутри взаимосвязи отсылок, но как повод для собранности [в настроенности], незримость которого соответствует незаметности пустоты. Как раз в том, что «мало» в этом смысле – в краткости хайку, в маленьком пятне моха на камне, – фокусируется мир. Поэтому средневековой писательнице Сэй-Сёнагон всё маленькое казалось полным прелести.<sup>24</sup>

В повседневности знаки можно интерпретировать, в соответствии со структурой «определения того, что поддаётся определению», как «материал», то есть как определяемое, которое обладает функцией отсылки благодаря истолкованию, а стало быть, благодаря определению. Поскольку же происходящее, переживаемое через настроение, не есть материал, оно не требует никакого толкования. Оно есть не что иное, как место, в котором благодаря элементарным качествам мы познаём ничто пустоты. Сосредоточенность глубинных настроенностей приводит нас к этим местам, к уклоняющемуся и поражающим образом постоянно самообновляющемуся движению, которым вершится явление и которое позволяет нам познать «природу» в таком смысле.

Особенность японской культуры, как уже часто отмечалось, в немалой степени состоит в том, что знаки пустоты здесь полу-

чили исключительное значение. Поэтому Ролан Барт с позиций структурализма интерпретировал японскую культуру как мир пустых знаков.<sup>25</sup> «Пустота» в этом контексте значит, что никакая составная часть чего бы то ни было, представляющего важность для японца, будь то элементы композиции чайной церемонии или сада, заранее не несёт в себе некоего качества. Всё получает значение исключительно благодаря тому, что оно диакритически отличается от всего остального как происшествие в структуре целого, которое с позиций феноменологии можно обозначить как взаимосвязь отсылок. Никакое происшествие само по себе не проявляется как то или иное свойство.

Этот тезис, если понимать его эмпирически, может сбить с толку. Японские яства, само собой разумеется, имеют тот или иной присущий им вкус; камни и растения в японском саду обладают также своей красотой, а жесты в драме *Но* – той или иной присущей им грациозностью. Однако верно и то, что большинство этих качеств содержат в себе, для чувства европейца, нечто хрупкое и ускользающее, что может быть расценено поспешным интерпретатором как несуществующее. Качества могут принимать нечто от устойчивости, только будучи свойствами идентичных носителей. Невидимая окрашенность пустоты показывается, согласуясь с незаметностью знаков, прежде всего в неявленных качествах.

Несмотря на это, окрашенность этих качеств есть нечто совершенно иное, нежели просто продукт успешного структурного различия, проведённого человеком; ведь это – множественность способов бытия, в которых явление происходит само по себе, т. е. как природа, которая предшествует любому человеческому определению. Структуралистская интерпретация культуры есть только одно из последствий познесредневекового и нововременного номинализма, который объяснял каждое встречающееся человеку качество как продукт человеческого толкования мира. Этот номинализм изначально стал возможным благодаря теологическому допущению: всемогущество Бога-творца требует того, чтобы каждую определённую вещь объясняли волюнтаристски, как произведение бесконечно могущественной воли. Подобие человека своему Творцу может быть обеспечено только тем, что человеческой воле приписана соответствующая бесконечная мощь.

Феноменологическим чутьём к отказу, [обнаруживающемуся] в явлении мира, номинализм в принципе преодолен. Конечно, это не означает возврата к наивному идеализму, для которого вещи, единичные *res*, сами по себе выказывают определённости, подходящие для толкований. При таком реализме структура «определения того, что поддаётся определению», без сомнений заранее предполагается как значимая. Предшествующая человеческой силе толкования и появляющаяся сама по себе определённая вещь не есть определённая вещь; на деле она принимает свою определённую из определения, которое она обычно получает посредством различного толкования внутри взаимосвязи отсылок.

Определённость, не подлежащая нашему распоряжению, есть окрашенность взаимосвязи между отсылками самого «мира». Она показывается сама по себе в элементарных качествах как являющаяся пустота. «Пустые» знаки японской культуры относятся к этой пустоте. Их номиналистическое толкование ошибочно также и потому, что оно требует упомянутого действия человеческой воли, для того чтобы ухватить определённую «выступающую» как предметную идентичность; только поэтому знаки могут функционировать как меты идентичности во взаимосвязи отсылок. Поэтому знаки пустоты постижимы только при релаксации воли, когда человек предаётся спокойной собранности явлений «самих по себе», как это усваивается в восточных практиках – от йоги до да-дзен медитации. Для волюнтаристски выраженного понимания знаков, которое утвердилось в Европе благодаря номинализму, знаки суть признаки вины, которые переводят человека, с напряжением воли и с беспокойством, в состояние бесконечного поиска следов. Спокойствие восточного переживания знаков не имеют с этим ничего общего.

Волюнтаристское возрастание божественной и человеческой распорядительной силы имеет свою предысторию. Быть может, её самое важное предвосхищение случилось тогда, когда Отцы церкви согласовали платонический миф о творении из *Тимея* с библейским рассказом о сотворении мира. В *Тимее* божественному образованию мира как прекрасного порядка предпосылается *chora* как пустота, которая, правда, с готовностью подчиняется творческой воле божественного демиурга, однако Бог зависит от её готовности. В христианском перетолковании на место *ничто* этой пустоты заступает ничто *creatio ex nihilo*.

Неограниченное могущество воли Творца показывается в том, что он не нуждается ни в малейшей предпосылке для свершения акта творения. Правда, *ex nihilo* звучит так, как если бы *nihil* являлось такой предпосылкой. Но оно как раз не имеет самостоятельного значения, какое имеет ничто *chora*, обеспечивающее возможность мира. «Ничто» теперь – ещё одно имя для обозначения нетождественности творения и Творца. Само по себе оно несущественно. Только феноменология нашего столетия, благодаря открытию Гуссерля, что явление открывается в структуре горизонта, нашла положение, которое пригодно для того, чтобы, освободясь от балласта вдохновенной Шопенгауэром или Ницше метафизики или антиметафизики, воздать должное ничто *chora*, или пустоты.

Но и это положение могло и может проясняться только обходным путём. Хотя Гуссерль, рассматривая эти возможности, прибавляет, что взаимосвязь отсылок, именуемая «мир», может не состояться, хотя он видит, что мы не распоряжаемся переходом от настоящего к будущему, он полагает, что бытие самого сознания не затрагивается возможным отсутствием явления. Он полагает, что сможет, на манер Декарта, отмыслить взаимосвязь отсылок, именуемую «мир», в пользу по-декартовски понятого абсолютного

сознания. Это отмысливание мира – в секуляризовавшей одежде чисто методического мероприятия – всё ещё является наследием волюнтаристской теологии.<sup>26</sup>

Как существо с неограниченным волеием человек в состоянии абстрагироваться от порядка, царящего в мире, то есть, в феноменологической интерпретации, может посредством волевого решения отвлечься от взаимосвязи отсылок к *epoché* и по-декартовски обнаружить основу всякой надёжности познания во внутренней сущности своего сознания. Тем самым взаимосвязь отсылок – определённости всякого явления – мыслится таким образом, что она не зависит от *Ничто* в явлении, от пустоты *chora*. Но таким образом Ничто становится лишённым сущности Ничто. По-другому можно взглянуть на это (а такой взгляд и развивается в этой статье), если событие взаимосвязи отсылок и *Ничего* пустоты рассматриваются как одно и то же. Ничто, лишённое сущности, оставляет свободным путь для волюнтаризма и номинализма, поскольку неподвластная нашей распорядительности первичная определённость самого мира оказывается невидимой, укрытой под определённостью предметов, установленной посредством человеческой интерпретации; отныне возможно неограниченное возрастание волевого «определения того, что поддаётся определению». Этот путь выражен в том господстве над природой, экологические последствия которого сегодня ужасают всё человечество. Может быть, интеллектуально объединяющее Восток и Запад ощущение мирового «ничто» как *chora* и спокойное пребывание под знаком пустоты смогут нам указать новый путь.

Перевод *К.В. Бандуровского*

Выполнен по изданию:

Held K. Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans. In: G. Stenger, M. Röhrig (Hrg) Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft? Für Heinrich Rombach, Freiburg/München, 1995. S. 109–132.

## Примечания

- <sup>1</sup> Если в дальнейшем я смогу воздать должное той или другой черте японской традиции и культуры, то я обязан этим в первую очередь беседам, которые я имел возможность вести в Японии и в Германии, в Вуппертале, со многими японскими коллегами, всегда готовыми дать разъяснения. В этом отношении я особенно благодарен профессорам Тадаши Огаве и Акихиро Такеичи из Киото. Выражаю также благодарность Японскому фонду, щедрость которого сделала возможными мои исследования в Киото с января по март 1993 г.
- <sup>2</sup> См.: Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; hrsg. W. Biemel. Den Haag, 1954. S. 168 u., S. 169 Anm.
- <sup>3</sup> Когда традиционную мудрость Восточной Азии обозначают как философию, это не служит, с моей точки зрения, ни ясности собственно западного воображаемого образа, ни уважению жизненно важной глуби-

ны восточного мышления. Однако верно, что западная философия и восточное обучение мудрости имеют совместную предпосылку – описанный перелом в основной повседневной настроенности. Поэтому скорее всего можно найти общность, которая могла бы образовать основу для большего, чем просто внешнее сравнение, если искать в великой традиции мысли обеих сторон следы всемирного опыта, в которых проговаривается нечто из события «мирования».

<sup>4</sup> См. к этому: Held K. Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik*; hrsg. D. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt a/M., 1991. Анализ значения понятия «основные настроенности» для философии интеркультурности проделан мной в статье: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen, in: *Europa und die Philosophie*; hrsg. H.-H. Gander. Frankfurt a/M., 1993; Die Entdeckung der Welt als Ursprung Europas, in: *Genos 4: Phénoménologie et herméneutique*; hrsg. I. Schüssler, A. Schild. Lausanne, 2000.

<sup>5</sup> Можно легко увидеть, что это понятие применялось Платоном и Аристотелем преимущественно для обозначения мира в целом.

<sup>6</sup> На западных языках опыт пустоты мира скрыт под такой массой повседневности, что обычно никому не приходит в голову при слове «пусто» думать о чём-то ином, нежели о контейнере, в котором отсутствует содержимое. У образованных японцев синояпонский знак для *ki* порождает воспоминание о положительном значении пустоты, но в повседневно-японском *ki* так же, как слово «пустое» в западных языках, обозначает недостаток в содержимом.

<sup>7</sup> Платон. *Тимей*. 50a и далее. [Платон. Соч. в 3 тт. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 490.]

<sup>8</sup> Аристотель. *Физика*. 208a и далее. [Аристотель. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3. М., 1981. С. 123.] Конечно, Аристотель имел основания для того, чтобы перевести внимание на *topos*; см. по этому поводу глубокое толкование, выполненное H.Hüni: *Über den natürlichen Vorrang des Ortes vor jeder Art Raum bei Aristoteles // Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch. 1993. Bd. 19. S. 245 ff.

<sup>9</sup> Я благодарю Тадаси Огава за указание, что у Нисида Китаро уже в 1927 году, в контексте обсуждения его основного понятия «басё», намечена внутренняя взаимосвязь между *chora* Платона и буддийским ничто (см: Hatarakumono kara mirumono e. Nishida-Gesamtausgabe, Bd. 4. Tokyo, 1979).

<sup>10</sup> Ср.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. 8. unv. Aufl. Tübingen, 1957, §29.

<sup>11</sup> В этой связи мне кажется достойным упоминания, что в большинстве индогерманских языков, в том числе романских, едва ли возможно надлежащим образом перевести немецкое слово *Stimmung* [в нашем переводе – настроенность. – Прим. перев.], тогда как японцы и корейцы могут относительно легко прояснить для себя, что имеется в виду, при помощи перенятого из китайской мысли понятия «ки», или «кибун». Здесь, конечно, следует избегать успешных параллелей, поскольку эти слова по исходному значению не имеют ничего общего со словом *Stimmung*, которое изначально связано со *Stimme* (голос).

<sup>12</sup> К этим и последующим изложениям ср. наш детальный анализ в монографии: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlin, 1980.

<sup>13</sup> Ср.: Кант И. *Критика чистого разума*. [Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 241–248.]

<sup>14</sup> Указанием на философское значение *kasumi* я обязан неизданному докладу о «интеркультурности» Акихиро Такаси, который он сделал в

- 1991 г. на заседании Немецкого общества по феноменологическим исследованиям в Вуппертале.
- 15 Ср. к этому всё ещё основательное исследование: Tugendhat E. *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg i. Br., 1958.
- 16 *Тимей*. 53а. [Бог, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [стихий] с помощью образов и чисел». Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3. М., 1994. С. 456 (пер. С. Аверинцева).]
- 17 Ср.: Кант И. Указ соч. С. 145.
- 18 Ср.: там же, с. 66.
- 19 Kobo Daishi Kukai. *Ausgewahlte Schriften; uber., komm.* M.E. Kawahara, C.Y. Jobst. München, 1992. S. 138.
- 20 Ср.: Held K. Intentionalität und Existenzerfüllung, in: *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*; hrsg. C.F. Gethmann, P.L. Oesterreich. Darmstadt, 1993.
- 21 Ср.: Heidegger M. Op. cit. § 18.
- 22 Там же, § 16, S. 74 f.
- 23 См.: там же, § 17.
- 24 Ср. в её *Записках у изголовья*: «нанимо нанимо тиисакимоно ва мина» уцукусий. [В русском переводе В. Марковой: «Вообще, всё маленькое трогает своей прелестью» // В кн.: *Классическая японская проза XI–XIV вв.* М., 1988, С. 179.]
- 25 Ср.: Barthes R. *L'empire des signes*. Paris, 1970.
- 26 См.: Held K. Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 10. Freiburg/München, 1980; Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*; hrsg. A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler. Frankfurt a/M., 1988.