

ЕВГЕНИЙ БЛИНОВ*

С ЧЕГО НАЧИНАЕТСЯ РОДИНА И ГДЕ ЗАКАНЧИВАЕТСЯ ЕВРОПА? **

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ЮКА ХУЭЯ О ПЛАНЕТАРНОСТИ И БЕЗДОМНОСТИ

Хуэй Ю. Пост-Европа / под ред. В. МАТВЕНКО ; пер. с англ. Д. ШАЛАГИНОВА. — М., Владивосток : AD MARGINEM, HIDE BOOKS, 2025.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-333-344.

Герой знаменитого рассказа Исаака Бабеля «Гюи де Мопассан» был счастливее всех остальных персонажей, потому что «у него была родина — Испания» (Бабель, 2005: 225). Учитель русской словесности по фамилии Казанцев в холодном Петрограде военного 1916 года бескорыстно любил Испанию, где никогда не был. Он не просто переводил модные рассказы с языка Сервантеса на язык Пушкина: «любовь к этой стране заполняла все его существо». Это помогало ему не только выживать, но и опекать «вышибленных из правильной жизни людей», как нелегально оказавшийся в столице рассказчик. Один из самых тонких рассказов Бабеля посвящен приключениям литературного редактора, который при помощи «поворота» рычага возвращал правильным и безжизненным фразам дилетантского перевода с одного неродного языка на другой «длинное дыхание страсти» мопассановской прозы. Но в не меньшей степени этот рассказ о том, сколь неуловимым и обманчивым может быть понятие Родины и родного языка.

Автора «Пост-Европы», известного гонконгского философа и полиглота Юка Хуэя на первый взгляд сложно назвать тем, кто испытывает проблемы с адаптацией в новой среде. Однако его книга начинается с несколько неожиданного признания: эта небольшая, но явно крайне важная для автора работа посвящена вопросу о том, «что означает *Heimat*, родина, для иммигранта вроде меня, которому вечно приходится адаптироваться к новой среде и учить новые языки?» (Хуэй,

*Блинов Евгений Николаевич, к. филос. н., PhD, профессор, Тюменский государственный университет (Тюмень), e.n.blinov@utmn.ru, ORCID: 0000-0002-3129-2435.

**© Блинов, Е. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Шалагинов, 2025: 11). Эта работа состоит из нескольких эссе, написанных на основе прочитанных автором докладов в разных точках планеты. Казалось бы, вполне привычная практика для востребованного и постоянно «гастролирующего» глобального мыслителя: объединить тексты нескольких выступлений по тематическому принципу и выпустить их в качестве книги, которая будет стремительно переведена на ряд иностранных языков (в данном случае, когда оригинал опубликован в 2024 г. на английском, — недостаточно глобальных языков). Однако автор уточняет, что в «Пост-Европе» он смог сформулировать определенные идеи, которые «не мог как следует артикулировать все эти годы», поэтому книгу стоит рассматривать как «своего рода автобиографию», но не в литературном, а в строго философском смысле, когда «я» автора «растворяется в разных фигурах в разные моменты» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 11). Именно поэтому подобное признание столь неожиданно и в некотором смысле обескураживающе звучит из уст одного из известнейших «глобальных» мыслителей современности: Юка Хуэя принято называть «гонконгским философом», при этом он одновременно является профессором голландского Университета Эразма в Роттердаме. Подобно знаменитому гуманисту эпохи Ренессанса, Хуэй много путешествовал по континентальной Европе, а свою диссертацию защитил в Британии под руководством известного французского философа техники Бернара Стиглера. Помимо этого, в книге неоднократно упоминается, что автор «Пост-Европы» — частый гость в Японии; там его путь пересекался и с автором этих строк.

«Пост-Европа», как отмечает Юк Хуэй в предисловии, развивает темы, намеченные в его наиболее известной и часто цитируемой работе «Вопрос о технике в Китае» (Хуэй, Шалагинов, 2023). На этот раз магистральной линией становится еще одно понятие Хайдеггера: «бездомность», или *Heimatlosigkeit*. У немецкого слова *Heimat* достаточно сложная историческая семантика, его общепринятый перевод на русский также весьма спорен: *Heimatlosigkeit* означает потерю Родины, точнее, некое состояние, в котором пребывает лишенный ее индивид или группа. Буквально — «безродность» или нечто вроде бесприютности, в которой пребывает глобализированное или «планетаризированное» человечество. В данном контексте под *Heim* подразумевается именно «отчий дом», таким образом, *Heimatlosigkeit* (термин в тексте не переводится) означает отрыв от корней, а не отсутствие дома как такового.

Особенно с учетом того, что планетаризация часто подразумевает бытовой комфорт, который может отсутствовать в «отчем доме» и в избытке присутствовать в другой точке планеты.

Хайдеггеровский термин принято ассоциировать с тем, что его критики называют «реакционным романтизмом», но у романтизма было и другое направление. Для Новалиса, напоминает автор «Пост-Европы», философия была «тягой повсюду быть дома» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 17). В этом случае «Родина» становится чем-то воображаемым, утопическим или даже потусторонним, перестает быть конкретным местом, данным нам в телесных ощущениях. Первый шаг к будущей планетаризации сделан. Там, где условно «реакционный» романтизм провозглашал неразрывность духовной и телесной Родины, романтизм революционный увидит их острый конфликт. Но не стоит забывать, что мы читаем книгу хотя и «глобального», но все же азиатского мыслителя, постоянно напоминающего читателям о том, что в «пост-европейской» перспективе многие дихотомии западного мышления, вроде дуализма телесного и духовного, попросту не работают. Для иллюстрации этого тезиса он рассказывает нечто вроде притчи об одном из японских студентов Хайдеггера.

Кейдзи Ниситани (1900–1990) провел во Фрайбурге два года, с 1937 по 1939 г. После окончания войны он стал одним из видных представителей второго поколения Киотской школы, проект которой часто описывают как синтез японского буддизма с классической и новейшей западной философией. Ее изучение требовало от японских философов длительных путешествий за границу, которые чаще всего становились для них глубоким культурным шоком. В приведенной истории описывается эпизод, когда Ниситани впервые за долгое время пребывания в Германии ест японский рис¹ во время трапезы, приготовленной другой японской студенткой из привезенных с Родины продуктов. Это ощущение он описывает как «абсолютный вкус», который не только, подобно прустовской мадленке, пробуждает тоску по дому, но и указывает на «неразрывную связь между землей и человеком». Эта связь, подчеркивает Ниситани, означает что «питание этим рисом наделило своеобразием „кровь“ моих предков, и эта кровь течет по моему телу» (там же: 23). Сложно найти более яркую иллюстрацию пресловутого

¹ *Сирогохан* (яп.) — букв. «белый рис».

принципа *Blut-und-Boden*, который едва ли понимался настолько буквально даже самыми реакционными немецкими романтиками. Развивая эту мысль, Хуэй предлагает мысленный эксперимент:

Представьте себе, если бы Хайдеггер преподавал в Японии: смог бы он забыть о *Schwäbische Küche*, питаясь сашими и суши? Скорее всего, нет. В случае Ниситани *Heimweh* заявила о себе, когда вкусовые рецепторы стимулировал *сирогохан*, а не *Kornbrot*, но ощущение также вышло за пределы вкусовых рецепторов и затронуло все тело. *Heimat* — не то, что человек узнает о своей нации на уроке истории, а скорее нечто, вписанное в тело как одна из его самых интимных и необъяснимых частей (Хуэй, Шалагинов, 2025: 22).

Здесь возникает развилка, которая потенциально указывает на еще один смысл понятия «Родина». Хуэй говорит не об «абсолютном вкусе», а о привычной Хайдеггеру швабской кухне, которая означает связь не с Германией вообще, а именно с его малой Родиной. Можно задаться вопросом, была ли для Хайдеггера «родной» кухня балтийских немцев? И не означает ли «абсолютный вкус» Ниситани некий опыт самоиндоктринации, в который постфактум включались вкусовые ощущения? Япония знаменита разнообразием своей региональной кухни, и не должен ли в его случае японский белый рис сочетаться с региональными специалитетами из его родной префектуры Исикава? Какой-нибудь критик-марксист возразил бы, что для большей части населения Японии белый рис, как белый хлеб для русских крестьян, не был повседневной пищей на протяжении многих поколений. А гастрономический историк непременно бы заметил, что понятие обобщенной японской, французской или итальянской кухни возникло сравнительно поздно, вместе с многотиражными поваренными книгами, масс-медиа, индустриализацией сельского хозяйства и супермаркетами. В таком случае создание национального государства уже в значительной степени было отрывом от корней, который предшествовал планетаризации или же проходил одновременно с ней. Что мог бы означать «абсолютный вкус» Родины для бразильского японца или американского итальянца в пятом поколении?

Но Хуэй умышленно не идет по этому пути: понятие «малой Родины» не появляется на страницах «Пост-Европы», как и ожидаемый ход самоидентификации с Гонконгом вместо «материкового» Китая и продвижения «малых нарративов» вместо «большого нарратива» китайской цивилизации. Точнее, Гонконг можно рассматривать как идеальное место для анализа *Heimatlosigkeit*, ведь на протяжении целого столетия это было место, где китайская культура подвергалось воздействию

британской в ее колониальном изводе. Но здесь важен именно вопрос о том, что может означать Родина для временного иммигранта и академического номада, помимо усвоенных на уроке истории абстрактных понятий, и каким образом она оказывается вписана в базовый телесный опыт. Хуэй напоминает, что Ниситани, наряду с другими мыслителями Киотской школы, участвовал в известной дискуссии о «преодолении модерна». Дискуссия проводилась японским литературным журналом «Бунгакукай» в самый разгар Второй мировой войны в июле 1942 г. и была, с одной стороны, обсуждением хайдеггеровской проблемы преодоления европейского нигилизма, а с другой — прояснением типичного для азиатской мысли первой половины XX в. вопроса о том, как совместить технологические достижения Запада со своей цивилизационной спецификой. В каком-то смысле вся книга — это попытка понять, как связана внутриевропейская борьба с нигилизмом и рефлексия китайских и японских интеллектуалов о возможности ассимиляции европейской «техники» без утраты своей культурной идентичности. Именно ответ на последний вопрос, как представляется, интересует автора больше всего, хотя в заголовок книги вынесена «Пост-Европа», а не трансформация азиатских обществ.

Хуэй использует предложенный чешским учеником Гуссерля и Хайдеггера Яном Паточкой (Паточка, Прилуцкий, 2011) термин «Пост-Европа» в несколько ином контексте: для него это синоним кризиса текущего глобалистского проекта, который изначально опирался на европейскую идею «имманентной телеологии» и на представление о том, что Европа способна начать новую эпоху в истории с «всечеловеческой точкой зрения» в формулировке Гуссерля. Хотя Старая Европа после Второй мировой войны и перестает быть политическим и технологическим центром мира, она в каком-то смысле передает эстафету техноцивилизации и проекта политического равенства США и СССР, которые, несмотря на свое противостояние, распространяют их по планете. При этом Паточка полагал, что термин «Пост-Европа» может относиться как к США, так и к новому состоянию Старой Европы или же новой ситуации в мире после европейского Просвещения. Хуэй подчеркивает — Паточка игнорировал факт того, что «на протяжении веков Европа определяла себя в противовес Азии» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 11). Поэтому его рассуждения о «Пост-Европе» являются одновременно анти- и европоцентристскими: констатируя утрату Европой статуса «центра мира», он одновременно утверждает, что сам принцип историчности, сделавший возможным технический прогресс и развитие

капитализма, является европейским. Именно по этой причине с телеологической точки зрения «нет другой истории, кроме Европейской» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 67). Но эта техноцивилизация все больше сводится «к объективности и расчетливости», разрушая собственные основания, так как «логос» постепенно подчиняется технике. Автор «Пост-Европы» обозначает два возможных пути преодоления кризиса: с одной стороны, та или иная форма «возврата» к доиндустриальным основаниям, как предлагали Хайдеггер или Паточка с его «заботой о душе», в которой он видел возможность отхода от капиталистической логики, когда необходимость «быть» подменяется требованием «иметь», связывая ее не с досократиками, а с традицией, восходящей к Платону. С другой стороны, можно попытаться «принять технику всерьез» и сделать ее частью своего «технологоса», на чем настаивал учитель Хуэя Бернар Стиглер. Автор «Пост-Европы» определенно на стороне Стиглера, полагавшего, что пост-европейская философия в первую очередь нуждается в новой философии техники. При этом Хуэй критически относится к известным высказываниям Стиглера о том, что любая техника является «греческой по своему происхождению».

Посвященная европейским дискуссиям о технике первая глава может показаться не особенно оригинальной, но смысл книги раскрывается во второй главе, которая знакомит читателя с дискуссиями о технике в перспективе рассуждений о том, «что такое Азия». Причем, в отличие от «Вопроса о технике в Китае», Хуэй в большей степени интересуется Японией, которая, как принято считать, стала первой азиатской страной, успешно освоившей европейские технологии, проложив путь всем остальным. При этом именно философы Киотской школы, при всем их национализме и вере в собственную исключительность, рассуждали не только об исторической миссии Японской империи, но и о том, чем является Азия. Сам вопрос, как указывает Хуэй, является либо чисто европейским, либо возникшим с подачи европейской мысли. Вопрос о том, что такое Европа, сводится к ее «сущности» или некоему обобщенному «духовному облику», в терминологии Гуссерля. В этом смысле, замечает автор «Пост-Европы», вопрос об Азии вообще не может быть поставлен. Во-первых, потому, что различные традиции восточной философии проясняли не вопрос о бытии, а скорее вопрос о «ничто», как сформулировал основатель Киотской школы Китаро Нисида (1870–1945). Во-вторых, не представляется возможным говорить о едином «духовном облике» Азии, с учетом ее религиозной, лингвистической и культурной гетерогенности. Не говоря уже о разнообразии антропологическом

и генетическом: невозможно говорить о единой «азиатской расе», если, конечно, не подразумевать под этим исключительно Юго-Восточную Азию (Хуэй ловит себя на том, что в разговоре с польским таксистом при слове «Азия» он в первую очередь думает именно о «Восточной Азии, и то лишь краем»).

Именно поэтому все попытки говорить об Азии «обобщенно» обречены на провал. Столкновение с европейской экспансией привело именно к формированию «национализма» в различных странах, а не единого или «паназиатского» духа. Хотя подобные попытки и предпринимались «строителями» Японской империи в межвоенный период, акцент неизменно делался на ее ведущей роли как единственной азиатской державы, способной бросить вызов европейскому колониализму. Японский проект создания «Великой восточноазиатской сферы процветания», отмечает Хуэй, был скорее попыткой подражать Европе. Намного важнее вопрос о том, «остается ли такая „европеизация“ (а впоследствии американизация) желанным будущим для Азии» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 97). Или же, если сформулировать его в терминах европейской исторической телеологии, является ли она закономерной и неизбежной?

Как известно, японский собеседник Хайдеггера из «Диалога о языке» считал технизацию и индустриализацию всех частей света неизбежной. Однако это еще не ответ на вопрос, как именно будет происходить этот процесс и означает ли подобная «технизация и индустриализация» полную трансформацию азиатских обществ по европейскому или американскому образцу. Не говоря уже о том, что в послевоенной Европе и постколониальной Азии в условиях «холодной войны» существовали конкурирующие модели индустриализации и модернизации, условно — американская и советская. Но возможное различие этих моделей не интересует автора «Пост-Европы»: создается впечатление, что он, вслед за Хайдеггером, не считает их существенными. Возможно, это следствие азиатской перспективы, в которой отличия капиталистической и социалистической модернизации менее принципиальны, чем их внешний, то есть «европейский» характер.

Хуэй отмечает, что настоящим вызовом для восточноазиатских интеллектуалов было требование совместить европейскую «технику» с восточной «духовностью». Лозунги этих ранних модернизационных проектов звучали очень похоже: «китайская основа — западное применение», «японский дух — западные знания», «восточный дух — западные технологии». Их ошибка состояла в том, что они рассматривали западную

«технику» как нечто инструментальное и совместимое если не с до-дерным обществом, то с гибридным национализмом. Эта ошибка, как подчеркивает автор «Пост-Европы», парадоксальным образом связана с некритическим принятием дуализма модерна:

Все эти идеи объединяла уверенность в том, что восточное мышление способно подчинить западную науку и технику, поскольку они рассматривались лишь как инструменты. Сегодня тем из нас, кто знаком с критикой дуализма и модерна, известно, что такая ситуация принятия желаемого за действительное — не более чем разновидность картезианского дуализма, и эта позиция обречена на провал, поскольку представляет собой продукт раннего модерна (Хуэй, Шалагинов, 2025: 113).

Недооценивая значение «техники» и считая ее чисто инструментальным понятием, азиатские идеологи раз за разом попадают в ловушку дуалистической модернизации. С их точки зрения, возможно ограничить влияние техники на социальную жизнь, однако еще Тойнби указывал на ошибочность и определенную наивность убеждения в том, что можно «овладеть чужой технологией», «связываешь себя лишь до определенной степени» (там же: 112). Этот слегка простодушный модернизационный оптимизм, считает Хуэй, был присущ японским и китайским проектам реформ, хотя, разумеется, их авторы никогда не были настолько наивными, чтобы не видеть необходимость частичных изменений. И здесь снова встает вопрос о том, *что именно* необходимо изменить, то есть чем требуется пожертвовать ради сохранения главного. Этой необходимой жертвой может оказаться телесная форма, которая связана с питанием. Так, известный китайский интеллектуал начала XX в. полагал, что при переходе на белковую диету и миграции на север станет возможным буквально превратить китайцев в европейцев и осуществить проект «великого объединения» человечества на основе европеоидной расы. Японские проекты были более прагматичны: правительство предпринимало практические усилия для изменения традиционной рыбной диеты, но целью при этом было не полное превращение японцев в европейцев, а возрастание их физической выносливости, необходимой для длительных морских походов или управления самолетом. Причем эти проекты не исчезли вместе с милитаризмом, а в том или ином виде присутствуют в современной биополитике Японии и Китая, только вместо идеальных летчиков и моряков они скорее готовят идеальных офисных служащих...

После столетия модернизационных усилий передовые азиатские страны не просто продвинулись, а во многих отношениях обогнали Ста-

рую Европу в области технологий. Чтобы убедиться в этом, достаточно посетить мегаполисы Юго-Восточной Азии, считает автор «Пост-Европы». Европа должна вступить на путь деевропеизации, точнее, осознать, что она уже не является и скорее всего никогда снова не станет центром мира. Что в таком случае предлагается азиатским странам, под которыми автор подразумевает главным образом Юго-Восточную Азию? Для них, считает Хуэй, как и для европейцев, «сожжены мосты» и возврат к домодерному обществу невозможен, а любые формы национализма являются лишь камуфляжем процесса планетаризации, пусть даже расклад сил в мировой экономике изменился в их пользу. При этом он полагает, что азиатская мысль может внести свой вклад в «реконфигурацию технического мира» и найти новый способ «индивидуации» мышления. Этот ключевой термин Жильбера Симондона, развитый Стиглером, предполагает не полное слияние всех интеллектуальных и культурных традиций в одну (пусть даже она маскируется под глобалистский мультикультурализм), но и не наивный модернизационный дуализм, считавший западные технологии инструментом, который можно легко приспособить для выполнения задач, намеченных восточной духовностью.

В каком-то смысле японская и китайская мысль, поставив задачу «преодоления модерна», попала в еще одну ловушку. Если восточная мысль занималась «ничто» в противовес «бытию», как полагал Нисида, то для нее является невыполнимой задача осмысления универсализма, даже если она пыталась сформулировать отличную от Запада логику, которая могла бы стать «истинно универсальной». Здесь уместно вспомнить другого важного представителя Киотской школы Тецууро Вацудзи (1889–1960), на которого в своих работах часто ссылается автор «Пост-Европы». Вацудзи в своем трактате «Фүдо»² устанавливал зависимость формирования религии, политической системы и философской мысли от климатических условий. Мягкий средиземноморский климат, в котором формировалась греческая мысль, способствовал укреплению идеи о том, что природа предсказуема и щедра к человеку; от нее можно «эмансипироваться» и посвятить себя соревновательным практикам между «равными» (пусть даже это равенство основано на эксплуатации «звероподобных рабов» со стороны «подобных богам граждан»). Убийственный климат пустыни, напротив, привел к тому, что природа

² «Ветер и почва» (*яп.*), в англ. пер. — *A Climate. A Philosophical Study* («Климат. Философское исследование»; Watsuji, Bownes, 1961).

ассоциировалась со смертью, а единственным источником жизни был человек, что привело к созданию Бога по своему образу и подобию: Бог евреев и арабов — это жестокий автократический вождь, объединяющий сражающееся за выживание племя и не допускающий вызовов своей власти. Муссонный климат Юго-Восточной Азии предполагает резкую смену погодных условий: природа может быть как смертельной, так и щедрой к человеку, поэтому природа и ее обожествленные корреляты не могут восприниматься как принцип жизни или быть сведены к единству.

Рассуждения Вацудзи, даже если не принимать всерьез его схематизм, показывают, насколько сложно японцу понять европейский универсализм как в форме греческой рациональности, так и в форме сакрального насилия монотеизма, где в смертельной схватке должен выжить только один. Видимо, в этой перспективе сложно понять и двойственность понятия Родины, лежащего в основе авраамических культур: племя Моисея, с тоской вспоминая терпкий вкус египетского лука и чеснока, упорно шло в Землю обетованную через пустыню. Воспоминания о «вкусе Родины», которой для евреев на протяжении многих поколений был Египет, были лишь слабостью, которую должно преодолеть. Идея Исхода как сакрального и одновременно физического путешествия к подлинной и обещанной Богом Родине столь же чужда восточной мысли, как и принцип монотеизма. Можно предположить, что именно по этой причине ей чужда и авраамическая идея сакральной географии с ее беспрерывной глобальной экспансией. И в этом, в свою очередь, могла заключаться ошибка Японии и Китая, когда они полагали, что «европейцы» согласятся на разумный раздел сфер влияния.

Подлинной Родиной для Хайдеггера, замечает Хуэй, в конечном счете оказывается не Германия и тем более не Швабия, а Греция. Точно так же, как настоящей Родиной «пост-европейцев» может оказаться Европа, а не отдельные национальные культуры. Вслед за Ницше «плохие» немцы и французы могут оказаться «хорошими европейцами», но только если они примут идею о том, что Европа перестала быть центром мира. В последней главе автор «Пост-Европы» предлагает некий компромисс между хайдеггеровским праязыком как «домом бытия» и «абсолютным вкусом» Родины в смысле Ниситани. В качестве посредника между логосом и базовым телесным опытом выступает «язык», который рассматривается одновременно в значении системы организации речи (*language*) и органа осязания (*tongue*):

Поразительно, что язык определяет и *Heimat*, и *Heimatlosigkeit*, причем совершенно неабстрактным образом. Язык — место встречи противоречивых импульсов: тоски по *Heimat* и желания быть вне дома. С одной стороны, язык вместе с его вкусовыми рецепторами определяет принадлежность тела к родине — сколь бы хороши ни были японские рестораны в Германии, им никогда не удастся полностью удовлетворить вкусовые рецепторы японца. С другой стороны, язык, благодаря гибкости своих мышц, позволяет преодолеть границы, установленные вкусовыми рецепторами, и выйти за пределы родного языка (Хуэй, Шалагинов, 2025: 154).

Эти два, как выражается Хуэй, «импульса» позволяют следовать двум разнонаправленным стремлениям: «возвращению домой» и желанию оказаться за его пределами. В этом смысле язык действительно оказывается «магическим», по щучьему велению переноса нас из одной точки планеты в другую. Именно в этом автор видит возможность «заново определить локальность и своеобразие», которые помогут противостоять как *homo economicus*, «сводящему свободу к произволу», так и *homo deus*, «который хочет возвысить человеческого индивида над всеми видами нелюдей, подняв его до статуса протезированного Бога, и покинуть Землю, чтобы оказаться „среди звезд“» (там же). Ни у обреченного на вечные скитания *homo economicus*, ни у стремящегося «к звездам» *homo deus* нет Родины. После их схождения со сцены мировой истории Родину — в том или ином смысле — предстоит открыть заново.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабель И. Собрание сочинений. Т. 1. — М. : Время, 2005.
- Паточка Я. Европа и пост-Европа. Постевропейская эпоха и ее духовные проблемы / пер. с нем. П. Прилуцкого. — Минск : Логвинов, 2011.
- Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / под ред. Е. Кучинова ; пер. с англ. Д. Шалагинова. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2023.
- Хуэй Ю. Пост-Европа / под ред. В. Матвеевко ; пер. с англ. Д. Шалагинова. — М., Владивосток : Ad Marginem, Hide Books, 2025.
- Watsuji T. A Climate : A Philosophical Study / trans. from the Japanese by G. Bowens. — Tokyo : Printing Bureau, Japanese Government, 1961.

Blinov, E. N. 2026. "S chego nachinayet-sya Rodina i gde zakanchivayet-sya Yevropa? [Where Does the Motherland Begin and Where Does Europe End?]; retsenziya na knigu Yuka Khueya o planetarnosti i bezdomnosti [A Review of Yuk Hui's Book on Planetarity and Homelessness]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 333–344.

EVGENY BLINOV
PHD IN PHILOSOPHY
PROFESSOR

TYUMEN STATE UNIVERSITY (TYUMEN, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3129-2435

WHERE DOES THE MOTHERLAND BEGIN AND WHERE DOES EUROPE END?

A REVIEW OF YUK HUI'S BOOK ON PLANETARITY AND HOMELESSNESS

HUI, Y. 2025. *POST-YEVROPA [POST-EUROPE]* [IN RUSSIAN]. ED. BY V. MATVEYENKO.
TRANS. FROM THE ENGLISH BY D. SHALAGINOV. MOSKVA [MOSCOW] AND VLADIVOSTOK:
AD MARGINEM / HIDE BOOKS

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-333-344.

REFERENCES

- Babel', I. 2005. *Sobraniye sochineniy [Collected Works]* [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Vremya.
- Hui, Y. 2023. *Vopros o tekhnike v Kitaye. Esse o kosmotekhnike [The Question Concerning Technology in China. An Essay on Cosmotekhnics]* [in Russian]. Ed. by Ye. Kuchinov. Trans. from the English by D. Shalaginov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- . 2025. *Post-Yevropa [Post-Europe]* [in Russian]. Ed. by V. Matveyenko. Trans. from the English by D. Shalaginov. Moskva [Moscow] and Vladivostok: Ad Marginem / Hide Books.
- Patočka, J. 2011. *Yevropa i post-Yevropa. Postevropeyskaya epokha i yeye dukhovnyye problemy [Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme]* [in Russian]. Trans. from the German by P. Prilutskiy. Minsk: Logvinov.
- Watsuji, T. 1961. *A Climate [Fudo]: A Philosophical Study*. Trans. from the Japanese by G. Bowens. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.