

Хуэй Юк

**Вопрос о технике в Китае.
Эссе о космотехнике**

«Ад Маргинем Пресс»

2016

УДК [62:1](510)

ББК 30(5Кит)в+39.6(5Кит)в

Юк Х.

Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Х. Юк — «Ад Маргинем Пресс», 2016

ISBN 978-5-91103-637-9

Книга гонконгского философа Юка Хуэя представляет собой исследование историко-метафизического вопроса о технике. Опираясь на идеи Жана-Франсуа Лиотара, Жильбера Симондона, Бернара Стиглера и представляя историю современной восточной мысли (включая такие фигуры, как Фэн Юлань, Моу Цзунсань и Кэйдзи Ниситани), в значительной степени неизвестной русским читателям, автор проливает новый свет на вопрос о технике в Китае. Почему техника никогда не тематизировалась в китайской мысли? Почему время никогда не было настоящим вопросом для китайской философии? Как трансформировалось традиционное понятие Ци в отношении к Дао по мере того, как Китай принимал технологическую современность и вестернизацию? В «Вопросе о технике в Китае» систематический исторический обзор основных понятий традиционной китайской мысли сопровождается оригинальным исследованием перечисленных проблем и подводит к вопросу: как китайская мысль может сегодня поспособствовать критической переоценке глобализированной техники с космотехнических позиций? В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК [62:1](510)

ББК 30(5Кит)в+39.6(5Кит)в

ISBN 978-5-91103-637-9

© Юк Х., 2016

© Ад Маргинем Пресс, 2016

Содержание

Предисловие к русскому изданию	7
От автора	11
Введение	15
§ 1 Становление Прометея	18
§ 2 Космос, космология и космотехника	23
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Юк Хуэй

Вопрос о технике в Китае

Эссе о космотехнике

YUK HUI
THE QUESTION CONCERNING TECHNOLOGY IN CHINA
An Essay in Cosmotechinics
URBANOMIC 2016

Перевод: Денис Шалагинов
Редактор: Евгений Кучинов
Оформление: Кирилл Благодатских, Анна Наумова

Originally published in English
as The Question Concerning Technology in China
© Urbanomic Media Ltd, 2016
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2023

* * *

*Когда я слышу, как современные люди жалуется на одиночество,
я понимаю, что случилось. Они утратили космос.
Д. Г. Лоуренс. Апокалипсис*

*Если коммунизм в Китае придет к господству, можно
предположить, что лишь так Китай станет «свободным» для техники.
Что это за процесс?
М. Хайдеггер. GA97 Anmerkungen I–V*

Посвящается Бернару

Предисловие к русскому изданию

С тех пор как я начал изучать инженерное дело, а затем философию техники, я был весьма озадачен тем, что концепт технологии определяется и обсуждается только с точки зрения западной традиции. С позиции западного мыслителя, верно, что другие цивилизации также развили свои технологии, но эти технологии отличаются от западных лишь в плане функциональной эстетики (например, особой длиной и декором рукояток ложек) и, несмотря на эти различия, в принципе могут быть поняты как тот же вид технологии. Неевропейская мысль рассматривалась исключительно в качестве этики или религии, регулирующих использование этих технологий, и поэтому сегодня мы повсюду встречаем дискуссии о даосской этике технологий, конфуцианской этике технологий, америндской этике технологий и так далее, как будто этим философиям больше нечего предложить. В такой рецепции технология, во-первых, трактуется как универсальное понятие и, во-вторых, используется как средство универсализации, особенно в связи с колонизацией и модернизацией.

Британский историк Арнольд Тойнби однажды поднял интересный вопрос – в своих Ритовских лекциях 1952 года для Би-би-си: почему китайцы и японцы отказали европейцам во въезде в свои страны в XVI веке, но открыли границы в XIX веке? Его ответ состоял в том, что в XVI веке европейцы хотели экспортировать в Азию и религию, и технологии, тогда как в XIX веке они поняли, что куда эффективнее просто экспортировать технологии без христианства. Азиатские страны легко приняли идею о том, что технология есть нечто несущественное и инструментальное, и раз они «пользователи», то вольны решать, как ее использовать. Продолжая, Тойнби сказал: «...технология оперирует вещами и понятиями, лежащими на поверхности жизни, так что кажется практически безопасным взять на вооружение зарубежную технологию, не подвергая себя риску духовного закабаления. Но разумеется, представление, что, овладевая чужой технологией, связываешь себя лишь до определенной степени, скорее всего, ошибочно»¹. Тойнби говорит о том, что сама по себе технология ни в коем разе не является чем-то нейтральным, она несет в себе конкретные формы знания и практики, которым пользователи вынуждены уступать. Пока это не учитывается, по умолчанию принимается весьма дуалистический подход, в котором технология подразумевает нечто сугубо инструментальное. Эта ошибка – этот просчет – стала неизбежностью в XX веке.

В прошлом столетии современная техника охватила поверхность Земли, учреждая конвергирующую ноосферу в смысле Пьера Тейяра де Шардена; технологическая конкуренция определила геополитику и историю. Поражение, которое Япония нанесла России в Русско-японской войне (1904–1905), привело к сетованиям немецкого реакционного мыслителя Освальда Шпенглера, что самой большой ошибкой, которую белые люди совершили на рубеже веков, был экспорт технологий на Восток; Япония, некогда ученица, отныне стала учителем. Это «технологическое сознание» сохранялось на протяжении всего XX века и было отмечено вехами атомной бомбы, освоения космоса, а теперь и искусственного интеллекта. Недавно некоторые комментаторы заявили, что мы вступили в *новое осевое время*, началом которому послужило более сбалансированное технологическое развитие, а именно то, что технологические достижения Востока, видимо, развернули одностороннее движение с Запада на Восток в противоположном направлении. Что также послужило источником неореакционных настроений, которые сегодня мы наблюдаем на Западе.

Чтобы двинуться дальше, нам может понадобиться переустановить дискурс нового осевого времени, приняв его за критический момент для размышления о будущем технологии и геополитики. Эта критическая оценка потребует от нас переоткрытия вопроса о технике.

¹ Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. С. 288.

Переоткрыть – значит, во-первых, путем плюрализации расширить концепт техники; и, во-вторых, высветить тем самым новые формы мышления, новые методологии и новые возможности для будущего. Можно предположить, что в прошлые столетия имело место непонимание и незнание техники, ведь та воспринималась как сугубо инструментальная и несущественная, но, что более важно, – как имеющая общее происхождение и универсальная. Эта универсальность отдает приоритет той конкретной истории техники, которая по сути своей связана с модерном. В этом эссе я пытаюсь показать, что способ восприятия техники в философии, антропологии и истории технологии дискусионен и сегодняшний *императив* заключается в том, чтобы выработать другое понимание техники и помыслить другие варианты технологического будущего. Этому и посвящен проект *космотехники*, работа над которым началась более десятилетия назад и воплотилась в 2016 году в настоящей книге.

Читатели Хайдеггера знают, что в своей бременской лекции 1949 года, озаглавленной *Gestell* и позднее опубликованной под названием «Die Frage nach der Technik», Хайдеггер проводит различие между тем, что греки называли *технэ*, и современной техникой. Если *технэ*, понятое как *пойесис*, есть произведение [*Hervorbringen*], несущее с собой способ несокрытости бытия [*Sein*], то в современной технике уже не найти *пойесиса*, сущность ее скорее коренится в *Gestell*, то есть *поставе*, или превращении всего сущего в состоящее-в-наличии, эксплуатируемый ресурс. Современная техника, по Хайдеггеру, пришла вслед за наукой эпохи модерна, а значение свое обрела уже во времена промышленной революции. Если технику, как и ее концепт, необходимо понимать исторически, не только фактически и хронологически, но и духовно – в смысле того, что Ханс Блюменберг называет *Geistgeschichte der Technik*, то сразу становится очевидно, что есть много историй техники в разных культурах и цивилизациях. В Индии, Китае, Японии, а также в Амазонии мы находим различные технологии, но имеют ли они хоть какое-то отношение к греческому бытию? Понимание греческой техники как истока всех техник равнозначно полной дез-ориентации, и тем не менее это ситуация, в которой мы, к несчастью, пребываем сегодня. В антропологии техники изобретение и использование орудий (часто покрываемое терминами «труд» или «практика») понимается как определяющий процесс, лежащий в основе гоминизации, что убедительно продемонстрировал, например, палеонтолог Андре Леруа-Гуран. Техника была истолкована последним как расширение органов и экстернализация памяти. В этой интерпретации технология антропологически универсальна. Этот взгляд не является ошибочным, коль скоро такая экстернализация и такое расширение рассматриваются как исходящие из того, что Леруа-Гуран назвал «технической тенденцией», но нам всё еще нужно объяснить то, что он обозначил как «технические факты», которые различаются от региона к региону и от культуры к культуре. Что заложено в этих технических фактах за вычетом беспечной редукции к культурным различиям, а порой и к контингентности? В истории технологии биохимик и синолог Джозеф Нидэм поднял неотступный вопрос, почему современная наука и техника не были развиты в Китае и Индии, в то же время указав на большое количество научно-технических достижений в Китае до XVI века. В ответ на запрос Нидэма были проведены выдающиеся сравнительные исследования технологического развития в разных регионах мира, показавшие, что, например, один конкретный регион больше продвинулся в производстве бумаги или металлургии, чем другой. Однако это – искажение вопроса Нидэма, который фактически предполагает, что нельзя напрямую сравнивать китайскую науку и технику с западной, поскольку они основаны на разных формах мышления. Как же можно переформулировать эти различия? Я полагаю, что, отпавляясь от этого изыскания, можно прийти к еще более богатому концепту техники, связанному с тем, что я называю космотехникой. Префикс «космо-» подразумевает, что техника обусловлена космологией и выступает посредником между космосом и моралью человеческого мира. В этой книге Китай является примером такого изыскания.

Возможно, я смогу выразить свою цель по разработке концепта космотехники в двух положениях. Прежде всего, это попытка расширить концепт техники, которым мы сегодня располагаем, в особенности касаясь общепризнанного различия, которое Хайдеггер провел между *technē* и современной технологией. Я предлагаю рассмотреть множество космотехник вместо техники, идущей от Прометея вплоть до современных цифровых технологий. Если наш концепт техники останется столь узким, мы ограничим воображение возможных технологических будущих predetermined сценарием. Во-вторых, я хочу предложить особый способ философствования, то есть я надеюсь придать новое значение неевропейской мысли, в данном случае – китайской, рассмотрев ее с точки зрения технологии. Техника никогда не была предметом традиционной китайской мысли. Поэтому настоящая книга в действительности представляет собой не введение в уже разработанную китайскую мысль о технологии, а скорее пере-собрание такой мысли и исследование его возможности. Я не претендую на представление завершённой теории; напротив, то, что я предложил здесь, – это эпизоды, нацеленные на открывание окон для такой мысли. Я не верю, что мы сумеем сделать незападную философию релевантной в нынешних условиях, не осмыслив ее через технику, поскольку в противном случае такая мысль останется лишь разновидностью культурного туризма. Поэтому в своей книге я также показал, что евразийский проект Александра Дугина остается идеологическим и консервативным, так как игнорирует вопрос о технике, – и, к моему удивлению, он, похоже, согласен со мной в том, что касается отсутствия плюралистического мышления в России.

Можно также сказать, что попытка переоткрыть вопрос о технике по сути является проектом деколонизации, но не таким, который предназначен лишь для неевропейцев. На деле он столь же актуален и важен для европейцев. Модернизация выдвинула на передний план два временных измерения: с одной стороны, одновременность, которая характеризуется синхронизацией и гомогенизацией знания посредством технологий; и, как следствие, с другой – развитие знания в согласии с внутренней необходимостью, то есть прогрессом. Модернизация как глобализация есть процесс синхронизации, объединяющий различные исторические эпохи в единую глобальную ось времени и наделяющий первостепенным значением конкретные виды знания в качестве главной производительной силы. Именно в этом смысле мы понимаем, почему в статье «Конец философии и задача мышления» (1964) Хайдеггер утверждает, что «конец философии являет себя как триумф управляемой организации научно-технического мира и соразмерного этому миру общественного порядка. Конец философии означает: начало основывающейся в западноевропейском мышлении мировой цивилизации»². Конец философии ознаменован кибернетикой – более того, он также предполагает, что в мировой цивилизации и геополитике доминирует западноевропейское мышление. Чтобы у философии снова было будущее, она должна стать «постевропейской философией». Что таковая будет собой представлять?

Рассмотрение технологии как простой производительной силы и капиталистического механизма повышения прибавочной стоимости мешает нам разглядеть в ней потенциал к деколонизации и необходимость развития и поддержания техноразнообразия. Обращаясь к переоткрытию вопроса о технике, мы не можем избежать столкновения с тем концептом техники, который у нас есть сегодня, как, например, антропологи «онтологического поворота» не избегают столкновения с понятием природы. Проводя намеченную в этой книге линию дальше, я продолжаю развивать проект космотехники в двух последующих работах, посвященных понятию рекурсивности и опубликованных в 2019 и 2021 годах, хотя каждая из них также может быть рассмотрена в качестве самостоятельного проекта. Я выдвигаю требование *фрагментации* (в «Рекурсивности и контингентности» [2019]), освобождающей нас от линейного исторического времени, которое определяется последовательностью домодерн – модерн – постмо-

² Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления // VOX. 2008. № 5 (<https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>).

дерн – апокалипсис, как предпосылку индивидуации мышления, его перестраивания (эта тема разработана в «Искусстве и космотехнике» [2021]).

Космотехника подразумевает не только разнообразие технологий в различных географических регионах человеческой истории, но и разные формы мышления и сложный набор отношений между человеком и окружающей средой. Отправляясь от этого антропологического и философского изыскания, следует задаться вопросом: что может означать для нас сегодня техноразнообразие? Смогут ли разнообразные технологии подтолкнуть нас к перепостановке современной техники³, а не просто сохраниться в виде пережитков домодерна и немодерна? Для этого необходимо переоткрыть вопрос о технике и бросить вызов онтологическим и эпистемологическим допущениям, лежащим в основе современных технологий, будь то социальные сети или искусственный интеллект.

Без прямого столкновения с самим концептом техники мы едва ли сможем утвердить инаковость и различие. Вероятно, это к тому же и условие мышления о постъевропейской философии. Если Хайдеггер может утверждать, что конец философии означает «начало основывающейся в западноевропейском мышлении мировой цивилизации» и такой конец ознаменован кибернетикой, то незнание технологий и слепое ускорение лишь усугубляют симптомы, при этом притворяясь лекарством. Скептическое отношение к трагическому прометеанскому импульсу, претендующему на то, чтобы покончить с капитализмом при помощи полной автоматизации, вполне оправданно, ведь такой импульс основан на ложной персонификации капитализма как стареющего человека, который благодаря технологиям устареет окончательно. Однако мы не просто отвергаем идею ускорения – напротив, стоит задаться вопросом: что может быть быстрее радикального поворота, отклонения от глобальной оси времени и освобождения нашего воображения технологических будущих от трансгуманистических фантазий? Переоткрытия мировой истории можно достичь лишь путем истолкования гигантской технологической силы как контингентной и превращения ее в необходимый предмет вопрошания и преобразования с точки зрения множественных космотехник.

Для меня большая честь, что эта книга переведена на русский язык, и я искренне надеюсь, что она вызовет резонанс среди читателей. Когда я посетил Этнографический музей в Санкт-Петербурге в 2017 году, меня очень вдохновили технические изобретения в Сибири, и я убедился, что представленный ниже проект можно вывести далеко за пределы моей книги и моих ограниченных познаний. Я также хотел бы воспользоваться случаем, чтобы поблагодарить Дениса Шалагинова за перевод и Евгения Кучинова за редактуру и беседы, которые начались в 2016 году по случаю интервью и продолжились в Москве и Екатеринбурге в 2019 году до пандемии, которая лишним раз показала, что плюралистический концепт технологии необходим для выживания человечества в будущем.

*Юк Хуэй
Гонконг,
осень 2021 года*

³ Здесь Юк Хуэй отсылает к «перепостановке постава» ([the] reframing of the enframing), необходимость которой прописана в «Рекурсивности и контингентности»: «...нам понадобится переосмыслить современное технологическое мышление, сущностью которого является постав (Gestell). Эта перепостановка постава потребует прежде всего фрагментации системы, иначе будет невозможно наделить технику новой реальностью и смыслом» (Юк Хуэй. Рекурсивность и контингентность. М.: v-a-c press, 2020. С. 53). – *Примеч. ред.*

От автора

Довольно много заметок, к которым я вернулся в ходе написании этой книги, относятся к моим подростковым годам, когда я был очарован одновременно космогонией неоконфуцианства и современной астрофизикой. Помню, как не одно лето подряд я регулярно, каждую неделю ходил в центральную библиотеку в Коулуне со своим братом Беном и приносил домой груды книг по физике и метафизике, проводя весь день за чтением вещей, которые были выше моего понимания, и как ими воспользоваться, я тогда не знал. К счастью, я извлек пользу из множества бесед со своим учителем литературы и каллиграфии доктором Лаем Квун Паном, познакомившим меня с мыслью нового конфуцианского философа Моу Цзунсяня (1909–1995) – в то время его научного руководителя в аспирантуре. Когда я начал изучать западную философию, и особенно современную мысль, я столкнулся с огромной трудностью: необходимо было интегрировать ее с тем, что я узнал ранее, не становясь жертвой поверхностного и экзотического сравнения. В 2009 году знакомство с работами Кэйдзи Ниситани и Бернара Стиглера о Хайдеггере подсказало мне способ подступить к различным философским системам исходя из вопроса о времени; совсем недавно, читая работы антрополога Филиппа Дескола и китайского философа Ли Саньху, я начал формулировать конкретный вопрос: 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? Это главный вопрос данной работы. Я предлагаю то, что называю космотехникой, в качестве попытки раскрыть вопрос о технике и ее истории – вопрос, который по разным причинам был закрыт на протяжении последнего столетия.

Есть много людей, которым я хотел бы выразить свою благодарность: членам исследовательской группы Deutsch Forschungsgemeinschaft Mediale Teilhabe, профессору Беате Охнер, профессору Урсу Штэели, профессору Эльке Биппус, профессору Изабель Отто, Маркусу Шпёреру, Роберту Штоку, Себастьяну Дитриху, Милану Штюрмеру и особенно профессору Эриху Хёрлю за щедрое внимание к этому проекту и его обсуждение; Китайской академии искусств за поддержку в подготовке этой книги и за дискуссии с профессором Гао Шимином, профессором Гуань Хуайбинем, профессором Хуан Сунцюанем, Джонсоном Чаном, Лу Руяном, Вэй Шанем, Цзян Цзюнем, Яо Юйчэнем, Чжан Шунжэнем, Чжоу Цзином; членам философской школы Pharmakon: Анн Аломбер, Саре Баранцони, Анаис Нони, Паоле Виньоле, Полю-Эмилю Жоффруа, Михаэлю Кревуазье, Франсуа Корбизье, Акселю Андерссону, Каролин Стиглер, Эльзе Стиглер, Огюстену Стиглеру, Паулю Виллемарку (еще и за то, что познакомил меня с работой Рудольфа Бёма); коллегам и друзьям, с которыми у меня были вдохновляющие дискуссии, Говарду Кэйгиллу, Скотту Лэшу, Жану-Хьюзу Бартелеми, Венсану Бонтану, Луи Морелю, Луизе Пиже, Тристану Гарсиа, Венсану Норману, Адине Мей, Регуле Бюрер, Натали Скаттолон, Гео Скаттолону, Александру Моннину, Питеру Лемменсу, Армину Беверунгену, Марселю Марсу, Мартине Ликер, Андреасу Брокманну, Хольгеру Фату, Сесиль Дюпакье, Джефффри Шо, Гектору Родригесу, Линде Лай, профессору Чжан Ибиню, Эйко Хонде.

Я также хотел бы поблагодарить Робина Маккея и Дэмиана Вила за проделанную ими огромную редакторскую работу, критические замечания и бесценные предложения. Наконец, я хочу поблагодарить Бернара Стиглера за щедрые дискуссии и вдохновляющие идеи последних лет.

*Юк Хуэй
Берлин, лето 2016 года*

<p style="text-align: center;">ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА</p>	<p style="text-align: center;">ВОСТОЧНЫЕ И ЗАПАДНЫЕ МЫСЛИ- ТЕЛИ, ОБСУЖДАЕМЫЕ В КНИГЕ</p>
<p>Доисторический период</p> <p>Фу-си (伏羲) Нюйва (女媧) Шэнь-нун (神農) (Янь-ди, Лешань Ши)</p>	
<p>1766–1122 до н. э.: династия Шан</p>	
<p>1122–256 до н. э.: династия Чжоу</p> <p>Лао-цзы (老子, –531 до н. э.) Конфуций (孔子, 551–479 до н. э.) Мо-цзы (墨子, 470–391 до н. э.) Чжуан-цзы (莊子, 370–287 до н. э.) Мэн-цзы (孟子, 372–289 до н. э.) Сюнь-цзы (荀子, 313–238 до н. э.)</p>	<p>Солон (640–558 до н. э.) Фалес (624–546 до н. э.) Анаксимандр (610–546 до н. э.) Гераклит (535–475 до н. э.) Парменид (515–450 до н. э.) Софокл (497/496–406/405 до н. э.) Сократ (470/469–399 до н. э.) Платон (428/427–348/347 до н. э.) Аристотель (384–322 до н. э.) Евклид (300 до н. э.)</p>
<p>221–207 до н. э.: династия Цинь</p>	<p>Архимед (287–212 до н. э.) Зенон Китийский (334–262 до н. э.) Клеанф (330–230 до н. э.) Хрисипп из Сол (279–206 до н. э.)</p>
<p>206 до н. э. — 220 н. э.: династия Хань</p> <p>Лю Ань (劉安, 179–122 до н. э.) Дун Чжуншу (董仲舒, 179–104 до н. э.) Сыма Цянь (司馬遷, 145–90 до н. э.) Чжэн Сюань (鄭玄, 127–200 н. э.)</p>	<p>Цицерон (106–43 до н. э.) Сенека (1–65 н. э.) Клавдий Птолемей (100–170) Марк Аврелий (121–180)</p>
<p>220–589 н. э.: шесть династий <i>Троецарствие (220–265 н. э.)</i> <i>династия Цзинь (265–420 н. э.)</i> <i>Северные и Южные династии</i> <i>(386–589 н. э.)</i></p> <p>Ван Би (王弼, 226–249) Го Сян (郭象, 252–312)</p>	<p>Папп Александрийский (290–350) Диоген Лаэртский (III век) Августин (354–430) Бозций (480–524)</p>

589–618: династия Суй		
618–907: династия Тан		
Хань Юй	(韓愈, 768–824)	
Лю Цзун-юань	(柳宗元, 773–819)	
Хунжэнь	(弘忍, 601–685)	
Шэньсю	(神秀, 606–706)	
Хуэйинэн	(慧能, 638–713)	
907–960: пять династий		
960–1270: династия Сун		
<i>Северная Сун (960–1127)</i>		
<i>Южная Сун (1127–1279)</i>		
Чжоу Дуньи	(周敦頤, 1017–1073)	Аделард Батский (1080–1152)
Чжан Цзай	(張載, 1020–1077)	Фома Аквинский (1225–1274)
Чэн Хао	(程顥, 1032–1085)	
Чэн И	(程頤, 1033–1107)	
Шао Юн	(邵雍, 1011–1077)	
Чжу Си	(朱熹, 1130–1200)	
1279–1368: династия Юань		
1368–1644: династия Мин		
Ван Янмин	(王陽明, 1472–1529)	Николай Кузанский (1401–1464)
Сун Инсин	(宋應星, 1587–1666)	Бартоломео Замберти (1473–1543)
		Николай Коперник (1473–1543)
		Тихо Браге (1546–1601)
		Франсиско Суарес (1548–1617)
		Галилео Галилей (1564–1642)
		Иоганн Кеплер (1571–1630)
		Рене Декарт (1596–1650)
1644–1911: династия Цин		
Ван Фучжи	(王夫之, 1619–1692)	Барух Спиноза (1632–1677)
Дай Чжэнь	(戴震, 1724–1777)	Исаак Ньютон (1642–1727)
Дуань Юйцай	(段玉裁, 1735–1815)	Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716)
Чжан Сюэчэн	(章學誠, 1738–1801)	Иммануил Кант (1724–1804)
Гун Цзычжэнь	(龔自珍, 1792–1841)	Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831)
Вэй Юань	(魏源, 1795–1856)	Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (1775–1854)
Янь Фу	(嚴復, 1894–1921)	Фридрих Гёльдерлин (1770–1842)
Кан Ювэй	(康有為, 1858–1927)	Эрнст Кристиан Капп (1808–1896)
Тань Сытун	(譚嗣同, 1865–1898)	Фридрих Вильгельм Ницше (1844–1900)
У Чжихуэй	(吳稚暉, 1865–1953)	Эдмунд Гуссерль (1859–1938)
Ван Говэй	(王國維, 1877–1927)	Анри Бергсон (1859–1892)

1912–1949: Китайская Республика

Чэнь Дусю	(陳獨秀, 1879–1942)
Сюн Шили	(熊十力, 1885–1968)
Чжан Дунсунь	(張東蓀, 1886–1973)
Карсун Чан	(張君勱, 1887–1968)
Дин Вэнь-цзян	(丁文江, 1887–1936)
Ху Ши	(胡適, 1891–1962)
Сюй Дишань	(許地山, 1893–1941)
Фэн Юлань	(馮有蘭, 1895–1990)
Моу Цзунсань	(牟宗三, 1909–1995)
Чжан Дайнянь	(張岱年, 1909–2004)
Юй Гуан Юань	(於光遠, 1915–2013)
Лао Сыгуан	(勞思光, 1927–2012)
Ли Цзэхоу	(李澤厚, род. 1930) *
Юй Инши	(余英時, род. 1930)
Чэнь Чаншу	(陳昌曙, 1932–2011)
Лю Шусянь	(劉述先, 1934–2016)
Ту Вэймин	(杜維明, род. 1940)

Фридрих Дессауэр	(1881–1963)
Зигмунд Фрейд	(1886–1939)
Мартин Хайдеггер	(1889–1976)
Герберт Маркузе	(1898–1979)
Андре Леруа-Гуран	(1911–1986)
Жак Эллюль	(1912–1994)
Жан-Пьер Вернан	(1914–2007)
Жильбер Симондон	(1924–1989)
Жан-Франсуа Лиотар	(1924–1998)
Юрген Хабермас	(род. 1929)
Жак Деррида	(1930–2004)
Ален Бадью	(род. 1937)
Петер Слотердаик	(род. 1947)
Бернар Стиглер	(род. 1952) **

* Скончался 2 ноября 2021 года. – *Примеч. ред.*

** Скончался 5 августа 2020 года. – *Примеч. пер.*

Введение

В 1953 году Мартин Хайдеггер прочитал свою знаменитую лекцию «Die Frage nach der Technik»⁴, в которой заявил, что сущность современной техники [modern technology] есть вовсе не техническое, а скорее постав (Ge-stell) – трансформация отношений между человеком и миром, исходя из которой всякое сущее сводится к статусу «состоящего-в-наличии» или «запаса» (Bestand), чего-то такого, что можно измерять, исчислять и эксплуатировать. Хайдеггеровская критика современной техники открыла новое понимание технической мощи, уже поставленной под вопрос такими немецкими авторами, как Эрнст Юнгер и Освальд Шпенглер. Труды Хайдеггера, следующие за «поворотом» (die Kehre) в его мысли (обычно датируемым примерно 1930 годом), и, в частности, этот текст описывают переход от *technē* как *poiesis* или *произведения* (Hervorbringen) к технике как Gestell, рассматриваемой как неизбежное следствие западной метафизики и судьба, требующая новой формы мышления: осмысления вопроса об истине бытия.

Хайдеггеровская критика нашла восприимчивую аудиторию среди восточных мыслителей⁵ – особенно в учениях Киотской школы, а также в даосской критике технической рациональности, где хайдеггеровское *Gelassenheit*⁶ отождествляется с классическим даосским понятием *у вэй*, или «недеяние». Эта восприимчивость понятна по ряду причин. Во-первых, заявления Хайдеггера о могуществе и опасности современной техники, казалось, подтверждаются военным разорением, индустриализацией и массовым потребительством, что привело к интерпретации его мысли в качестве своеобразного экзистенциалистского гуманизма, как в работах Жана-Поля Сартра середины века. Такие интерпретации глубоко резонировали с тревогой и чувством отчуждения, порожденными стремительными промышленными и технологическими преобразованиями в современном Китае. Во-вторых, размышления Хайдеггера перекликались с заявлением Шпенглера о закате западной цивилизации, хоть и в более глубоком ключе – в том смысле, что они могли быть восприняты как предлог для утверждения «восточных» ценностей.

Такое утверждение, однако, порождает двусмысленное и проблематичное понимание вопроса о технике и технологии и – за спорным исключением постколониальных теорий – воспрепятствовало возникновению какого-либо подлинно оригинального мышления по этой теме на Востоке. Ибо оно подразумевает негласное признание того, что есть лишь один вид техники и технологии⁷, в том смысле, что последние видятся антропологически универсальными, то есть выполняют одни и те же функции в различных культурах и, следовательно, должны объясняться в одних и тех же терминах. Хайдеггер и сам не был исключением из тенденции трактовать и технику, и науку как «интернациональные» – в отличие от мышления, которое является не «интернациональным», а уникальным и «домашним». В недавно опубликованных «Черных тетрадах» Хайдеггер писал:

«Науки», под стать технике и техническим школам (Techniken), необходимо интернациональны. Не существует международного мышления,

⁴ Хайдеггер М. Вопрос о технике // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.

⁵ В этой книге под «Востоком» я по большей части подразумеваю Восточную Азию (Китай, Японию, Корею и т. д., страны, которые испытали влияние конфуцианства, буддизма и в некоторой степени даосизма).

⁶ Отрешенность (нем.). – Примеч. пер.

⁷ Я провожу различие между использованием слов «техника», «технэ», и «технология»: техника относится к общей категории всех форм делания и практики; *технэ* отсылает к греческой концепции и понимается Хайдеггером как *poiēsis*, или производство [bringing forth]; а технология относится к радикальному повороту, который имел место в ходе европейского модерна и развивался в направлении всё возрастающей автоматизации, что впоследствии привело к тому, что Хайдеггер называет Gestell.

есть лишь универсальное мышление, исходящее из единого истока. Однако, для того чтобы сохранить близость к истоку, требуется судьбоносное [geschicklich] обитание на уникальной родине [Heimat] и в уникальном народе [Volk], так чтобы мышление не было народной целью и простым «выражением» людей [des Volkes]; только соответствующий судьбоносный [geschicklich] дом [Heimattum] приземленности есть укоренение, и лишь оно одно может обеспечить рост во всеобщее⁸.

Это утверждение требует дальнейшего анализа: во-первых, нужно прояснить отношение между мышлением и техникой в самой мысли Хайдеггера (см. § 7 и § 8 ниже) и, во-вторых, изучить проблематику «возвращения домой» философии как обращения против техники. Однако здесь ясно, что Хайдеггер видит технику как нечто отделимое от ее культурного истока, уже «интернациональное», и соответственно как то, что должно быть преодолено посредством «мышления».

В той же «Черной тетради» Хайдеггер комментирует технологическое развитие в Китае, предвосхищая победу коммунистической партии⁹, в ремарке, которая как будто намекает на неудачу в постановке вопроса о технике в Китае в десятилетия, которые последуют за приходом партии к власти:

Если коммунизм в Китае придет к господству, можно предположить, что лишь так Китай станет «свободным» для техники. Что это за процесс?¹⁰

Что значит здесь стать «свободным» для техники, как не пасть жертвой неспособности ее рефлексировать и трансформировать? И в самом деле, отсутствие рефлексии по вопросу о технике на Востоке помешало возникновению какой-либо подлинной критики, исходящей из его собственных культур: это настоящий симптом отделения мышления от технологии, подобного тому, что Хайдеггер описал в 1940-х годах в Европе. И всё же, если Китай, обращаясь к этому вопросу, будет опираться на хайдеггеровский, в основе своей западный, анализ истории техники, мы зайдем в тупик – и, к сожалению, именно в нем мы сегодня и пребываем. Так в чем же состоит вопрос о технике для неевропейских культур в период до модернизации? Является ли он тем же вопросом, что и для Запада до модернизации, вопросом о греческой *technē*? Более того, если Хайдеггер сумел извлечь вопрос о бытии из *Seinsvergessenheit*¹¹ в западной метафизике и если сегодня Бернар Стиглер может извлечь вопрос о времени из длительного *oubli de la technique*¹² в западной философии, то к чему могли бы стремиться неевропейцы? Если эти вопросы хотя бы не поставить, философия техники в Китае будет по-прежнему всецело зависеть от работ таких немецких философов, как Хайдеггер, Эрнст Капп, Фридрих Дессауэр, Герберт Маркузе и Юрген Хабермас, американских мыслителей вроде Карла Митчема, Дона Иде и Альберта Боргмана и французских мыслителей, таких как Жак Эллюль, Жильбер Симондон и Бернар Стиглер. Похоже, она не способна двигаться вперед – или даже назад.

Я считаю, что существует настоятельная необходимость представить и разработать философию техники в Китае по причинам одновременно историческим и политическим. На про-

⁸ «„Wissenschaften“ sind, wie die Technik und als Techniken, notwendig international. Ein internationales Denken gibt es nicht, sondern nur das im Einen Einzigen entspringende universale Denken. Dieses aber ist, um nahe am Ursprung bleiben zu können, notwendig ein geschickliches Wohnen in einer Heimat und einzigem Volk, dergestalt, daß nicht dieses der völkische Zweck des Denkens und dieses nur „Ausdruck“ des Volkes—; das jeweilig einzige geschickliche Heimattum der Bodenständigkeit ist die Verwurzelung, die allein das Wachstum in das universale gewährt». (*Heidegger M. GA 97 Anmerkungen I–V* [Schwarze Hefte 1942–1948]. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2015. P. 59–60, «denken und dichten»).

⁹ GA 97 была написана между 1942 и 1948 годом; Коммунистическая партия Китая пришла к власти в 1949 году.

¹⁰ «Wenn der Kommunismus in China an die Herrschaft kommen sollte, steht zu vermuten, daß erst auf diesem Wege China für die Technik „frei“ wird. Was liegt in diesem Vorgang?» (Ibid. P. 441).

¹¹ Забвения бытия (нем.). – Примеч. пер.

¹² Забвения техники (франц.). – Примеч. пер.

тяжении последнего столетия Китай модернизировался, с тем чтобы «опередить Великобританию и догнать США» (#### – лозунг, предложенный Мао Цзэдуном в 1957 году); теперь он, похоже, пребывает на переломном этапе, модернизация Китая достигла уровня, позволяющего ему разместиться среди великих держав. Но в то же время имеет место общее чувство, что Китай не может продолжать эту слепую модернизацию. Великое ускорение, которое произошло в последние десятилетия, также привело к разным формам разрушения – культурного, экологического, социального и политического. Ныне, по словам геологов, мы живем в новую эпоху – эпоху антропоцена, которая началась примерно в XVIII веке с промышленной революцией. Выживание в антропоцене потребует осмысления – и трансформации – практик, унаследованных от модерна, дабы преодолеть сам модерн. К этой задаче относится и намеченная здесь реконструкция вопроса о технике в Китае, направленная на то, чтобы раскрыть концепт техники во всей его множественности и выступить антидотом по отношению к программе модернизации, переоткрыв поистине глобальную историю мира. Эта книга представляет собой попытку отреагировать на хайдеггеровский концепт техники и в то же время наметить возможный путь построения собственно *китайской* философии техники.

§ 1 Становление Прометея

Есть ли в Китае технологическая мысль? На первый взгляд, от этого вопроса можно с легкостью отмахнуться – какая культура не имеет техники? Определенно, техника существует в Китае уже много веков, если понимать под этим концептом навыки изготовления искусственных изделий. Но более полный ответ на этот вопрос потребует углубленного изучения того, что поставлено на карту в вопросе о технике.

В эволюции человека как *homo faber* момент освобождения рук также знаменует начало систематических передаваемых практик изготовления. Поначалу они вырастают из потребностей выживания, добычи огня, охоты, строительства жилищ; позднее, по мере постепенного овладения определенными навыками для улучшения условий жизни, может быть развита более сложная техника [technics]. Как утверждал французский антрополог и палеонтолог Андре Леруа-Гуран, с момента освобождения рук начинается долгий процесс эволюции, идущей путем экстерииоризации органов и памяти и интериоризации протезов¹³. Далее в этой универсальной технической тенденции наблюдается диверсификация артефактов в различных культурах. Эта диверсификация обусловлена культурными особенностями, но также усиливает их, образуя своего рода петлю обратной связи. Леруа-Гуран называет эти особенности «техническими фактами»¹⁴. Техническая тенденция необходима, тогда как технические факты контингентны: как пишет Леруа-Гуран, они являются результатом «встречи тенденции с тысячами случайностей среды»¹⁵. В то время как изобретение колеса есть техническая тенденция, вопрос о том, будут ли у колес спицы или нет, касается технического факта. В первые дни развития науки изготовления [science of making] в ней преобладает техническая тенденция, в том смысле, что в человеческой деятельности – например, в изобретении примитивных колес и использовании кремня – раскрываются оптимальные естественные полезные действия. Лишь позднее культурные особенности или технические факты начинают проявляться более отчетливо¹⁶.

Таким образом, вводимая Леруа-Гураном дистинкция между технической тенденцией и техническим фактом нацелена на объяснение сходств и различий между техническими изобретениями в разных культурах. Она исходит из универсального понимания процесса *гоминизации*, который характеризуется технической тенденцией изобретения, а также расширением человеческих органов с помощью технических аппаратов. Но насколько эффективна эта модель для объяснения диверсификации технологий по всему миру и различного темпа, в котором изобретение происходит в разных культурах? Именно в свете этих вопросов я надеюсь внести в дискуссию измерения космологии и метафизики, которые сам Леруа-Гуран обсуждал редко.

Моя гипотеза, которая может показаться некоторым читателям весьма удивительной, такова: *техники в том смысле, в каком мы ее понимаем сегодня – или, по крайней мере, как ее определяют некоторые европейские философы, – в Китае никогда не было*. Существует общее заблуждение касательно того, что все техники равны, что все навыки и искусственные продукты во всех культурах могут быть сведены к единственной вещи, называемой «технологией». И в самом деле, почти невозможно отрицать, что техники можно понимать как расширения

¹³ Leroi-Gourhan A. *Gesture and Speech*. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1993.

¹⁴ Leroi-Gourhan A. *Milieu et Technique*. Paris: Albin Michel, 1973. P. 336–340; Id. *L'homme et la Matière*. Paris: Albin Michel, 1973. P. 27–35.

¹⁵ Leroi-Gourhan A. *L'homme et la matière*. P. 27.

¹⁶ Ibid.

тела или экстериоризацию памяти. Однако в различных культурах они могут *восприниматься* и рефлексироваться по-разному.

Иными словами, техника как общечеловеческая деятельность существует на земле со времен австралоантропов, но философский концепт техники нельзя считать универсальным. Техника, о которой мы здесь говорим, является предметом философии, то есть она становится видимой благодаря рождению философии. Понятая как таковая, как философская категория, техника также подчинена истории философии и определяется особыми перспективами вопрошания. То, что имеется в виду под «философией техники» в этой книге, не вполне совпадает с тем, что в Германии известно как *Technikphilosophie*, которая связана с такими фигурами, как Эрнст Капп и Фридрих Дессауэр. Скорее, она возникает вместе с рождением эллинской философии и составляет одно из основных философских изысканий. И, как я буду утверждать, техника, понимаемая таким образом, то есть как онтологическая категория, должна быть исследована в связи с более обширной конфигурацией, «космологией», характерной для культуры, в которой она возникла.

Мы знаем, что зарождение философии в Древней Греции, философии как та выражена в мышлении Фалеса и Анаксимандра, было процессом рационализации, знаменующим постепенное разделение между философией и мифом. Мифология является источником и существенным компонентом европейской философии, которая дистанцировалась от нее, натурализуя божественное и интегрируя его в качестве дополнения к рациональности. Рационалист вполне может возразить, что любое обращение к мифологии есть регресс и что философия сумела полностью освободиться от своих мифологических истоков. И всё же я сомневаюсь, что такая философия существует или когда-либо будет существовать. Мы знаем, что оппозиция между *mythos* и *logos* была явной в Афинской академии: Аристотель жестко критиковал «теологов» школы Гесиода, а до него Платон неустанно выступал против мифа. Устами Сократа в «Федоне» (61a) он говорит, что *mythos* – не его забота, а скорее уж дело поэтов (изображаемых лжецами в «Государстве»). И всё же, как ясно показал Жан-Пьер Вернан, Платон «отводит важное место в своих сочинениях мифу как средству выражения того, что одновременно лежит за пределами и не укладывается в строго философский язык»¹⁷.

Философия – не язык слепой причинной необходимости, а скорее то, что позволяет говорить о последней и при этом выходит за ее пределы. Диалектическое движение между рациональностью и мифом составляет динамику философии, динамику, без которой были бы лишь позитивные науки. Романтики и немецкие идеалисты, писавшие в конце XVIII века, осознавали эту проблематическую связь между философией и мифом. Так, в «Первой программе системы немецкого идеализма», которая была опубликована в 1797 году анонимно, но авторами которой предположительно являются (или, по крайней мере, связаны с ними) трое друзей из тюрингенского Штифта – Гёльдерлин, Гегель и Шеллинг, можно прочитать: «...пора мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности. Тогда воцарится вечное единство между нами»¹⁸. Не случайно это озарение пришло в момент возобновления философского интереса к греческой трагедии, главным образом благодаря трудам этих трех весьма влиятельных друзей. Отсюда следует, что в Европе попытка философии отделиться от мифологии обусловлена именно мифологией – иначе говоря, в мифологии раскрывается зародышевая форма европейского способа философствования. Всякая демифологизация сопровождается ремифологизацией, поскольку философия обусловлена истоком, от которого она никогда не может полностью оторваться. Соответственно, для того чтобы узнать, что поставлено на карту в вопросе

¹⁷ Vernant J.-P. *Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1990. P. 210–211.

¹⁸ coll_1 Первая программа системы немецкого идеализма // Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 213.

о технике, надо обратиться к господствующим мифам о ее происхождении, которые до нас дошли и в то же время были отвергнуты и расширены западной философией. Заблуждение, исходя из которого в технике видят некую универсалию, остается огромным препятствием для понимания глобального технологического состояния в целом и, в частности, вызова, который оно бросает неевропейским культурам. Не разобравшись в этом вопросе, мы все останемся ни с чем, задавленные гомогенным становлением современной техники.

В некоторых недавних работах предпринята попытка восстановить так называемый прометеанизм, отделив социальную критику капитализма от очернения технологии и утвердив способность последней освободить нас от ограничений и противоречий эпохи модерна. Эта доктрина часто отождествляется или, по крайней мере, тесно связана с понятием «акселерационизм»¹⁹. Но если распространить такое утверждение на технологию и капитализм в глобальных масштабах, как если бы Прометей был универсальной культурной фигурой, оно рискует увековечить более тонкую форму колониализма.

Так кто же такой Прометей и что означает прометеанизм?²⁰ В платоновском «Протагоре» софист рассказывает историю титана Прометея, который также считается создателем людей; Зевс попросил его распределить умения среди всех живых существ. Брат титана Эпиметей взял эту работу на себя, но, раздав все навыки, обнаружил, что забыл про людей. Чтобы искупить вину своего брата Эпиметея, Прометей украл у бога Гефеста огонь и даровал его человеку²¹. Гесиод в своей «Теогонии» рассказал другую, несколько отличную версию этой истории, где титан бросил вызов всемогуществу Зевса, обманув его во время жертвоприношения. Зевс выразил свой гнев, утаив от людей огонь и *средства к существованию*, в отместку за это Прометей украл огонь. Прометей понес наказание от Зевса: он был прикован цепью к скале, а от Гефеста прилетал орел, чтобы съедать его печень днем, позволяя ей вырасти за ночь. История продолжается в «Трудах и днях», где Зевс, разгневанный Прометеевой ложью (*apatē*) или обманом (*dolos*), мстит, навлекая на людей зло. Это зло, или *dolos*, зовется Пандорой²². Фигура Пандоры, чье имя означает «вседающая», двояка: во-первых, она символизирует плодородие, поскольку в другом античном повествовании, согласно Вернану, ее также зовут Анесидорой, богиней земли²³; во-вторых, она символизирует праздность и распущенность, так как она – *gastēr*, «ненасытное чрево, пожирающее *bios*, или пищу, которую люди добывают себе своим трудом»²⁴.

Лишь у Эсхила Прометей становится отцом всей техники и учителем всех ремесел (*didasklos technēs pasēs*)²⁵, тогда как прежде он был тем, кто украл огонь, скрыв его в полем стебле тростника²⁶. До изобретения Прометеем техники люди не были разумными существами, ибо смотрели, не видя, слушали, не слыша, и жили в беспорядке и смятении²⁷. В эсхилловском «Прикованном Прометее» титан заявляет, что «от Прометея у людей искусства [*technai*] всё». Что же это за *technai*? Было бы трудно исчерпать все возможные значения этого слова, но стоит обратить внимание на то, что говорит Прометей:

¹⁹ См.: Mackay R., Avanesian A. (eds.). #Accelerate: The Accelerationist Reader. Falmouth and Berlin: Urbanomic/Merve, 2014; особенно эссе Рэя Брассье «Прометеанизм и его критики» (р. 469–487).

²⁰ Согласно Ульриху фон Виламовиц-Мёллендорфу, существуют две личности Прометея: 1) ионийско-аттический Прометей [Promethos], бог огненного промысла, гончар и металлург, чествуемый на празднике Прометея [Prometheia]; и 2) беотийско-локрийский Прометей [Prometheus], титан, чье наказание включено в великую тему конфликта между различными поколениями богов. См.: Vernant J.-P. Myth and Thought among the Greeks. New York: Zone Books, 2006. P. 264.

²¹ Платон. Протагор. 320c–328d // Платон. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

²² Вернан подчеркивает, что оба поступка – и Прометея, и Зевса – суть *dolos*; см.: Vernant J.-P. Myth and Society... P. 185.

²³ Vernant J.-P. Myth and Thought... P. 266.

²⁴ Vernant J.-P. Myth and Society... P. 174.

²⁵ Ibid. P. 271.

²⁶ Ibid. P. 265.

²⁷ Vernant J.-P. Myth and Thought...

Изобрел для них
Науку чисел [arithmon], из наук важнейшую.
Сложенью букв я научил их: вот она,
Всепамять, нянька разуменья, мать муз!²⁸

Принимая универсальный прометеанизм, мы допускаем, что все культуры проистекают из technē, которая исходно является греческой. Но в Китае мы находим другую мифологию о сотворении людей и происхождении техники, ту, в которой нет Прометеевой фигуры. В этой мифологии говорится о трех древних императорах, которые были вождями древних племен (# #): Фу-си (##), Нюйве (##) и Шэнь-нун (##)²⁹. Женская богиня Нюйва, изображаемая в виде получеловека-полужмеи, сотворила людей из глины³⁰. Фу-си – брат Нюйвы, а позднее и муж, наполовину дракон, наполовину человек, который изобрел багуа (##) – восемь триграмм, основанных на двоичной структуре. В ряде классических текстов описан процесс использования Нюйвой пятицветных камней для восстановления неба, дабы прекратить затопление огромных пространств и неконтролируемый огонь³¹. У Шэнь-нуна весьма неоднозначная идентичность, поскольку он часто ассоциируется с двумя другими именами – Янь-ди (##) и Лешань Ши (## #)³². В этой ассоциации Шэнь-нун, что буквально означает «божественный земледелец», также является богом огня, а после его смерти становится богом кухни (иероглиф ян [#] состоит из двух повторяющихся случаев иероглифа огня [#]). Историки признают, что он, скорее всего, происходит от использования огня в домохозяйстве, а не от поклонения солнцу³³. Как явствует из имени, Шэнь-нун также изобрел сельское хозяйство, медицину и другие техники. Согласно «Хуайнаньцзы» – древнекитайскому тексту, возникшему в результате серии ученых дебатов, состоявшихся при дворе Лю Аня, царя Хуайнаня (179–122 гг. до н. э.), незадолго до 139 года до н. э., – он рисковал отравиться, пробуя сотни растений, дабы отличить съедобное от ядовитого. Поврежденное небо, которое Нюйве пришлось залатать, было результатом войны между потомком Янь-ди, богом огня Чжужун (##) и богом воды Гунгуном (##)³⁴. Обратите внимание на то, что боги земледелия и огня пришли из разных мифологических систем и что они, пусть и называемые богами, признаются таковыми лишь после смерти – изначально они были вождями древних племен. Таким образом, в отличие от греческой мифологии, где титан восстал против богов, даровав людям огонь и средства к существованию, и тем самым поднял их над животными, в китайской мифологии не было подобного восстания и такого дара трансцендентности; напротив, этот дар рассматривается как результат благосклонности древних мудрецов.

²⁸ Эсхил. Прикованный Прометей // Эсхил. Трагедии. М.: Наука, 1989. С. 441–506.

²⁹ Существуют различные предания о том, кем были три императора; приводимый здесь список является наиболее распространенным.

³⁰ Что касается использования глины, то существуют различные версии сказания: например, согласно «Хуайнаньцзы», сотворение людей было не трудом одной лишь Нюйвы, а совместной с другими богами работой: «Желтый император создал инь и ян. Шанпьянь создал уши и глаза, Санлинь – плечи и руки. Нюйва использовала их для осуществления семидесяти превращений». Major J. S., Queen S. A., Meyer A. S., Roth H. D. (eds, trans.). The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China, Liu An, King of Huainan. New York: Columbia University Press, 2010. 17:50. На китайском см.: #####>#####, #####, ##### #####.

³¹ См. «Хуайнаньцзы», глава 6: «Обозрение сокровенного» (6:7) (##### ##).

³² Li Gui Min (###). The Relation between Shennong, Lie Shan and Yan di and their recognition in Antiquity (#####) ### ##### // Theology Journal (#####). 3:217 (March 2012). P. 108–112.

³³ Ibid. P. 109.

³⁴ Опять же, в китайских мифологиях существуют различные варианты, которые расходятся относительно того, кто появился первым – Шэнь-нун или Нюйва, и является ли Чжужун потомком Шэнь-нуна или Хуан-ди; здесь мы приводим самую известную версию.

В диалоге с Вернаном французский синолог Жак Герне заметил, что радикального разделения между миром богов и миром людей, которое было необходимо для развития греческой рациональности, в Китае не произошло³⁵. Мысль греческого типа в конце концов достигла Китая, но пришла туда слишком поздно, чтобы оказать хоть какое-то формообразующее влияние – китайцы уже «натурализовали божественное»³⁶. В ответ Вернан также указал, что полярные термины, характерные для греческой культуры, – человек/боги, невидимый/видимый, вечный/смертный, постоянный/изменчивый, могущественный/бессильный, чистый/смешанный, определенный/неопределенный – отсутствуют в Китае, и предположил, что это может частично объяснить, почему именно греки изобрели трагедию³⁷.

Я хочу не просто указать на очевидный факт, что в Китае, Японии, Индии или где-нибудь еще существуют различные мифологии о творении и технике. Дело, скорее, в том, что во всякой из этих мифологий у техники разный исток, соответствующий в каждом случае различным отношениям между богами, техникой, людьми и космосом. Не считая некоторых антропологических попыток обсудить вариацию практик в разных культурах, эти отношения игнорировались либо их влияние не принималось в расчет в дискурсе о технике и технологиях. Я предполагаю, что, лишь прослеживая разные описания генезиса техничности³⁸, можно понять, что имеется в виду, когда мы говорим о различных «формах жизни» и, следовательно, различных отношениях к технике.

Попытка релятивизировать концепт техники бросает вызов существующим антропологическим подходам, а также историческим исследованиям, основывающимся на сравнении развития индивидуальных технических объектов или технических систем (в смысле, предложенном Бертраном Жилем) в разные периоды среди различных культур³⁹. Научная и техническая мысль возникает в космологических условиях, что выражается в отношениях между людьми и их окружением, которое никогда не бывает статичным. По этой причине я хотел бы назвать эту концепцию техники *космотехникой*. Одним из наиболее характерных образцов китайской космотехники является, например, китайская медицина, где для описания тела используются те же принципы и термины, что и в космологии, такие как *Инь – Ян, У-син*⁴⁰, гармония и так далее.

³⁵ Vernant J.-P. *Myth and Society*... P. 86.

³⁶ В другом месте Герне также прокомментировал разницу между Богом в иудаизме и христианстве и Небом в китайской культуре: первый (иудейский и христианский) есть Бог пастырей, он говорит, командует; в то время как китайское Небо не говорит, «оно довольствуется тем, что производит времена года и непрерывно действует через свои сезонные притоки». См.: Gernet J. *Chine et Christianisme: action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982. P. 206; также цитируется в: Jullien F. *Procès ou Création: une introduction à la pensée des lettrés chinois*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. P. 45.

³⁷ Vernant J.-P. *Myth and Thought*... P. 98–100.

³⁸ Я заимствую термин «техничность» у Жильбера Симондона, согласно которому технологическое развитие следует понимать как последовательную цепочку постоянных бифуркаций, которая берет начало в магической фазе человеческих обществ.

³⁹ Французский историк технологии Бертран Жиль (1920–1980) предложил анализировать историю технологии в соответствии с тем, что он называет «техническими системами». В «*Histoire des techniques*» (Paris: Gallimard, 1978. P. 19) Жиль определяет «техническую систему» следующим образом: «Все техники в разной степени зависят друг от друга, и между ними должна быть определенная когерентность: этот ансамбль различных уровней когерентности всех структур, всех ансамблей и всех процедур составляет то, что можно назвать технической системой». Технические системы претерпевали мутации в свете технологических революций, например в период Средневековья (XII и XIII века), Возрождения (XV век) и промышленной революции (XVIII век). Исследователи Яо Дажи и Пер Хёгселиус обвинили анализ Жилья в том, что он центрирован на Западе, в том смысле, что Жиль использовал в качестве основных референтов европейские технические системы и при этом проигнорировал замечание Джозефа Нидэма о том, что в Китае технологии, по видимости, были более продвинутыми, чем в Европе около двух тысяч лет назад. См. дебаты в: Yao Dazhi, Högselius P. *Transforming the Narrative of the History of Chinese Technology: East and West in Bertrand Gille's Histoire des Techniques* // *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*. 3:1 (Spring 2015). P. 7–24.

⁴⁰ У-син (##) – одна из ключевых категорий китайской философии; структура из пяти элементов, определяющих параметры космоса: огонь (#), вода (#), дерево (#), металл (#), земля (#). – *Примеч. пер.*

§ 2 Космос, космология и космотехника

Здесь можно спросить, достаточно ли проведенного Леруа-Гураном анализа технических фактов для объяснения различных техничностей. Действительно, в своей работе Леруа-Гуран блестяще описал технические тенденции и диверсификацию технических фактов, документируя различные линии технической эволюции и влияния среды на изготовление орудий и продуктов. И всё же у исследования Леруа-Гурана есть предел (даже несмотря на то, что в этом также заключаются сила и уникальность его работы), который, похоже, проистекает из его сосредоточенности на индивидуализации технических объектов, так чтобы выстроить применимые к различным культурам технические генеалогии и иерархию. В этой перспективе понятно, почему он намеренно ограничился объяснением технического генезиса, основанным на изучении развития орудий: как он сетовал в постскриптуме к *L'homme et la matière*, написанном спустя тридцатилетие после изначальной публикации, большинство классических этнографий посвящают свои первые главы технике лишь для того, чтобы потом немедля обратиться к социальным и религиозным аспектам, которым эти этнографии в основном и посвящены⁴¹. В работе Леруа-Гурана техника становится автономной в том смысле, что она действует как «линза», через которую можно восстановить эволюцию человека, цивилизации и культуры. Однако сложно объяснить сингулярность технических фактов, отталкиваясь лишь от «среды», и я не верю, что можно избежать вопроса о *космологии* и, следовательно, о *космотехнике*.

Позвольте мне поставить свой вопрос в форме кантовской антиномии:

(1) техника антропологически универсальна, и поскольку она состоит в расширении соматических функций и экстернализации памяти, производимые в разных культурах различия можно объяснить согласно степени, в которой фактические обстоятельства отклоняют [inflect] техническую тенденцию⁴²;

(2) техника не является антропологически универсальной; технологии различных культур подвержены воздействию свойственных этим культурам космологических представлений и обладают автономией только в пределах некоторой космологической установки – техника всегда есть космотехника. Поиск разрешения этой антиномии будет ариадниной нитью нашего изыскания.

Здесь я дам предварительное определение космотехники: она обозначает слияние космического и морального порядка в технической деятельности (хотя сам термин *космический порядок* тавтологичен, поскольку греческое слово *kosmos* означает порядок). Понятие космотехники непосредственно обеспечивает нас концептуальным инструментом, с помощью которого можно преодолеть конвенциональное противопоставление техники и природы и понять задачу философии как поиск и утверждение их органического единства. В оставшейся части настоящего введения я разберу этот концепт, отталкиваясь от работ философа XX века Жильбера Симондона и некоторых современных антропологов, в частности Тима Ингольда.

В третьей части своей диссертации «О способе существования технических объектов» (1958) Симондон излагает спекулятивную историю техничности, утверждая, что недостаточно просто исследовать техническую родословную объектов; необходимо также понять,

⁴¹ *Leroi-Gourhan A. L'homme et la matière. P. 315.*

⁴² *Ibid. P. 29–35.*

что она предполагает «*органический* характер мысли и способа бытия в мире»⁴³. По Симондону, генезис техничности начинается с «магической» фазы, где мы находим исходное единство, предшествующее разделению субъекта/объекта. Эта фаза характеризуется отделением и сцеплением между фоном и фигурой. Симондон взял эти термины из гештальтпсихологии, где фигура не может быть отделена от фона, причем именно фон придает форму, тогда как форма также накладывает ограничения на фон. Мы могли бы помыслить техничность магической фазы как поле сил, ретикулированное⁴⁴ в соответствии с тем, что Симондон называет «ключевыми точками» (*points clés*), например высокими местами, такими как горы, гигантские скалы или старые деревья. Первобытный магический момент, исходный режим космотехники, разветвляется [*bifurcated*] на технику и религию, где последняя сохраняет равновесие с первой в непрерывном стремлении достичь единства. В технике и религии выделяются как теоретическая, так и практическая части: в религии таковые известны как этика (теоретическая) и догма (практическая); в технике – наука и технология. Магическая фаза – это режим, в котором едва ли есть какое-либо различие между космологией и космотехникой, поскольку космология имеет смысл лишь тогда, когда составляет часть повседневной практики. Разделение происходит только в период модерна, так как изучение технологии и исследование космологии (как астрономии) рассматриваются как две разные дисциплины – что указывает на полное отделение техники от космологии и исчезновение всякой открытой концепции космотехники. И всё же было бы неверно говорить, что в наше время нет никакой космотехники. Она определенно есть: это как раз то, что Филипп Дескола называет «натурализмом», имея в виду антитезу между культурой и природой, которая восторжествовала на Западе в XVII веке⁴⁵. В этой космотехнике космос рассматривается в качестве эксплуатируемого состоящего-в-наличии, в соответствии с тем, что Хайдеггер называет картиной мира (*Weltbild*). Здесь мы должны констатировать, что, по Симондону, остается некоторая возможность переизобрести космотехнику (хотя он и не использует этот термин) в наше время. В интервью о механологии Симондон рассказывает о телевизионной антенне, превосходно описывая, как должна выглядеть эта конвергенция (современной технологии и естественной географии). Хотя, насколько мне известно, Симондон больше не касался этой темы, наша задача – развить то, что он хотел сказать:

Взгляните на эту телеантенну... Она жесткая, но ориентированная; мы видим, что она смотрит вдаль и может принимать [сигналы] от передатчика, расположенного вдалеке. С моей точки зрения, это больше, чем символ; кажется, этим представлен своего рода жест, почти магическая сила интенциональности, современная форма магии. В этой встрече между высочайшим местом и узловой точкой, представляющей собой точку передачи высокочастотных волн, возникает своего рода «соприродность» человеческой сети и естественной географии местности. У этого есть поэтическое измерение, а также измерение, имеющее отношение к смыслу и к встрече разных смыслов⁴⁶.

⁴³ Симондон Ж. Суть техничности // Синий диван. 2013. № 18. С. 93.

⁴⁴ От *лат.* *reticulum* – «сеточка». В данном случае речь идет о ретикулярной организации среды через сеть особых, или ключевых, точек. Такая организация характерна для фазы «первичного магического единства», которая предшествует разделению субъекта и объекта. См.: «Магический мир структурирован согласно самому изначальному и устойчивому типу организации – ретикулярной организации мира, разделяющей его на особые места и особые моменты. <...> Тем самым магический мир состоит из сети мест и вещей, которые обладают определенной властью и прикреплены к другим вещам и местам, которые также обладают определенной властью. <...> В подобной сети ключевых точек и священных мест существует первичная неразличимость человеческой реальности и реальности объективного мира. <...> Это сеть мест доступа к каждой области реальности...» Симондон Ж. Суть техничности. С. 106–109). – *Примеч. пер.*

⁴⁵ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 226–262.

⁴⁶ Simondon G. Entretien sur la mechanologie // Revue de synthèse. 130:6. No. 1 (2009). P. 103–132:111.

Ретроспективно можно обнаружить, что утверждение Симондона несовместимо с различием между магией и наукой, сделанным Леви-Строссом в книге «Первобытное мышление», опубликованной несколько лет спустя (1962). Магию или, скорее, «науку конкретного», по Леви-Строссу, нельзя свести к стадии или фазе технической и научной эволюции⁴⁷, тогда как по Симондону, как мы увидели, магическая фаза занимает первую стадию генезиса техничности. Наука конкретного, согласно Леви-Строссу, ведома событиями и ориентирована на знаки, в то время как [собственно] наука направляема структурами и ориентирована на концепты. Таким образом, по Леви-Строссу, между ними имеет место прерывность, но похоже, что эта прерывность правомерна лишь тогда, когда неевропейскую мифическую мысль сравнивают с европейской научной мыслью. С другой стороны, у Симондона магическое сохраняет непрерывность с развитием науки и технологии. Я бы предположил, что то, на что намекает Симондон в третьей части своей диссертации «О способе существования технических объектов», является именно «космотехникой». Как только мы примем концепт космотехники, вместо того чтобы сохранять оппозицию между магией/мифологией и наукой, а также прогрессию между ними, мы увидим, что первая, определяемая через «умозрительную организацию, умозрительное использование чувственных данных о мире в осязаемых терминах»⁴⁸, не обязательно является регрессией в отношении второй.

В некоторых недавних работах было высказано предположение, что пристальное рассмотрение незападных культур – коль скоро последнее демонстрирует плюрализм онтологий и космологий – указывает на выход из затруднения модерна. Антропологи вроде Филиппа Дескола и Эдуарду Вивейруша де Кастру обращаются к амазонским культурам, дабы деконструировать разделение природы/культуры в Европе. Схожим образом такие философы, как Франсуа Жюльен и Огюстен Берк, пытаются сопоставить европейскую культуру с китайской и японской, чтобы описать глубинный плюрализм, который нельзя легко классифицировать исходя из простых схем, и переосмыслить западные попытки преодоления модерна. В своей основополагающей работе «По ту сторону природы и культуры» Дескола не просто предполагает, что развившееся на Западе разделение природы/культуры не является универсальным, но и утверждает, что этот случай маргинален. Дескола описывает четыре онтологии, а именно: натурализм (разделение природы/культуры), анимизм, тотемизм и аналогизм. Природа вписана в каждую из этих онтологий по-разному, и таким образом обнаруживается, что разделению природы/культуры, которое считалось само собой разумеющимся начиная с европейского модерна, нет места в немодерных практиках⁴⁹. Дескола приводит наблюдение социального антрополога Тима Ингольда о том, что философы редко задавались вопросом «Что делает человека совершенно особенным животным?», предпочитая ему вопрос, типичный для натурализма: «Каково родовое отличие между человеком и животными?»⁵⁰. Как отмечает Дескола, это касается не только философов, поскольку этнологи также впадают в догму натурализма, который отстаивает человеческую уникальность и допущение, что люди отличаются от других существ посредством культуры⁵¹. В натурализме обнаруживается прерывность внутренних миров [interiority] и непрерывность физических свойств [physicality]; в анимизме – непрерывность внутренних миров и прерывность физических свойств⁵².

Ниже воспроизводятся предложенные Дескола определения четырех онтологий:

⁴⁷ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 123.

⁴⁸ Там же. С. 126.

⁴⁹ См.: Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. Особенно часть III.

⁵⁰ Там же. С. 233.

⁵¹ Там же. С. 236.

⁵² Там же. С. 164–165.



Эти различные онтологии предполагают разные концепции природы и формы участия; и в самом деле, как указывал Дескола, антитеза между природой и культурой в натурализме отвергается в других концепциях «природы». То, что Дескола говорит о природе, может быть сказано и о технике, которая в трудах Дескола абстрагируется в качестве «практики» – этот термин избегает разделения техники и культуры, однако такое обозначение может затемнить роль техники; именно поэтому мы говорим о космотехнике, а не о космологии.

Пусть и не используя термин, аналогичный «космотехнике», Ингольд ясно осознает этот момент. Опираясь на Грегори Бейтсона, он предполагает, что существует единство между практиками и средой, к которой они принадлежат. Это подводит его к тезису о чувствующей экологии [sentient ecology]⁵³, опосредованной и управляемой в согласии с аффективными отношениями между человеческими существами и их средами. Пример, приводимый им касательно общества охотников-собирателей, помогает прояснить, что он подразумевает под «чувствующей экологией»: восприятие среды охотниками-собирателями, говорит он, вложено в их практики⁵⁴. Ингольд указывает, что у народа кри с северо-востока Канады есть объяснение того, почему оленей легко убить: животные сами предлагают себя охотнику «в знак доброй воли или даже любви к нему»⁵⁵. Встреча животного с охотником – это не просто вопрос о том, «пристрелить или не пристрелить», но скорее вопрос космологической и моральной необходимости:

В решающий момент зрительного контакта охотник чувствует, как им овладевает присутствие животного; он чувствует себя так, будто его бытие некоторым образом связано или переплетено с бытием животного, –

⁵³ Ингольд Т. Культура, природа, среда: на пути к экологии жизни // Стадис. 2019. № 1. С. 117.

⁵⁴ Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2011. P. 10.

⁵⁵ Ингольд Т. Культура, природа, среда. С. 102.

это чувство, равносильное любви, чувство, которое в сфере человеческих отношений может быть испытано во время полового акта⁵⁶.

Переосмысляя такие чувства, как зрение, слух и осязание, через обращение к идеям Ханса Йонаса, Джеймса Гибсона и Мориса Мерло-Понти, Ингольд пытается показать, что если мы пересмотрим вопрос о чувствах, мы сумеем реапроприировать эту чувствующую экологию, которая всецело игнорируется в рамках технологического развития модерна. И всё же в этой концепции человека и среды связь между средой и космологией отнюдь не прозрачна, а в самом этом способе анализа живых существ и среды есть риск редукции к кибернетической модели обратной связи, как в случае Бейтсона, в которой тем самым подтачивается совершенно непреодолимая контингентная роль космоса.

Симондон придерживается аналогичного взгляда на отношение между человеком и внешним миром как связь между фигурой и фоном – это функционирующая модель космотехники, поскольку фон ограничен фигурой, а фигура получает силу от фона. Вследствие их разъединения в религии фон больше не ограничен фигурой, и поэтому неограниченный фон воспринимается в качестве богоподобной силы; тогда как в технике, наоборот, фигура захватывает фон, что ведет к подрыву их отношения. Исходя из этого, Симондон ставит перед философским мышлением задачу: произвести конвергенцию, переутверждающую единство фигуры и фона⁵⁷, – нечто такое, что можно было бы понять как поиск космотехники. Например, рассматривая полинезийскую навигацию – способность перемещаться между тысячами островов без какого-либо современного оборудования – в качестве космотехники, мы могли бы сосредоточиться не на самой этой способности как навыке, а скорее на соотношении фигуры-фона, предвосхищающем этот навык.

Сравнение работ Ингольда и других этнологов с работами Симондона указывает на два различных способа подступить к вопросу о технике в Китае. В первом случае у нас есть путь к постижению космологии, которая обуславливает социальную и политическую жизнь; тогда как во втором философская мысль перенастраивается на поиск фона фигуры, связь которых кажется всё более ослабленной [distanced] из-за растущей специализации и профессионального разделения в обществах модерна. Космотехника Древнего Китая и философская мысль, развивавшаяся на протяжении его истории, на мой взгляд, отражают постоянное усилие добиться именно такого объединения фона и фигуры.

В китайской космологии обнаруживается чувство, которое отличается от зрения, слуха и осязания. Оно называется *ганьин* (##), что буквально означает «чувство» и «ответ», и зачастую (как в работах сиологов вроде Марселя Гране и Ангуса Грэма) понимается как «коррелятивное мышление»⁵⁸; вслед за Джозефом Нидэмом я предпочитаю именовать его резонансом. Он порождает «моральное чувство» и далее – «моральное обязательство» (в общественном и политическом смысле), которое не является всего лишь продуктом субъективного созерцания, а скорее возникает из *резонанса* между Небом и человеком, так как Небо выступает основанием морали⁵⁹. Существование такого резонанса покоится на предпосылке слияния человека и

⁵⁶ Там же. С. 117.

⁵⁷ Симондон Ж. Суть техничности. С. 96–97.

⁵⁸ Graham A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: National University of Singapore, 1986.

⁵⁹ Что касается происхождения морального порядка, трудно, например, отыскать его объяснение в «Двух источниках морали и религии» Анри Бергсона (*Bergson A. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994*). Бергсон различает два вида морали: одна является закрытой и связана с социальными обязательствами и привычками, тогда как другая представляет собой то, что он называет открытой моралью, связанной с «призывом героя» (*appel du héros*). В последней форме человек уступает не давлению, а очарованию; по Бергсону, две эти формы морали сосуществуют, и ни одна из них не представлена в чистом виде. Безусловно, стоило бы продолжить изучение бергсоновской концепции морали и ее последствий для китайской космотехники, которую я пытаюсь здесь обрисовать, хотя мне кажется, что бергсоновское понимание морали в значительной степени ограничено западной (особенно греческой) традицией: в Китае космос играл определяющую роль, так что любой героический поступок мог быть лишь согласием с Небом.

Неба (####), и поэтому *ганьин* предполагает (1) однородность всех существ и (2) органичность отношения между частью и частью, а также между частью и целым⁶⁰. Эту однородность можно найти уже в *Чжоу и – Ши Ци II*⁶¹, где древний Бао-ши (другое имя Фу-си) создал восемь триграмм, дабы отразить в этих однородностях связь всего сущего:

В древности, когда Бао-ши пришел к власти надо всей поднебесной, глядя вверх, созерцал он сверкающие *формы*, явленные в небе, глядя же вниз – обозревал *узоры* [patterns], явленные на земле. Он созерцал орнаментальные *образы* [appearances] птиц и зверей и (различные) *качества* [suitabilities] почвы. В подручной близости, в самом себе, находил он вещи для рассмотрения, и то же – в отдалении, в вещах вообще. Из этого он измыслил восемь триграмм, дабы всецело явить атрибуты духоподобных и разумных (операций, осуществляемых втайне) и классифицировать свойства мириад вещей⁶².

Такие слова, как «формы», «узоры» и «образы», существенны для понимания резонансов между Небом и человеком. Они предполагают отношение к науке в Китае, которое (согласно организменным прочтениям, предложенным такими авторами, как Джозеф Нидэм) отличается от отношения к науке в Греции, поскольку именно резонанс придает авторитет правилам и законам, тогда как для греков законы (νόμοι) тесно связаны с геометрией, на что часто указывает Вернан. Но как ощутить этот резонанс? Конфуцианство и даосизм постулируют космологические «сердце» или «ум» (рассматриваемые в § 18 ниже), способные резонировать с внешней средой (например, в «Вёснах и осенях»)⁶³, а также с другими существами (например, у Мэн-цзы). Позже мы увидим, как именно это чувство ведет к развитию моральной космологии или моральной метафизики в Китае, которая выражается в единении Неба и человека. Для нас важно отметить, что в контексте техники такое единение также выражается как единение *Ци* (#, буквально переводится как «орудия») и *Дао* (#, часто транслитерируется как «tao»). К примеру, в конфуцианстве *Ци* предполагает космологическое сознание отношений между людьми и природой, которое проявляется в ритуалах и религиозных церемониях. Как мы показываем в Части 1, конфуцианская классика «Ли Ци» («Книга ритуалов») содержит длинный раздел под заглавием «Ли Ци» (# #, «сосуды ритуалов»), в котором документируется важность технических объектов в ходе выполнения *Ли* (#, «ритуалов») и в соответствии с которым мораль может поддерживаться только при правильном использовании *Ли Ци*.

В Части 1 мы подробно рассмотрим это «коррелятивное мышление» в Китае, а также динамическое отношение между *Ци* и *Дао*. Я полагаю, что концепт космотехники позволяет проследить различные техничности и способствует раскрытию плюральности связей между техникой, мифологией и космологией – и тем самым охвату различных отношений между человеком и техникой, унаследованных от разнообразных мифологий и космологий. Безусловно, прометеизм – одно из таких отношений, но весьма проблематично считать его универсальным. Однако я, разумеется, не собираюсь отстаивать здесь никакую культурную чистоту или защищать ее, как некий исток, от загрязнения. Техника служила средством коммуникации между различными этническими группами, что автоматически ставит под вопрос любой концепт абсолютного истока. В нашу технологическую эпоху она является движущей силой гло-

⁶⁰ Huang Junjie (###), ##### [New Perspectives on the History of Confucianism in East Asia]. Taiwan: Taiwan National University Press, 2015. P. 267.

⁶¹ Согласно историческим документам, в Китае существовало три версии «И цзин» (##, или «Книги перемен»), но сохранилась и распространилась лишь одна – «Чжоу и» (##). Существует семь классических комментариев к «И цзин», известных как «И чжуань» (##), в том числе цитируемый ниже комментарий Ши Ци; вместе эти десять текстов (включая утерянные) известны как «Десять крыльев».

⁶² Xi Ci II / trans. J. Legge; <http://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-xia/ens> [курсив мой. – Ю. Х.].

⁶³ Авторство этой работы приписывается важному ханьскому конфуцианцу Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.), о котором мы поговорим ниже.

бализации – в том смысле, что она одновременно конвергирует пространство и синхронизирует время. И всё же необходимо утвердить радикальную инаковость, чтобы оставить место для гетерогенности и тем самым развить различные *эпистемы*, основанные на традиционных метафизических категориях, – вот задача, которая откроет путь к истинному вопросу о локальности. Я использую термин «эпистема» с отсылкой к Мишелю Фуко, для которого он обозначает социальную и научную структуру, функционирующую как набор критериев отбора и определяющую дискурс истины⁶⁴. В «Словах и вещах» Фуко вводит периодизацию трех западных эпистем: ренессансной, классической и модерной. Позднее Фуко обнаружил, что термин «эпистема» завел его в тупик, и разработал более общий концепт, а именно концепт *диспозитива*⁶⁵. Переход от *эпистемы* к *диспозитиву* – это стратегический шаг к более имманентной критике, которую Фуко смог применить в более современном анализе; оглядываясь назад в интервью 1977 года, приблизительно во время публикации «Истории сексуальности», Фуко предложил определить эпистему в качестве формы диспозитива: как тот «стратегический *диспозитив*, позволяющий отобрать среди всех возможных высказываний те, которые смогут оказаться принятыми внутри <...> некоторого поля научности и о которых можно было бы сказать: вот это высказывание истинно, а это – ложно»⁶⁶. Я беру на себя смелость переформулировать здесь концепт *эпистемы*: для меня это *диспозитив*, который в контексте современной техники можно переизобрести на основе традиционных метафизических категорий, дабы повторно ввести форму жизни и реактивировать локальность. Такие переизобретения можно наблюдать, например, проследивая социальные, политические и экономические кризисы, которые в каждую эпоху наступали в Китае (несомненно, мы можем найти примеры и в других культурах): упадок династии Чжоу (1122–256 гг. до н. э.), введение буддизма в Китае, поражение страны в Опиумных войнах и так далее. В этих точках мы наблюдаем переизобретение *эпистемы*

⁶⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С. 34–35: «...нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а скорее историей условий их возможности; то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания».

⁶⁵ Foucault M. Le jeu de Michel Foucault (Entretien sur l'histoire de la sexualité // M. Foucault. Dits et écrits III. Paris: Gallimard, 1994. P. 297–329.

⁶⁶ Foucault M. Le jeu de Michel Foucault. P. 297–329.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.