



ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНЦЕПЦИЯ «КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ПЛОТИ» ЛАУ КХУОКЪИНА

Олег Кочеров

Институт философии РАН, Москва

В статье представлен анализ феноменологического подхода к межкультурной философии современного гонконгского мыслителя Лау Кхуокъина. На основе трудов М. Мерло-Понти Лау удалось создать нетривиальную и продуктивную методологию межкультурного философствования, опирающуюся на ряд ключевых элементов: эпохе (творческое переосмысление традиций через их деконструкцию) как способ путешествия в культуральных междумириях, концепцию расколдовывания мира – необходимую предпосылку межкультурного диалога, идею «побочного универсального» системы меняющихся контекстуально обусловленных универсалий и конструкт «культуральной плоти», обретаемой через взаимодействие с различными проявлениями иной культуры. Показано, что подход Лау подразумевает альтернативную онтологию межкультурной философии, а также ставит акцент на эмотивной компоненте понимания культуры. Автор статьи полагает, что, во-первых, необходимо более инклюзивное и широкое понятие плоти, для чего целесообразно обратиться к её концептуализации в китайской и русской философии. Во-вторых, Лау игнорирует социально-политические аспекты полилога в постколониальном мире, и его культуральная плоть потенциально может стать проводником апроприации и эпистемической несправедливости. Кроме того, Лау не уделяет внимания тому, что хотя культура и является гетерогенным конструктом, но зачастую в ней слышен голос только мейнстримного интеллектуального течения и заглушаются иные точки зрения. В-третьих, онтология плоти проблематизирует культурное насилие, но не дает ответа на вопрос о том, как межкультурная философия должна подходить к нему.

Ключевые слова: Лау Кхуокъин, межкультурная философия, культуральная плоть, постколониальность, М. Мерло-Понти, апроприация, культурное насилие.

The paper presents an analysis of the phenomenological approach to intercultural philosophy elaborated by the contemporary Hong Kong thinker Lau Kwok-Ying. Based on the works of M. Merleau-Ponty, Lau succeeded in creating a non-trivial and productive methodology of intercultural philosophizing involving a number of key elements: epoché (a creative rethinking of traditions through their deconstruction) as a way of traveling in cultural interworlds, the concept of disenchanting the world – a necessary prerequisite for intercultural dialogue, the idea of a “secondary universal” of a system of changing contextually determined universals and the construct of “cultural flesh”, acquired through interaction with various manifestations of another culture. It is shown that Lau’s approach implies an alternative ontology for intercultural philosophy and emphasizes the emotive component of understanding culture. The author of the article argues, firstly, that a more inclusive and expansive concept of the flesh is needed, for which it is useful to turn to its conceptualization in Chinese and Russian philosophy (for example, a comparison of the concept of flesh with the Chinese concept of *pneuma (qi)* in its Taoist and Neo-Confucian interpretations seems very promising). Secondly, Lau ignores the sociopolitical aspects of polylogue in the postcolonial world, therefore his concept of cultural flesh can potentially lead to appropriation and epistemic injustice. Furthermore, Lau fails to address the fact that, although culture is a heterogeneous construct, it often only reflects the voice of the mainstream intellectual movement, silencing other perspectives. Thirdly, the ontology of the flesh problematizes cultural violence but fails to address the question of how intercultural philosophy should approach it.

Keywords: Lau Kwok-Ying, intercultural philosophy, cultural flesh, postcoloniality, Maurice Merleau-Ponty, appropriation, cultural violence.

Введение

Китайская философия, пережившая травматичный контакт с западной философией, нашла в себе силы как радикально трансформироваться и заимствовать многочисленные позитивные аспекты чуждой ей интеллектуальной традиции, так и сохранить свою аутентичность и адаптировать свои традиционные паттерны философствования к современным реалиям. В китайском интеллектуальном пространстве появилось множество мыслителей, прекрасно знакомых и с западной, и с китайской философией, многие из которых пытаются найти ответ на крайне актуальный вопрос о соотношении двух традиций и методологии их взаимодействия [1].

Один из наиболее интересных примеров межкультурного философствования представлен в работах гонконгского философа Лау Кхуок'ина 劉國英. В 1979 г. Лау окончил философский факультет Китайского университета Гонконга, а в 1993 г. получил степень доктора философии в Парижском университете. В настоящее время он занимает должность профессора на факультете философии Китайского университета Гонконга. Лау является автором более ста работ по феноменологии, современной французской философии и межкультурной философии. Его перу также принадлежат переводы на китайский работ Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса и П. Рикёра.

С точки зрения межкультурной философии наибольший интерес представляет монография Лау «Феноменология и межкультурное понимание: к новой культурной плоти» (2016) [22]. В эссе, составляющих этот сборник и являющих собой плод многолетних творческих поисков автора, Лау ставит перед собой три основные задачи: во-первых, подвергнуть критике западоцентричную концепцию философии; во-вторых, выявить условия возможности межкультурного понимания и философствования; в-третьих, применить межкультурно-философский подход в диалоге между западной и китайской традициями (в том числе и для конструирования более широкой концепции философии). В своих изысканиях Лау активно опирается на наработки как западных философов (от Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти до Я. Паточки), так и китайских мыслителей (прежде всего известного китайского философа XX в. Лао Сыгуана 勞思光).

Настоящая статья посвящена анализу воззрений Лау на методологию межкультурной философии, выявлению удачных находок мыслителя и анализу слабых мест как его системы, так и межкультурно-философского проекта в целом.

Межкультурная философия как ответ на вызовы современности

Важность обращения к межкультурной философии на современном этапе обусловлена, по мнению Лау, прежде всего глобализацией и идущей рука об руку с ней интенсификацией конфликтов по всему миру. Хотя мы не можем с уверенностью сказать, насколько межкультурное философствование способно повлиять на нахождение компромисса в таких конфликтах и достижение взаимопонимания между культурами,

Лау считает, что это долг современных философов, которым они не могут пренебрегать [22, с. 2]¹.

Другая причина обращения к межкультурной философии заключается в том, что, начиная со второй половины XIX в., философия как на Западе, так и в Китае вступает в период кризиса, поскольку не может адекватно отреагировать на появление в глобальном поле других интеллектуальных традиций. В Китае болезненное знакомство с Западом привело к полному реструктурированию традиционного интеллектуального пространства, заимствованию западных философских категорий, расширению проблемного поля и смещению акцентов в рассматриваемых вопросах. Тем не менее, как было отмечено ранее, хотя современная китайская философия до сих пор находится в поиске своей идентичности, она чувствует себя гораздо увереннее, чем столетие назад, и породила множество примеров продуктивного межкультурно-философского анализа.

Современная западная философия же до сих пор не избавилась от мифа о своей «чистоте»: как чистоте своей сущности (философия как «чистая теория»), так и о чистоте своего происхождения (философия как деятельность, инициированная древнегреческими мыслителями и реализовавшаяся только в рамках западного мира) [22, с. 25]. Из-за этого мифа западная философия отрицает и существование иных форм философствования, бытийствующих в других культурах, и их влияние на возникновение и развитие западной традиции (например, влияние шумерской мысли на древнегреческих философов или встречу самых разных интеллектуальных культур в Европе времен Возрождения). Как отмечает Лау, «для любой культуры, достигшей определенного уровня сложности, культуральная гибридность является условием существования» [22, с. 32]. Если западная философия по-настоящему желает найти адекватный язык описания современных глобальных процессов и потенциальные ответы на комплексные вызовы XXI в., ей необходимо отказаться от монологического модуса бытийствования, выйти за пределы себя и вступить в диалог с иными интеллектуальными традициями.

Феноменология межкультурной философии

С точки зрения Лау, важнейшей опорой для межкультурного философствования может стать феноменология. Несмотря на то, что ее основоположник, Э. Гуссерль, имел крайне западнцентристские взгляды, в его философской системе и в рамках ее реинтерпретации последующими поколениями феноменологов возникло множество концепций, которые могут быть весьма плодотворно использованы в межкультурном полилоге. Одним из важнейших таких инструментов является феноменологическая редукция (*эпохе*), которая дает философу возможность избавиться от культуральных и теоретических предрассудков и обрести чистый опыт

¹ Это высказывание Лау рифмуется с известной сентенцией Конфуция о том, что благородный муж обязан пытаться преобразовать мир даже в том случае, когда его деятельность вряд ли может принести результат: «Благородный муж идет на службу, дабы выполнить свой долг, а о том, что его... путь неосуществим, он знает заранее» [18, с. 231].

иной философской традиции. Другим важным вкладом феноменологии в теорию межкультурной философии является концепция жизненного мира (в частности, донаучного). Крайне полезны и такие идеи, как интенциональная структура сознания, представление о теле как о субъекте, эйдетическое описание и эйдетическая вариация и т.д. [22, с. 3–7]. Опираясь на эти концепции, Лау пытается выявить основные условия возможности межкультурного понимания и философствования.

Первым условием является осуществление двойного *эпохе* незападными философами. В связи с тем, что доминирующим языком международного общения является английский, представители западных традиций вынуждены осуществлять *эпохе* сначала в отношении своего языка (вместо которого они используют английский язык), затем в отношении родной философской традиции (т.е. им приходится заменить категориальную и концептуальную систему этой традиции на принятую в западной философии).

Интересно сопоставить мнение Лау по языковому вопросу с позицией других исследователей межкультурной философии, Ма Линь и Яп ван Бракеля. В отличие от Лау, они не считают, что общий язык является необходимой предпосылкой для межкультурного философствования (более того, они предлагают излагать результаты философских изысканий по меньшей мере на двух языках). С их точки зрения, наличие единого «идеального» философского языка также не является необходимостью: хотя Лау и прав в том, что западный концептуальный язык является доминирующим в исследованиях западных традиций, большинство западных философских концепций (например, дао 道) крайне сложно встроить в западную интеллектуальную картографию. В связи с этим они предлагают рассматривать философские концепты, принадлежащие различным культурам, как элементы, находящиеся в отношениях витгенштейновского семейного родства [16]. Хотя их мнение не противоречит тезису Лау о том, что *эпохе* в отношении родной философской концептуальной системы является необходимостью, такое *эпохе* становится более комплексным и более позитивным процессом.

Вторым условием межкультурного философствования является расколдовывание мира. По мнению Лау, расколдовывание является одной из немногих позитивных составляющих в целом шовинистского проекта европеизации мира. Его необходимость для межкультурного философствования особо ярко проявляется после теракта 11 сентября 2001 г. Нерасколдованный мир, утверждает Лау, напрямую противоречит «политике признания» Дж. Тейлора как необходимому социально-политическому контексту межкультурно-философского диалога [22, с. 108]. При этом расколдованный мир не равен миру атеистическому: как некоторые религиозные фундаменталисты могут выступать за гонения на неверующих, так и атеисты могут видеть в последователях той или иной религии своих идеологических противников. Иными словами, расколдовывание по Лау должно привести к чему-то в духе рациональной религиозности Канта («религии в пределах только разума»), т.е. к миру, лишенному фанатизма и суеверности, но обеспечивающему свободу вероисповедования с учетом исторической и культурной специфики. В связи с этим Лау

крайне положительно отзываясь о проекте «глобальной этики» Ганса Кюнга, которая выступает за достижение глобального мира через межрелигиозный диалог на основе взаимного уважения и конструктивной критики и самокритики [14, с. 81].

Несколько более дискуссионным является суждение Лау о том, что расколдовывание мира подразумевает и отказ от религиозной эсхатологии [22, с. 112]. Проблема с последней, на его взгляд, заключается в том, что заключенный в ней фатализм лишает людей стимула к моральному самосовершенствованию, свободы воли и автономии. Иными словами, фатализм противоречит кантовскому проекту морального развития человечества, предполагающего активную нравственную деятельность индивидов, постановку ими моральных задач.

В контексте тезиса Лау о расколдовывании мира как необходимом условии межкультурного философствования крайне любопытно выглядит его анализ восприятия китайской интеллектуальной традиции европейскими философами XVII–XVIII вв. [22, с. 117–124]. С одной стороны, такие мыслители, как Г. Лейбниц, Х. Вольф и Вольтер высоко оценили китайскую рациональную религиозность, религиозную терпимость и акцент на самокультивировании и практической нравственности в китайской философской традиции. С другой стороны, их осмысление китайской мысли само по себе повлияло на дальнейшее развитие западной философии и поспособствовало расколдовыванию западного мира.

В качестве третьего условия постулируется необходимость творческого переосмысления родной и чужой философской традиции и реконцептуализации связи между ними. Для этого на основе идеи деконструкции Деррида и повторения (*wiederholung*) М. Хайдеггера Лау вводит концепцию «парадеконструкции» (*para-deconstruction*). Он отмечает двузначность греческого корня «*napa*»: он означает как «вместе с», так и «защита от» [22, с. 30], тем самым четко выражая нашу ориентацию на творческое переосмысление философий, идентификацию в них сдерживающих нашу мысль ограничений и допущений и поиск потенциальных точек соприкосновения между ними. В частности, поскольку любая культура, как и любое психофизическое тело, воплощают в себе некий «центризм» (будь то западоцентризм или синоцентризм), межкультурно-философский метод парадеконструкции позволяет нам, во-первых, увидеть в другой культуре равноправного субъекта, выстраивающего свою собственную систему координат, и, во-вторых, осознать, что все культуральные миры необходимо есть лишь проявления примордиального, дообъективистского и докультурального «дикого бытия», миры «ощущаемые», «исторические» и динамически взаимодействующие друг с другом [19, с. 124] – иными словами, «междумирия» (*intermonde*), пересечения точек зрения. В связи с этим межкультурное философствование представляет собой перемещение между этими междумириями.

Четвертым условием реализации межкультурного философского подхода по Лау становится признание концепции «побочного универсального» как основной формы межкультурно-философских универсалий. Лау заимствует идею «побочного универсального» (*universel latéral*) у Мерло-Понти, который пришел к ней в ходе размышлений над струк-

турной антропологией К. Леви-Стросса. Помимо прочего Леви-Стросс продемонстрировал, что современная западная цивилизация, ориентированная на научную, объективную рациональность, сохраняет в себе и рациональность примитивную, мифологическую. Тем не менее, антрополог может достичь этого вывода только пройдя по пути, довольно сильно напоминающему феноменологический метод: через редукцию привычных ему практик и убеждений родной культуры и анализ паттернов деятельности в иных культурах, чтобы «научиться видеть то, что считается нашим, как чуждое нам, а то, что считалось нам чуждым, – как наше» [20, с. 136]. Из этого можно сделать крайне важный вывод: истина недостижима исключительно в рамках одной культуры, она имеет скрытые аспекты, которые можно открыть только через оптику иной культуры. Иными словами, истина всегда межкультуральна (или, по крайней мере, межкультурально верифицируема).

В связи с этим для поиска истины нам необходимо модифицировать наше понимание рациональности таким образом, чтобы и объективистски-рациональная, и мифологически-рациональная перспективы могли конструктивно взаимодействовать. По словам Мерло-Понти, «речь идет о построении системы общих отсылок, где могли бы найти свое место точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одного относительно другого, о конституировании расширенного опыта, который был бы в принципе доступен людям разных стран и разных времен» [20, с. 136]. Такая система образуется «побочным универсальным», под которым понимаются не некие объективные универсалии, налагаемые на интеллектуальное пространство иных культур, а динамически меняющиеся контекстуально обусловленные категории. В качестве примера «побочного универсального» Лау приводит расширенную интерпретацию концепта «медицина», куда входит не только западная медицинская традиция, но и отличная от нее и дополняющая ее система традиционной китайской медицины [22, с. 168]. Конечно, на более фундаментальном уровне незападные философские традиции также можно концептуализировать при помощи «побочного универсального» как иные модусы отношений культуральных миров с примордиальным бытием. Лау солидаризируется с Мерло-Понти в том, что «философии Индии и Китая стремились скорее не возвышаться над существованием, а быть эхом, или резонатором, нашего отношения к бытию. Западная философия может поучиться у восточной тому, как заключать союз с бытием...» [20, с. 159].

Наконец, последним условием межкультурного философствования является наличие «культуральной плоти». По Лау, проблема возможности межкультурной философии во многом сводится к проблеме того, что Гуссерль именует «вчувствованием» (*emföhlung*), т.е. вживанию в роль Другого, доступу к его психическому, духовному миру. В системе Гуссерля такой доступ возможен лишь опосредованно, через аппрезентацию (*appräsentation*), своеобразную реконструкцию духовного мира Другого в нашем воображении. Она в свою очередь возможна благодаря «образованию пары» (*paarung*) между телом и сознанием, а затем и между Я и Другим: поскольку мы являемся психофизическим телом, то и Другой

является мыслящим психофизическим телом. При этом наша телесность обладает дуальностью: касаясь чего-то, мы одновременно с этим ощущаем, как это нечто касается нас. В связи с этим в феноменологии Мерло-Понти концепт плоти (*la chair*) является крайне важной концепцией, позволяющей описать самую суть человеческого существования не прибегая к традиционному языку западной метафизики, через совмещение касающегося и касаемого, видящего и видимого, осмысляющего и осмыляемого.

Отталкиваясь от такой концептуализации человеческого опыта, Лау вводит концепцию «культуральной плоти» (*cultural flesh / la chair culturelle / 文化肌膚 文ьхуа цзифу*), благодаря которой мы способны осуществить «культуральную» аппрезентацию и войти в горизонт другой культуры. Тем не менее, поскольку мы не можем избавиться от родного нам культурального «тела», единственным нашим выходом становится «трансплантация» (*grafting*) плоти другой культуры. Эта трансплантация происходит через изучение языка этой культуры, чтение ее текстов (в первую очередь философских), а также через погружение в более широкий культурный контекст (от изучения истории этой культуры до знакомства с ее кухней и даже облачения в традиционные для нее одежды). Такие нефилософские проявления культуры важны не только для обретения культуральной плоти, но и в связи с тем, что они воплощают в себе эмоции, страхи и надежды другой культуры. Межкультурный обмен на эмотивном уровне, понимание уязвимостей другой культуры и данное ей разрешение увидеть свои уязвимости является важнейшей компонентой межкультурного понимания и необходимым элементом проверки работоспособности выдвигаемых философом гипотез в инокультурной среде [22, с. 225].

Некоторые эссе Лау посвящены непосредственно применению его межкультурно-философской методологии на практике. Так, крайне любопытным является выстраиваемый Лау межкультурный диалог между представителем классического конфуцианства Мэн-цзы 孟子 (372–289 гг. до н.э.) и чешским философом XX в. Я. Паточкой, в рамках которого основная задача философии переосмыляется как «забота о душе» [22, с. 85–102]. В дальнейшем к этому полилогу присоединяются и другие мыслители: поздние Э. Гуссерль и М. Фуко и китайский мыслитель Лао Сыгуан, в творчестве которых Лау видит отход от идеи философии как «чистой теории» к такому пониманию философии, где эпистемология и самопознание подчинены этике и заботе о себе [22, с. 125–151]. Интересно и феноменологическое прочтение древнекитайского трактата «Чжуан-цзы», в рамках которого Лау находит множество сходств с идеями Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти [23].

Подводя итог краткому анализу методологического подхода Лау, можно заявить, что обращение к «феноменологии плоти» представляется крайне удачным в свете того, что зачастую межкультурная философия концептуализируется как некий зазор между культурами, своеобразная «ничейная земля»¹. В этом таится опасность того, что исследователь

¹ См., напр., рассуждения Дж. Ганери об интеллектуалах, обитающих в «промежуточных пространствах» [11].

начнет воспринимать себя в качестве стороннего наблюдателя, а не активного участника межкультурного философствования, что лишь приведет к очередной объективизации незападных традиций. Весьма ценны и наблюдения Лау относительно «ненаучной», неформальной, эмотивной стороны межкультурного понимания, которые напоминают нам, что проект межкультурной философии подразумевает и определенное сообщество, связанное схожими устремлениями и переживаниями, играющими важную роль в конструировании диалога с Другим. Наконец, феноменологическая методология Лау представляется весьма ценным инструментом межкультурного философствования, чей потенциал взаимодействия с иными стратегиями и тактиками межкультурно-философского проекта еще только предстоит оценить.

Вместе с тем, некоторые аспекты системы Лау являются не до конца раскрытыми или, по ряду причин, проблематичными. Мы вкратце остановимся на трех таких аспектах.

Плоть как универсалия?

Потенциальным пространством для развития межкультурной методологии Лау может стать применение идеи «побочного универсального» к концепции «плоть», которая, хоть и будучи крайне близкой к первичному дорефлексивному общечеловеческому опыту, все же остается в концептуальных рамках западной философской традиции. В связи с этим целесообразно рассмотреть и то, как плоть концептуализируется в иных философских традициях.

Хотя в китайских философских трактатах и встречается используемый Лау термин *цзифу* (肌膚, дословно «плоть и кожа»), он не несет особой смысловой нагрузки. Гораздо более важным для осмысления китайской телесности является концепция «пневмы» (气 *ци*), некой энергичной субстанции, которая обычно осмысливается на уровне как макрокосма (универсальная субстанция Вселенной), так и микрокосма («жизненные силы» человеческого тела). Китайские и тайваньские исследователи уже неоднократно обращались к сравнению взглядов на пневму, представленных в «Чжуан-цзы», с концепцией плоти Мерло-Понти. В частности, крайне интересным с межкультурно-философской точки зрения является исследование Ч. Лю (проведенное во время пандемии COVID-19), в рамках которого на основе прочтения «Чжуан-цзы» сквозь призму Мерло-Понти автор выдвигает тезис о болезни как о примордиальном языке природы [15].

Большим потенциалом для межкультурного исследования обладает и развитие концепции пневмы в дальнейшей китайской философии. В частности, в работах философа-неоконфуцианца Чэн Хао 程顥 (1032–1085) содержится следующий известный отрывок: «В [одном] медицинском трактате говорится, что [причина] онемения конечностей есть отсутствие человеколюбия. Эта фраза прекрасно описывает [такое] состояние. Человеколюбивый считает Небо и землю и тьму вещей одним телом [с собой], [и для него] нет ничего [вне] себя. [Если он] считает [все] собой, есть ли нечто, [чего] не достает [его человеколюбие]? Если не имеет чего-то в себе, [то] оно с ним не имеет связи. Так же [если] конечности не че-

ловеколюбивы [т.е. парализованы. – *О.К.*], пневма не проходит по ним, [и] они не принадлежат человеку. Поэтому “щедро одаривать [народ] и помогать массам”¹ – то и есть назначение мудреца» [17]².

Пневма здесь уже имеет не только онтологическое, но и этическое значение: она подразумевает обретение с Другим «одного тела», т.е. общей энергийной плоти, что автоматически означает и человеколюбивое отношение к Другому. По нашему мнению, неоконфуцианские взгляды на пневму демонстрируют интересные параллели с воззрениями на плоть и телесность в русской философии, что представляет собой перспективную тему для дальнейшего исследования.

Кто говорит? Культура, апроприация и замалчивание

Одна из проблем как межкультурной феноменологии Лау, так и всего межкультурно-философского проекта в целом заключается в том, что в них игнорируются социально-политические нюансы постколониального мира. Между западными странами и большинством незападных обществ сохраняются значительные различия в политических и экономических возможностях, которые конвертируются и в эпистемическое неравенство. Межкультурная философия подразумевает равноправный диалог между традициями, но в постколониальном контексте вновь возникает вопрос, поставленный известной постколониальной исследовательницей Г. Спивак: могут ли угнетенные говорить? [24]

Как показывает недавнее обстоятельное исследование в области межкультурной и деколониальной философии [13], недостаток внимания к постколониальным социополитическим реалиям может серьезно навредить реализации благородных целей межкультурно-философского проекта. В частности, в условиях политического неравенства культур «привилегированный» актер (т.е. обладающий большими возможностями) может ненамеренно минимизировать или даже заглушить голос «уязвимого» актора (например, ведя диалог с ним в непривычных для последнего форматах). В связи с этим межкультурной философии было бы целесообразно вступить в диалог с деколониальной философией и творчески перенять некоторые ее концепции и практики для создания поистине инклюзивных диалогических площадок.

В контексте межкультурной феноменологии Лау проблема постколониального опыта приобретает несколько иные масштабы. Здесь носитель привилегированной культуры не просто пытается понять представителя иной культуры и установить с ним равноправный диалог, но фактически стремится вжиться в его плоть. В этой ситуации всегда есть риск того, что носитель привилегированной культуры начнет говорить от имени иной культуры как от лица своей, что еще сильнее заглушит голос уязвимого актора, а в худшем случае, облачившись в традиционные для культуры одежды, выучив язык культуры и научившись петь на нем песни, заместит реального актора собой в виде своего представления об идеальном носителе этой культуры. Иными словами, обретение культу-

¹ Слегка видоизменённая цитата из «Лунь юй» (глава VI, *чжан* 30).

² Перевод авторский.

ральной плоти всегда несет в себе риск эпистемической несправедливости, эссенциализации и апроприации культуры.

Лау в определенной степени касается темы апроприации, когда анализирует восприятие идей Мерло-Понти Э. Левинасом. По мнению последнего, онтология плоти Мерло-Понти фактически приводит к объективации Другого, его концептуализации в качестве касаемого и ощущаемого нами объекта. Лау в ответ на это справедливо замечает, что концепция плоти позволяет нам лучше понять уязвимость и смертность Другого, т.е. фактически способствует реализации этического проекта Левинаса [22, с. 199]. Важный вопрос, однако, заключается в том, насколько мы можем понять уязвимость Другого, если мы обретаем его культуральную плоть, но при этом не вживаемся в его социально-политическое бытийствование, в его роль в глобальных социополитических отношениях и системе производства знания. Кроме того, как понять, что мы действительно обрели новый «культуральный орган», а не просто облачили в плоть Другого, что мы, перефразируя известного постколониального мыслителя Ф. Фанона, не просто надели черные маски поверх белой кожи? [21] Все эти вопросы требуют ответа и в рамках проекта Лау, и в более широком межкультурно-философском контексте.

У проблемы апроприации и замалчивания есть и обратная сторона: игнорируется неоднородность западной традиции. В этом плане весьма интересно обратиться к тезису О.А. Назаровой о том, что русская философия на современном этапе оказалась как не полностью интегрированной в европейскую мысль, так и во многом игнорируемой межкультурно-философским проектом. Это объясняется тем, что межкультурная философия ориентирована прежде всего на диалог между незападными традициями и «западноевропейской» философией, в связи с чем не уделяет должного внимания мысли «Другой Европы» [5]. В связи с этим подключение представителей русской философии к межкультурно-философскому проекту безусловно является важным фактором повышения «межкультурности» последнего. Оно не только поспособствует расширению межкультурной повестки, но и позволит переосмыслить историко-философский процесс в России, иными глазами взглянуть на диалектику самобытности и заимствований [4, с. 288–289]. В то же время О.А. Назарова предлагает осуществить самоидентификацию постсоветской философии в рамках синтеза двух культур – религиозно-метафизической и советской [5, с. 24]. Не замалчиваются ли в таком случае и иные интеллектуальные традиции России – например, «философия Севера» [6] или алтайская этнофилософия (развитие которой, по мнению А.В. Малинова, определит цивилизационное будущее алтайского этноса и сущность его взаимоотношений с иными цивилизациями [3])?

Наконец, не до конца ясно, что в таких условиях представляет из себя культуральная плоть. К примеру, означает ли обладание китайской культуральной плотью возможность мыслить в категориях конфуцианской философии, или же мы должны включить в это понятие и китайский марксизм, последнее столетие являющийся важной частью китайского интеллектуального ландшафта? Можно ли на основе того, что далеко не все современные китайские философы знакомы с марксизмом,

делать вывод о том, что они не до конца обрели китайскую культуральную плоть?

Культура и насилие: да здравствует новая культуральная плоть?

Подзаголовок монографии Лау «К новой культуральной плоти» вызывает у автора настоящей статьи определенные ассоциации с известной фразой «Да здравствует новая плоть!» из культового фильма Д. Кроненберга «Видеодром». Хотя работа Кроненберга посвящена не столкновению культур, а трансформации человеческого психофизического бытия под воздействием нового технологического мира масс-медиа¹, возникающий в ней образ насилия, сливающегося с человеческой плотью, оказывается крайне релевантным и при обсуждении еще одной слабо развитой в теории межкультурной философии теме – проблеме насилия как части культуры.

У этой проблемы есть по меньшей мере два аспекта. С одной стороны, поскольку, по словам Лау, культуральная плоть есть способ «понять, почему представители культуры... чувствуют счастье в одних ситуациях и боль в других» [22, с. 190], межкультурное философствование оказывается напрямую связано не только с позитивным опытом (радость от открытия новых точек зрения и перспектив, нахождения общего языка с другим человеком), но и с негативными переживаниями. Познающий иную культуру познает и боль, несомую этой культурой, как нанесенную ей извне, так и «автохтонную», порожденную ей самой в отношении себя же. Как отмечает З.А. Сокулер при изложении взглядов Э. Левинаса, «субъективность открыта всем мукам и пыткам мира, она ощущает их собственной кожей, она не может избавиться от этой чужой муки, переживая ее, как мучалась бы своей собственной... [она] “выставлена другому как кожа, открытая тому, что ее ранит, как щека, подставленная тому, кто ударяет”» [7, с. 205]. В этом аспекте межкультурная онтология плоти Лау позволяет более точно описать эмотивный аспект опыта познания иной культуры, а также потенциально установить более тесную связь с ее носителями через сопереживание, «со-выстрадывание» культурального опыта.

С другой стороны, любая культура предполагает и определенное насилие по отношению к внешним, чужим акторам (в качестве которых могут быть представлены и некоторые члены культурной общности, не соответствующие каким-либо критериям). Этот проблематичный аспект крайне редко фигурирует в межкультурной философии из-за ее стремления сфокусироваться на позитивных культуральных аспектах и выстроить на их основе полилог. Такой подход, однако, игнорирует потенциальное влияние на межкультурный диалог «культурного насилия», легитимации непосредственных насильственных практик через религию, идеологию, язык, искусство, науку и иные сферы жизнедеятельности [10].

¹ Тем не менее, эту трансформацию может быть уместно рассматривать в ксенологической перспективе [2] как пример радикального опыта взаимодействия с чужой культурой.

Фундаментальный вопрос, в связи с этим заключается в том, что представитель межкультурной философии должен делать в отношении элементов «культурного насилия», особенно учитывая, что обретение культуральной плоти подразумевает получение нами доступа к опыту такого насилия – возможно, даже к инструментам его воспроизводства. Имеем ли мы право критиковать такие элементы, поскольку обрели новую культуральную плоть, или же тем самым мы вновь рискуем заглушить голоса представителей другой культуры? Должна ли межкультурная философия иметь мужество признать, что культуры и философские традиции равноправны не только в своем интеллектуальном богатстве, но и в своей дефектности, и активно бороться с этими дефектами через диалектическое взаимодействие культур, или же нереалистично возлагать на сторонников межкультурно-философского проекта такие надежды? Пока в межкультурной философии нет удовлетворительных ответов на эти вопросы. Вероятно, ближе всего к ним подошли правила межкультурного понимания, сформулированные Э. Холенстайном: «мы тоже» (в нашей культуре есть точно такие же нелицеприятные воззрения и практики) и «вы тоже» (в другой культуре тоже есть те, кто критикует сомнительные элементы этой культуры) [12]. Тем не менее, эти принципы не заходят дальше сферы понимания другой культуры и коммуникации с ее представителями.

Тем не менее, отмеченные проблематичные аспекты философской системы Лау (и межкультурно-философского проекта в целом) не снижают общетеоретической значимости его методологии. Мир плоти может быть пугающим, может приносить боль, но вместе с тем он несет в себе и опыт непосредственного контакта с Другим и возможность совершенно иного взгляда на «новую картографию философии». Этот взгляд означает не разрушение границ, к которому М.Т. Степанянц справедливо относится со скепсисом [8, с. 35], но трансформацию этих границ в места соприкосновения «культуральной плоти» – или, говоря обыденным языком (и вместе с тем возвращаясь к одному из примеров Мерло-Понти), рукопожатий двух равных субъектов, вселяющих в плоть «смелость надеяться» [9].

Литература

Исследования

1. Кочеров О.С. Подходы современных китайских философов к межкультурной философии // Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука, Вост. лит., 2022. С. 257–284.
2. Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.
3. Малинов А.В. Религиозно-мифологические аспекты национального сознания (на материале Республики Алтай) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2025. Т. 28. № 1. С. 208–231.
4. Малинов А.В., Оболевич Т. О “новых” методах изучения истории русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. № 2. С. 285–296.

5. *Назарова О.А.* О сущностном отличии “меж-” от “интер-”: от межкультурного к интеркультурному философскому полилогу в европейском культурном пространстве // *Философский полилог*. 2021. № 2. С. 24–42.
6. *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Арктическая философия саха (якутов) в интерпретации М.Е. Николаева // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки*. 2015. № 4. С. 58–66.
7. *Сокулер З.А.* Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса // *Субъективность и идентичность* / Отв. ред. А.В. Михайловский. М.: ВШЭ, 2012. С. 198–211.
8. *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука, Вост. лит., 2020.
9. *Степанянц М.Т.* Смелость надеяться // *Вопросы философии*. 2025. № 1. С. 186–194.
10. *Galtung J.* Cultural violence // *Journal of Peace Research*. 1990. Vol. 27. No. 3. P. 291–305.
11. *Ganeri J.* Interjacent Intellectuals // *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*. 2025. Vol. 75. No. 1. P. 56–76.
12. *Holenstein E.* A dozen rules of thumb for avoiding intercultural misunderstandings // *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*. 2003. No. 4. URL: <https://them.polylog.org/4/ahe-en.htm>.
13. *Kramm M., Ludwig D., Ngosso T., Mosima P.M., Boogaard B.* Confrontation or dialogue? Productive Tensions between Decolonial and Intercultural Scholarship // *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2024. No. 11. URL: <https://journals.publishing.umich.edu/ergo/article/id/6163>.
14. *Küng H.* Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004.
15. *Liu Z.* Flesh, vital energy and illness: a comparative phenomenological study of human-nature relations inspired by the contexts of later Merleau-Ponty and the Zhuangzi // *Religions*. 2022. Vol. 13. No. 7. URL: <https://philpapers.org/archive/LIUFVE.pdf>.
16. *Ma L., Van Brakel J.* Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy. New York: SUNY Press, 2016.

Источники

17. *Го Цзи.* Эр Чэн цзи (Собрание [работ] братьев Чэн). Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ, 2020.
18. *Лунь юй (Суждения и беседы)* // *Конфуцианское «Четверокнижие» («Сышу»)*. М.: Вост. лит., 2004. С. 149–236.
19. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. М.: Логинов, 2006.
20. *Мерло-Понти М.* Знаки. М.: Искусство, 2001.
21. *Fanon F.* Black Skin, White Masks. London: Pluto Press, 1986.
22. *Lau K.Y.* Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh. Cham: Springer International Publishing, 2016.
23. *Lau K.Y.* The pre-objective and the primordial: elements of a phenomenological reading of Zhuangzi // *Daoist Encounters with Phenomenology: Thinking Interculturally about Human Existence* / Ed. by D. Chai. London: Bloomsbury Academic, 2020. P. 87–104.

24. Spivak G.Ch. Can the subaltern speak? // Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader / Ed. by P. Williams, L. Chrisman. New York: Columbia University Press. P. 66–111.

Kocherov, Oleg S. *Phenomenological approach to intercultural philosophy: Lau Kwok-Ying's concept of "cultural flesh"*

References

1. Kocherov, O.S. (2022), Approaches of modern Chinese philosophers to intercultural philosophy, in: Stepanyants, M.T. (ed.), *Sravnitel'naya filosofiya: ot sravnitel'noy k mezhkulturnoy filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], Nauka, Moscow, pp. 257–284 (in Russian).
2. Lysenko, V.G. (2009), Cognition of the alien as a way of self-knowledge: the West, India, Russia (a sketch of xenology), *Voprosy Filosofii*, no. 11, pp. 61–77 (in Russian).
3. Malinov, A.V. (2025), Religious and mythological aspects of national consciousness (on the material of the Republic of Altai), *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii*, no. 28(1), pp. 208–231 (in Russian).
4. Malinov, A.V., & Obolevitch, T. (2019), On the “new” methods of studying the history of Russian philosophy, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*, no. 35(2), pp. 285–296 (in Russian).
5. Nazarova, O.A. (2021), On how “between-” and “inter-” essentially differ: from a dialogue between cultures to an intercultural philosophical polylogue in the European cultural space, *Philosophical Polylogue*, no. 2, pp. 24–42 (in Russian).
6. Popkov, Y.V., & Tyugashev, E.A. (2015), Arctic philosophy of the Sakha (Yakuts) as interpreted by M.E. Nikolaev, *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsialnyye nauki*, no. 4, pp. 58–66 (in Russian).
7. Sokuler, Z.A. (2012), More passive than the passivity itself: subjectivity and identity by E. Levinas, in: Mikhailovsky, A.V. (ed.), *Subyektivnost i identichnost* [Subjectivity and Identity], HSE, Moscow, pp. 198–211 (in Russian).
8. Stepanyants, M.T. (2020), *Mezhkulturnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problems and Prospects], Nauka, Moscow (in Russian).
9. Stepanyants, M.T. (2025), The courage to hope, *Voprosy Filosofii*, no. 1, pp. 186–194 (in Russian).
10. Galtung, J. (1990), Cultural violence, *Journal of Peace Research*, no. 27(3), pp. 291–305.
11. Ganeri, J. (2025), Interjacent intellectuals, *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*, no. 75(1), pp. 56–76.
12. Holenstein, E. (2003), A dozen rules of thumb for avoiding intercultural misunderstandings, *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, no. 4, URL: <https://them.polylog.org/4/ahe-en.htm>
13. Kramm, M., Ludwig, D., Ngosso, T., Mosima, P.M., & Boogaard, B. (2024), Confrontation or dialogue? Productive tensions between decolonial and intercultural scholarship, *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, no. 11, URL: <https://journals.publishing.umich.edu/ergo/article/id/6163>.

14. Küng, H. (2004), *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.
15. Liu, Z. (2022), Flesh, vital energy and illness: a comparative phenomenological study of human-nature relations inspired by the contexts of later Merleau-Ponty and the Zhuangzi, *Religions*, no. 13(7), URL: <https://philpapers.org/archive/LIUFVE.pdf>.
16. Ma, L., & Van Brakel, J. (2016), *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, SUNY Press, New York.