

Гилязова Ольга Сергеевна

ЯЗЫК, СИМВОЛ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ: СПЕЦИФИКА ВОСТОЧНОГО И ЗАПАДНОГО МИРООТНОШЕНИЯ В КОНЦЕПЦИИ Ф. ЖЮЛЬЕНА

В статье подробно разбирается концепция французского философа и сиолога Ф. Жюльена. На основе данной концепции рассматриваются два языковых подхода: символический, заповеданный западному мышлению еще с античности, и аллюзивный, истоки которого наблюдаем в даосизме. Эти подходы определяют формирование двух альтернативных онтологий, актуальных и в современное время.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/12-5/14.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 12(86): в 5-ти ч. Ч. 5. С. 56-58. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/12-5/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 1/14:111.1

Философские науки

В статье подробно разбирается концепция французского философа и сиолога Ф. Жюльена. На основе данной концепции рассматриваются два языковых подхода: символический, заповеданный западному мышлению еще с античности, и аллюзивный, истоки которого наблюдаем в даосизме. Эти подходы определяют формирование двух альтернативных онтологий, актуальных и в современное время.

Ключевые слова и фразы: Ф. Жюльен; символ; символизм; двумирие; действительность; онтология; язык; даосизм.

Гилязова Ольга Сергеевна, к. филос. н.

*Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург
olga_gilyazova@mail.ru*

**ЯЗЫК, СИМВОЛ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ:
СПЕЦИФИКА ВОСТОЧНОГО И ЗАПАДНОГО МИРООТНОШЕНИЯ
В КОНЦЕПЦИИ Ф. ЖЮЛЬЕНА**

Наличие неотменимого онтологического различия между языком и бытием волновала многих философов: от Платона и Бэкона (для которого слова как проявления различных «идолов» скрывают реальность) до логических позитивистов и Р. Барта, вскрывающего мифологизирующую (в смысле – идеологизирующую) действительность роль языка.

Франсуа Жюльен, на концепции которого мы в данной статье будем основываться, выделяет два языковых способа видения мира (не будем разбирать, онтология ли обуславливает выбор языковых средств или язык выстраивает собой свою онтологию): «...точка зрения *обходного маневра*, где одно отсылает к другому и с ним сообщается, ибо они составляют пару и соотносены друг с другом. И точка зрения *удвоения*, где отсылает к себе самому, но в другом плане. Этот другой план представляет собой копию (недаром греческая мысль столько внимания уделяла отношению мимесиса. – *О. Г.*), имитирующую оригинал, но в то же время принимающую его, оригинала, форму, из которой он выводит свою реальность» [3, с. 342]. Здесь Ф. Жюльен противопоставляет аллюзивному отношению (характеризующему не только китайский способ речи, но, как он считает, и даосское мироотношение в целом) символическое, присущее европейскому мировидению: если последнее базируется на отношении репрезентативности, то аллюзия – на корреляции, взаимозависимости вещей.

Символизм – естественное продолжение европейского, заповеданного христианством и ранее – античностью, мировидения.

В европейской мысли на теории мимесиса (как подражания, в более позднем смысле – репрезентации) построена как онтология, так и гносеология, что требует дублирования, иерархизации планов познания, одновременно являющихся онтологическими. Символ же (и слово как символ) в этой связи предстаёт посредником, соединяющим онтологически разорванные планы познания, но и сохраняющим, повторяющим собою эту разорванность. Символ требует разделённости, двумирия, которое он собой выражает, которому служит и которое преодолевает. В этом смысле символизм вытекает из особенностей самого христианского мышления, предполагающего наличие двух миров – божественного и тварного, причем эти два пласта бытия совершенно неравноценны, и тварный мир предстает лишь отдаленным указанием (символом) на высшую, трансцендентную реальность.

Символ проецируется в представление об онтологической, иерархически-ценностно усложнённой разноплановости бытия (в отличие от естественности, поверхностности и одноплановости мифа, который все объясняет, не обращаясь к запредельному). В даосизме же мир предстает как процесс, обусловленный взаимодействием двух взаимопротивоположных и взаимодополняющих начал – *инь* и *ян*. «Не два уровня бытия, а две стадии процесса» [4, с. 157].

Символ всегда требует двоemiрия, а не просто двоемыслия – как аллегория. Конечно, символ всегда несколько аллегоричен, но аллегория не всегда символична. Аллегория – это, скорее, языковая категория, для которой онтологическое различие, столь значимое для символа, просто несущественно: «...в понятии символа звучит и метафизическая подоснова, которой полностью лишено риторическое употребление аллегории» [1, с. 118]. Аллегория – это лишь одна из риторических фигур, которые построены на смещении, перекосе смыслов и значений (в терминологии Г. Фреге) слов, когда прямой смысл не ведет к подлинному значению. Перекос¹ может возникнуть на любой из сторон треугольника Огдена-Ричардса или на всех трех: слово имеет совсем иной смысл (в языке), чем привычно, а смысл имеет иное значение (т.е. объект реальности или референт), что и ведет к парадоксам, двусмысленностям, неоднозначности обыденного языка, но одновременно дает простор для усиления его художественной выразительности.

¹ Перекос как отсутствие однозначного соответствия образуется за счет онтологического разрыва, существующего между тремя составляющими знака. Оттого проект логических позитивистов привести в однозначное соответствие слово со смыслами и вещами представляется невыполнимым: для этого пришлось бы поместить их в одну реальность, придать им один и тот же онтологический статус, что невозможно.

Символ связывает две онтологически несопоставимые реальности: божественную с мирской, сверхъестественную с естественной, священную с профанной, духовную с плотской, одну выражая в образах и средствами другой (высшую – через низшую: символическая связь всегда *иерархична*).

Но далеко не для всех культур и мировоззрений существенна задача по преодолению онтологических разрывов, существующих между вышеназванными реальностями, а также между «словами и вещами», означаемым и означающим, чувственным и умопостигаемым, объектом и субъектом, теорией и практикой, знанием и действием и т.п. Постмодернизм считает, что выполнил эту задачу тем, что нивелировал, хоть и не отменил оппозицию между этими дихотомиями (столь любимыми структуралистами), большинство из которых имеет корни еще в древнегреческой традиции. Раньше современных постмодернистских веяний эта задача была разрешена тем, что и не было необходимости ставить её. Я имею в виду китайское, основанное на даосизме, представление о действительности, которое заметным образом отличается от европейского, заповеданного христианством и ранее – древнегреческой философией мировидения.

Мы имеем дело с альтернативным подходом. Так, согласно Франсуа Жюльену: «“Лао-Цзы” говорит о реальности в терминах *присутствия – отсутствия*, в модусе “текучего”, “смутного”, “сиюминутного”» [3, с. 263]. Не существует некоего второго плана бытия, сверхчувственного (а тем более сверхъестественного), отделённого от первого (чувственного) непреодолимой онтологической гранью. «Невидимое (неслышимое и нечувствуемое) у “Лао-Цзы”, согласно концепции реальности как процесса, показано только по его возвращении в неопределённое. Оно вытекает из поглощения чувственного, из устранения конкретного и – в отличие от греческой мысли – не образует никакого другого, сверхчувственного плана, никакого другого мира, доступного другим “очам”. Хотя это невидимое в самом деле находится вне пределов видимого, оно всё равно является его продолжением... не принадлежит к некоему умопостигаемому... порядку. Если оно и ускользает от схватывания чувствами, то только из-за своей тонкости... и это не влечёт за собою никакого онтологического разрыва» [Там же, с. 260].

Не двухплановость, которая создаёт символичность, а взаимопроницаемость всего во всём, сопряженность, что позволяет в одном увидеть другое, не потому, что оно отсылает к этому другому, а потому, что само является этим другим, без аморфного синкретизма. Внеметафизическая процессуальность. «Она [китайская литература] не символична, поскольку у неё нет *другого мира* (плана умопостигаемых вещей или сущностей), который можно было бы представить символами» [Там же, с. 262].

А что же взамен? Взамен же: «Понятие “указателя” (чжао...), позволяющего предвидеть некое будущее проявление вещи... Указатель находится на некой промежуточной стадии между той стадией, на которой реальность пока ещё не актуализировалась, и той, где она уже полностью актуализировалась и стала проявленной... Понятие указателя заменяет, таким образом, наше понятие знака, которое основывается на удвоении планов (чувственное – умопостигаемое, ср. первоначально двойственный характер знака, который подчёркивал Августин)» [Там же, с. 264].

Указатель – посередине двух состояний одной реальности, вернее это и есть промежуточность становящихся состояний. Но и символ – это не пропасть между двумя реальностями, разделяющая их, а прыжок через эту пропасть, сам момент прыжка, который скачком соединяет две реальности. Даже научившись перепрыгивать через пропасть, мы обречены оставаться на одной из двух сфер; соединить же их (а символ не является мостом, хотя может претендовать на такую роль) или встать на промежуточную позицию мы не можем, как не можем в прыжке повиснуть над пропастью. Сам прыжок (=символ) доказывает не то, что мы преодолеваем пропасть, а то, что мы подчиняемся ей.

Впрочем, скачком можно достичь сферу, онтологически отделённую пропастью от той сферы (реальности), где мы сейчас пребываем, зато достичь области, которая совсем не отделена от нас, а проникает нас («невидимое», Дао), являясь нашей основой, может быть куда более трудным как раз из-за её естественности, очевидности, которая делает её неуловимой, неосознаваемой. Неестественность, неочевидность более заметна: есть за что цепляться восприятию и сознанию. Собственную основу – не заметить, как не увидеть свой затылок. Даже к мысли о ней сложно прийти: и мысли не за что уцепиться.

«Очевидность непостижима, мы можем только “обрести” её» [4, с. 111]. Обрести, не вмешиваясь в естественный ход вещей (т.к. вмешательство «всегда хоть немного, но разрушает самое их сущность, нарушает их целостность» [Там же, с. 72]), а включая себя в него, пользуясь заложенным в нем потенциалом. В этом суть даосского принципа «не-деяния» (у-вэй), о котором на Западе, по убеждению Ф. Жюльена, сложилось совершенно неверное представление: в нем часто видят безразличие к человеческой деятельности, отрыв от внешнего мира, ассоциируют с отрешенностью и пассивностью. Притом что для даоса, в отличие от аскета-христианина, не существует некоего другого мира, во имя которого он стал бы отказываться от того мира, в котором он пребывает.

Даосское «не-деяние» отрицает «не само деяние, а его внутреннее наполнение: деяние сохраняется (с целью получения будущего эффекта), исчезает только его “предметность”, и та – лишь в той своей части, в которой может содержаться повод для какой-то пристрастности, косности... *Действовать, не действуя*» [Там же, с. 110]. Активность выше своей погруженности в вещи. Отрицание без отрицания, выход за пределы без исключения того, что сохраняется в этих пределах. Если сновидения демонстрируют, как наша пристрастная причастность придает обманчивую реальность иллюзорным (вернее – галлюцинаторным) объектам, то беспристрастность даосизма разоблачает вещественность мира как ее качественную определенность, ограниченность вещей, – даже не самих вещей, а нашего видения их.

В простоте Дао, его очевидности – его невыразимость. Как прийти к Дао? Через отрицание. Напоминает апофатический путь в христианской теологии, где также задавались вопросом, как достичь Бога, как определить Его.

И символ как зазор между тем, что стремятся сказать (показать), и тем, что способны сказать, служит мистическому постижению Бога. Символ – это познание непознаваемого, предельность беспредельного, выраженность невыразимого. Символ – немота слов, немота красноречия, это затемнённое зеркало между глазом и ослепляющим сиянием солнца: так глаз увидит, хоть, конечно, и не всё увидит. Чтобы увидеть нечто яркое, его надо приглушить. *Это способ познания через неполноту познания.* Поэтому всегда символично познание беспредельного. И, если воспользоваться формулой А. Ф. Лосева: «...символизм есть апофатизм, а апофатизм есть символизм» [5, с. 93]. Именно на таком способе познания (апофатическом) настаивал Псевдо-Дионисий Ареопагит [2].

Несмотря на внешнее сходство, отрицание в европейской и древнекитайской традициях осуществляется различным образом, т.к. преследует разные цели: в европейской – достичь Бога как полноты бытия, наивысшей реальности, преодолев сущностное двоимирие, в китайской же – погрузиться в Дао как в наличность нашего бытия (в данном случае нет онтологического разрыва, который требуется преодолеть). В христианской традиции (например, в томизме) все то, что отрицается в отношении Бога, отрицается не в смысле отсутствия у него чего-либо, а в том смысле, что Он это превосходит. Отрицаются качества, которые своей определённой (ведь дефиниции и есть границы понятия) ограничивают безмерность Бога. В даосизме можно найти черты такой же апофатики, как и у нас, поэтому учение Лао-цзы с такой лёгкостью относят к «мистике».

Но и в том и другом случае требуется освободить себя от ограниченности, накладываемой языком. Язык уводит от подлинности нашего существования: «Начиная говорить, мы замуравываем себя внутри некоторой пристрастности» [3, с. 279], а потому «использование языка не перестаёт восстанавливать реальность против неё самой» [Там же, с. 282].

У каждой онтологии – свой язык, свои требования к нему, ибо язык способен не только скрывать реальность, уводить от неё, но и вести к ней.

Согласно китайским представлениям, речь нужно вывести за пределы нормы, сделать её нарочито странной – для того, чтобы она перестала скрывать основу вещей. «Снимая перегородки в понимании вещей, все... повороты слова соединяют нас с основой реальности, где возможно всё и ничего не исключено... С помощью того или иного окольного пути снять перегородки, свойственные *точке зрения*, дабы воссоединиться с *видением*; от исключительности тех или иных перспектив вернуться к *всеохватности* – к Дао, где всё одинаково возможно» [Там же, с. 290-291].

«Окольный путь» осуществляется через слова, но только через те, которые способны к постоянному видоизменению, т.к. только такое слово способно высказать реальность. Оттого в Китае до сих пор культивируется аллюзивная вариативность речи, т.к. считается, что только косвенным, окольным, допускающим многозначность путём можно выразить действительность, вернее – коснуться её. И если в Греции дискурс стремился объяснять, то в Китае слово предназначено «прояснять»; оно не столько «показывает» и «открывает» («истину» как в Греции), сколько «указывает». Указывает на «путь», которым нужно следовать (Дао естественного или социального порядка). «В итоге, в Греции дискурс получает свой объект, который непременно нужно очертить, определить, рассмотрев с возможно более близкого расстояния, тогда как в Китае слову рекомендуется быть “расслабленным”, “непринужденным”, и речь тем более “тонка”, чем более она мимолетна» [Там же, с. 340]. Недаром в даосизме любят сравнивать реальность яви со сновидением, где всё текуче, неустойчиво, спонтанно, неопределенно, изменчиво, где нет устойчивых координат для мысли и слова.

Таким образом, можно поставить в заслугу Ф. Жюльену то, что он наглядно представил два разных, но равнозначных мировоззрения, показал их взаимосвязь с языком, провел их подробный сравнительный анализ.

Список источников

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах; О мистическом богословии / подгот. Г. М. Прохоров. 2-е изд. СПб.: Глагол, 1995. 370 с.
3. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / пер. с фр. В. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. 360 с.
4. Жюльен Ф. Трактат об эффективности / пер. с франц. Б. Крушняка. М. – СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. 236 с.
5. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 11-192.

LANGUAGE, SYMBOL AND REALITY: THE SPECIFICITY OF THE EASTERN AND WESTERN HUMAN-AND-WORLD RELATIONSHIP IN THE CONCEPTION OF F. JULLIEN

Gilyazova Olga Sergeevna, Ph. D. in Philosophy

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg
olga_gilyazova@mail.ru

The article studies in detail the conception of the French philosopher and sinologist F. Jullien. On the basis of this conception two linguistic approaches are considered: symbolic, entrusted to the Western thinking since antiquity, and allusive, the origins of which are observed in Taoism. These approaches determine the formation of two alternative ontologies that are relevant in modern times.

Key words and phrases: F. Jullien; symbol; symbolism; two-world; reality; ontology; language; Taoism.