

В.В. Малявин

**Антропология корпоративного управления.
Запад и Восток.**

Данная работа – опыт построения оригинальной теории корпоративного управления и стратегии, которая связывает методы сравнительной культурологии (особое внимание уделено оппозиции Запада и Востока), феноменологии, исследования человеческой социальности и творчества.

Содержание

Кризис современного менеджмента	1
Другое начало: корпорации и капитализм на Востоке	18
Об антропологических основаниях корпоративности	53
Перцептивная идентичность. К социологии предпринимательства	109
<i>Приложение</i> . Россия и инновационный уклад	123

Кризис современного менеджмента

Деловой человек, как бы ни был он занят своими делами – а предприниматели люди очень занятые – не может не задавать себе вопроса о том, чем он в конце концов занимается, и есть ли в его кипучей деятельности нечто способное принести настоящее удовлетворение, попросту говоря – какой-то вечный, духовный смысл? По мере становления в России класса предпринимателей вопрос этот будет приобретать все большую остроту.

Проще всего было бы сказать, что предприниматель трудится ради денег, а уж богатство позволит ему обрести в жизни и удовлетворение, и счастье. Увы, кто-кто, а

люди состоятельные прекрасно знают, что деньги сами по себе не приносят не то что счастья, но и настоящего удовлетворения. Ибо счастье и удовлетворенность даются только внутренним и бескорыстным усилием. No pain – no gain (без страдания нет приобретения), говорят американцы, которых мы любим поругивать за меркантилизм.

Тогда приходит спасительная на первый взгляд мысль о том, что смысл предпринимательства заключен в усердном служении каким-то внеположным ему целям: благополучию семьи, общества, церкви, нации, государства. Допускаю даже, что отдельные сознательные представители бизнес-сообщества лелеют мечту облагодетельствовать все человечество. В сущности, именно в категориях служения «городу и миру» оправдывалась жизнь торговцев и финансистов во все эпохи человеческой истории, а в наше время тем более. Но как ни естественна и похвальна забота о близких и тем более не столь близких людях, подобное оправдание предпринимательства остается неполным, отчасти риторичным и даже натянутым, а в наши дни повсеместных финансовых кризисов и восстаний против банков и транснациональных корпораций – этих главных опор современного капитализма – утопичным и даже нелепым. Во всяком случае прекрасноразговорные разговоры о сердобольных предпринимателях еще ничего не говорят о сущности самой предпринимательской деятельности. Современные православные мыслители – перелистайте, к примеру, нравоучительные сочинения Ивана Ильина – неизменно противопоставляют суетную «деловитость» духовно наполненной жизни. Я и сам не раз встречал деловых людей, которые, будучи верующими, убеждены, что православная духовность несовместима с бизнесом и тем не менее продолжают заниматься своим делом, простоудушно оправдываясь тем, что «жить-то надо».

Одним словом, предпринимателю предлагается жить по принципу: мухи отдельно, котлеты отдельно. Не всех это устраивает. Не так уж редки случаи, когда предприниматель, который не просто разбогател, но достиг больших высот в своем деле, бросает бизнес, чтобы заняться чем-нибудь «творческим», «серьезным», «духовным»: наукой или искусством, служением священника, охраной природной среды, преподаванием и прочими полезными для общества делами. Один мой американский знакомый, бывший топ-менеджер крупной компьютерной компании, стал психологом-самоучкой, и теперь, используя свой управленческий опыт, успешно консультирует всю округу по вопросам личной и семейной жизни. Все это, конечно, понятные и похвальные жизненные решения. Непонятно только, каким образом они могут помочь оправданию предпринимательской деятельности. В их свете бизнес предстает делом, имеющим разве что негативную ценность – как повод для раскаяния и искупления последующей праведной жизнью. Так оправдывает ли предпринимательство себя? Чтобы найти такое оправдание, следовало бы доказать, что предпринимательство отвечает истинным духовным потребностям человека и позволяет личности реализоваться, «найти себя».

Чуть больше ста лет тому назад М. Вебер опубликовал свою эпохальную книгу «Протестантская этика и дух капитализма». Этот очерк, как известно, заложил основы для изучения связей между капиталистической экономикой и религиозными ценностями. Важнейшим идеологическим импульсом развития капиталистического уклада в Европе Вебер считал «мирской аскетизм», предполагавший сознание своей

божественной миссии и готовность отречься от традиционного жизненного уклада ради устройства царства небесного на Земле. Именно одержимость протестантов мечтой о небесном блаженстве и их аскетический образ жизни делали их капиталистами, заботившимися об умножении своих капиталов по той простой причине, что их религия запрещала им непроизводительные, «нерациональные» траты имеющихся средств. При этом богатство было в их глазах знаком божественного избранничества, который земная судьба человека может подтвердить, но не может изменить.

Воздействие протестантизма на становление капиталистического хозяйства легко обнаружить, например, во многих чертах так называемого «американского образа жизни» – в присущем американцам уважении к качествам делового человека: гибкости и цепкости его ума, неиссякаемому оптимизму, твердости воли и самоконтролю, чувству справедливости, готовности работать на перспективу. Отчасти, по крайней мере, такая позиция является результатом вынужденного выбора: протестантизм (если допустить его ведущую роль в выработке американского характера) ищет опору в человеческом разуме и не имеет объективных свидетельств избранности человека и возможности его спасения, а потому предписывает каждому искать эти свидетельства самому, что и ставит в центр протестантской религии личное благочестие, жизненный успех, добродетельную жизнь в ее наиболее общепонятных проявлениях от благотворительности в разумных пределах до столь же разумной бережливости. Известна и цена, – самим американцам неведомая – которую приходится платить за подобное мировоззрение: протестантский человек просто обязан считать себя всегда правым и разумным, что дает ему право всех учить и наказывать тех, кто с ним не согласен.

Нельзя не видеть, однако, что воздействие протестантского «мирского аскетизма» носило, так сказать, негативный характер, ибо оно в действительности поощряло накопление капитала лишь в силу полной отделенности капиталистического хозяйствования и сопутствующей ему потребительской экономики от аскетизма и благочестия, присущих религиозному идеалу Протестантизма или, говоря одним словом, решительной секуляризации общественной жизни. В секуляризованном же обществе связь между экономикой и религией ограничивается формальными, внешними по отношению к собственно религиозной практике действиями – главным образом, пожертвованиями Церкви и прочими жестами, символизирующими христианскую любовь и милосердие. Несколько упрощая картину, мы можем описать такое положение вещей следующим образом: сначала предприниматель с помощью своей сноровки и ловкости делает деньги предосудительным и морально сомнительным, если не прямо безнравственным способом, а потом стремится искупить свои проступки, демонстрируя общепринятые формы благочестия. Собственно же деловая жизнь в обществе остается оторванной от духовных ценностей. Она предстает царством обмана, скрытого, а нередко и откровенного насилия, корыстолюбия и прочих пороков.

Отмеченный разрыв между моральным и духовным идеалом, с одной стороны, и деловым успехом, с другой стороны, по сей день остается весьма болезненной проблемой в обществе Запада. Вот примечательный пример. Проведенный около 15 лет тому назад опрос 374 менеджеров крупных английских корпораций выявил довольно мрачную картину: большинство «капитанов бизнеса» не видят большого

смысла в своей работе и не хотят жертвовать личными интересами и интересами своей семьи ради профессионального успеха и карьеры¹.

Этот несколько неожиданный факт – ибо, согласимся, удивительно слышать жалобы на «скучную работу» от тех, кто должен был бы считаться олицетворением жизненного успеха, – свидетельствует о том, что с менеджерской практикой творится что-то неладное. Но не лучше обстоит дело и с ее осмыслением. Сегодня знатоки менеджмента самых разных убеждений и разного жизненного опыта в один голос заявляют, что современная теория корпоративного управления и стратегии переживают глубокий кризис. Надо признать, что этот кризис имеет корни в самом способе познания мира. В немалой степени он связан с общим кризисом классической науки, признающей только формальные, объективные, универсальные и доступные количественному измерению истины. Управление в рамках этой парадигмы сводится к максимально точному расчету, а развитие обеспечивается специализацией и стандартизацией. Вопрос только в том, чтобы нанять «правильного» управляющего и применить «правильные» приемы. Естественно, на менеджерском поприще тоже есть рынок со своей конкуренцией и необходимостью постоянно обновлять «пакет предложений» для того, чтобы сохранить свою конкурентоспособность. Один за другим появляются и уходят в небытие рецепты «подлинно научного менеджмента», и их смена происходит все быстрее, все поспешнее. Это парадоксальное на первый взгляд сочетание непрерывных «революций» в методах менеджмента при неизменности его методологических посылок, этот напряженный бег на месте очень точно отражает принципиально революционную природу мышления в эпоху Модерна: непрерывное отрицание актуального положения дел при невозможности выйти за рамки постулатов *ratio*, которые модернистски-рационализирующая мысль сама же и устанавливает.

Современный человек потому и восстает с такой яростью против законов и правил технократической цивилизации, что сам он не в силах их отменить. Впрочем, его бунт родился не сегодня: самоотрицание есть высшая форма разумности разума, которому свойственно, как выразился Э. Геллнер, «пожирать себя». Новейшие же теории менеджмента, вроде концепции «тотального качества» (TQM) или «лучшей практики» (Best Practice) со всей очевидностью обнажили тупиковый характер классической управленческой «науки»: если существует один-единственный лучший и всеобщий образец управления и задача менеджеров заключается только в том, чтобы добросовестно его скопировать и претворить в жизнь, тогда все компании станут действовать совершенно одинаково и в результате, как ни странно, утратят свои конкурентные преимущества. Единственным способом выживания для них будет снижение издержек производства и продажной цены, но этот путь, разумеется, ведет к неминуемому краху корпорации. Если же говорить о фактической стороне дела, то заслуживают внимания результаты обследования деятельности 400 американских компаний на протяжении 30 лет. Они показывают, что фирмы в среднем не способны удерживать преимущества, которые дают им технические инновации, более пяти лет, и их стабильное положение на рынке обеспечивается повседневными, часто почти незаметными усилиями персонала по повышению качества работы и гибкому реагированию на изменения экономической и социальной среды².

Что же не так с классическим менеджментом? Основы последнего, как известно, заложил как раз сто лет тому назад Фредерик Тэйлор. Будучи инженером, Тейлор искал объективные, «научные» критерии организации труда промышленного рабочего и нашел таковые в трех как будто очевидных вещах: наличии количественной шкалы измерения всех аспектов трудовой деятельности, функциональном разделении труда и естественной кооперации работников. Традиционную культуру труда Тэйлор полностью игнорировал, придав ей вид комплексов механических операций. Главной же его целью было рациональное формулирование задач каждого работника, и единственным средством достижения этой цели для него была рациональность инструментального типа, признающую единственным средством мотивации личную выгоду.

Чуть позже, в 1919 г., француз А. Файоль опубликовал книгу «Общие принципы менеджмента», в которой сформулировал 14 аспектов рациональной организации труда. На первое место Файоль поставил разделение труда, за ним шли планирование, организация, руководство, координация, контроль и т.д. Файоль первым заговорил о важности сплочения корпорации. Он придавал большое значение «духу корпорации», *esprit de corps*.

Установки Тэйлора и Файоля в разных комбинациях переключались в позднейшие учебники «научного менеджмента». Довольно скоро, впрочем, выявился их фундаментальный порок: формально-инженерный подход к человеческой деятельности. Выяснилось, что люди все-таки не машины и даже самые точные расчеты не могут устранить из жизни организаций так называемый «человеческий фактор», разного рода «нерациональные» верования, привычки, фантазии людей, их восприимчивость к слухам и фобиям. Но выяснилось и то, что психология, менталитет, жизненные ценности, даже предрассудки работников могут оказаться ценным ресурсом в жизни корпорации, как, впрочем, и препятствием для ее успешной работы. Долгое время корпоративная культура считалась чем-то аномальным и нерациональным, но с 80-х годов прошлого века она заняла почетное место в курсах менеджмента и была признана подлинным фундаментом корпоративной жизни.

В любом случае главным достоинством «научного менеджмента» в глазах его теоретиков было четкое и объективное формулирование всеобщего критерия эффективности труда. Эту претензию подверг уничтожающей критике английский философ А. Макинтайр. Вот что он говорит о ней:

«Концепция управленческой эффективности – это современная моральная фикция и, вероятно, самая важная из всех...

Понятие социального контроля, включенное в понятие экспертизы, является на самом деле маскарадом...

Социальный мир повседневного твердолобого прагматического реализма, в котором нет места бессмыслице и который является средой управления, основывается на систематическом недопонимании и вере в фикции»³.

Абсолютизация эффективности, согласно А.Макинтайру, есть следствие забвения в современном обществе главного звена традиционной морали – понятия телоса как нравственно самодостаточного и признаваемого обществом поступка, который и составляет смысл человеческой жизни. В мировоззрении же Модерна, частью которого является классический менеджмент принципы рационального знания

непосредственно накладываются на человеческую практику, не оставляя места для личного начала в жизни и потому заставляя подменять моральные оценки риторикой, рассуждениями на тему эффективности различных коммерческих проектов.

Обратившись к реальной жизни, нетрудно увидеть факторы, которые настоятельно требуют преодоления классической концепции управления, по своему характеру статичной и формальной, стремящейся к тотальному контролю над деятельностью корпорации. Начнем с экономической стороны дела. В современной экономике главным условием конкурентоспособности становится высокое качество продукции и услуг, технические инновации, атмосфера гармонии и творческого поиска в коллективе, способность гибко реагировать на изменения конъюнктуры. Там, где предложение легко удовлетворяет спрос, эффективно не просто массовое производство продукции, а производство продукции наукоемкой, с большой добавленной стоимостью. К этому следует добавить резко возросшее значение в нынешнем «информационном» обществе фирменных брендов и «легенды» товара, определяющих общественное лицо фирмы. Важность обладания компанией собственным стилем, легко узнаваемым признаком своей идентичности, объясняется еще и тем, что в условиях общедоступности информации, любые технические новшества могут быть без труда скопированы конкурентами, так что стиливая «идентичность» во всех ее разнообразнейших проявлениях, вездесущая и неуловимая, оказывается чуть ли не единственной неотчуждаемой собственностью предпринимателя.

Существуют и гуманитарные причины, побуждающие к тому, чтобы отречься от менеджмента тейлористского толка, ибо последний, рассматривая человека как орудие и придаток машины, с той же железной неизбежностью превращает его в калеку. Невольно вспоминаются традиционные для русских мыслителей (от Киреевского и Гоголя до Розанова) суждения о том, что западная цивилизация достигает совершенства в частных формах технической деятельности, в анализе жизненных явлений, но разрушает сам предмет и подлинное оправдание гуманитарного знания – целостность человеческого существования. Не будем забывать, что труд сам по себе не унижает человека, а, слитый с творчеством, может и должен освобождать человека и тем самым служить источником радости. Бог проклял человека не трудом как таковым, а производительностью труда, подчинением творчества количественным показателям производства.

Столь же легко увидеть преемственность между отмеченной выше асоциальной природой предпринимательства и формализмом классического менеджмента: то и другое предполагает неустранимый познавательный разрыв между субъектом и миром и претензией первого на рациональный контроль действительности. Неизбежным спутником подобной разделенности субъекта и мира является страх потери управляемости. Есть серьезные основания полагать, что мания «стратегического планирования» диктуется желанием устранить или, по крайней мере, нейтрализовать экзистенциальную тревогу, преследующую столь же самовластного, сколь и бессильного субъекта.

Классическая концепция управления создает и множество организационных проблем. Она, как уже говорилось, принципиально статична и нацелена на сохранение существующих властных отношений в коллективе. Однако окостенение наличной

структуры ведет к распадению коллектива на группы, приближенные к начальству и отдаленные от него, на «своих» и «чужих» людей, усилению фракционной борьбы и искажению критериев оценки заслуг отдельных работников со всеми вытекающими из этой ситуации негативными и даже катастрофическими последствиями для корпорации.

Одним словом, классический менеджмент при всей его методологической изощренности оказался совершенно беспомощным перед «человеческим фактором». Последний является в настоящее время главной болью менеджеров. По некоторым данным, в области ИТ 70% проектов проваливается только из-за проблем в человеческом общении, и того же рода проблемы порождают половину сбоев в промышленных и торговых поставках⁴. А сами менеджеры в один голос утверждают, что эффективность работы компании зависит прежде всего от эффективности использования творческого потенциала работников и наибольших успехов добиваются как раз компании с «мягким» и «слабым» управлением, где рядовым служащим предоставлена большая степень свободы и самоорганизации⁵.

Очевидно, что преодоление нынешнего кризиса управленческой науки требует существенного расширения самого понятия менеджмента, которое должно основываться на целостном понимании общественной практики человека. Эта задача предполагает прежде всего интеграцию менеджмента и культуры, каковая только и может предоставлять средства для человеческой коммуникации, а равным образом человеческого самопознания и совершенствования. В таком случае будет полезно, например, заново связать современную экономическую теорию с понятием «ойкономии» у древних. Такая же связь имела и в Китае, где существовало понятие «управление жизнью» или, можно сказать, «разумное распоряжение» ею (*чжи шэн*), а занятие бизнесом еще и сегодня именуется «промышлением о жизни» (*шэн и*, ср. со старорусским глаголом «промышлять» в смысле добывать средства к существованию). Между прочим, китайские деловые люди неизменно подчеркивают нераздельность бизнеса и жизни и, как следствие, возможность найти в предпринимательстве полное удовлетворение – разительный контраст с приведенными выше данными об отношении к бизнесу английских менеджеров. Богатый гонконгский бизнесмен, совладелец всемирно известной компании DHL, утверждает, что «на жизнь надо смотреть, как на бизнес: в ней есть клиенты, продукты и услуги, в ней есть стандарты качества, доходы и убытки»⁶. И еще одно признание, подчеркивающее другую сторону китайской мудрости: нераздельное единство жизни и учения. Оно принадлежит китайке Джаанни Лау, владелице успешного дела в США: «Учиться всю жизнь – единственный способ остаться на рынке. Вкладывайте в ваш личный рост и самообновление. Обеспечивайте себе преимущество, создавая более совершенный пакет предложений, чем ваш сосед»⁷.

Мы не должны забывать о культурной обусловленности подобных оценочных суждений. В сущности, всякая организация опознает себя в конечном счете через свою корпоративную культуру и культурную среду. Подобно живому организму, она оправдывает себя самым фактом своего существования. Известный американский теоретик менеджмента П. Дракер весьма низко оценивает японскую модель менеджмента на том основании, что эффективность японских крупных компаний

намного ниже американских. Подобные оценки, однако, еще ничего не говорят о реальной общественной значимости бизнеса. Японский стиль предпринимательства и управления безусловно хорош и, весьма вероятно, является единственно возможным для японского общества, а в иной социо-культурной среде будет нежизнеспособен, да и просто невозможен.

Хотя только культура может предоставить материал для личностной самоидентификации, она не есть склад ярлыков, из которых можно произвольно выбрать наиболее для себя подходящий. Думать так – значит находиться в плену старого, инструментального подхода к управлению. Культура – не данность, а путь самореализации личности; она не столько присваивает человеку его идентичность, сколько дает средства для поиска этой идентичности. Она воплощает личные и вместе с тем типические качества существования, и разрыв между теми и другими делает возможным переосмысление и переоценку человеком самого себя, жизненный рост личности. Это обстоятельство как раз и позволяет превзойти ограниченность национально-исторических форм культуры и открыть универсальный принцип культурной практики, который мог бы стать основой еще не существующей науки человеческого общения.

Составить портрет идеального менеджера нетрудно. Это человек, который умеет быть душой коллектива и вместе с тем держать с подчиненными дистанцию, одновременно добрый и строгий, заботящийся не о своем кармане (или хотя бы не только о своем кармане), а о благе всех своих коллег и т.д. Довольно противоречивый набор, нужно признать. Мы отлично понимаем, что в здоровом коллективе должна быть атмосфера взаимного доверия и уважения, что работа спорится и благоприятствует творчеству там, где люди работают «с огоньком» и наделены хорошим чувством юмора, ибо подлинному общению свойственно скрывать себя и заявлять о себе косвенным образом – в фигурах иронии, метафорах, добродушных шутках, порой доходящих – иногда и такое случается – до «ритуального самоосмеяния». Человеческой общительности свойственна своя экономия, экономия ино-сказания: умение высказаться уместно, «по делу» и, следовательно, сказать что-то новое и при этом не то, что было сказано. Вот, например, что пишет о качествах менеджера американец Ди Хок, имеющий богатый опыт менеджерской работы:

«Первая обязанность руководителя состоит в том, чтобы научиться управлять своим характером, скромностью, знанием, словами и поступками... Руководство основывается на товариществе – сознательном отклике на ясную, созидательную цель и обязательные этические принципы. Мудрые руководители не диктуют; они изменяют условия, которые мешают достижению согласия и успеха»⁸.

Итак, секрет успешного руководства состоит в том, чтобы задавать цель, ритм и саму атмосферу работы коллектива таким образом, чтобы не только не стеснять, но, напротив, способствовать свободному раскрытию творческого потенциала его членов. Истинный лидер есть именно сила товарищества, определяющая неповторимое лицо корпорации. Он умеет придавать своему личному опыту и своей индивидуальности типовые, родовые черты.

Что в таком случае означает преодоление современного кризиса менеджмента? Прежде всего – достижение оптимального баланса формальной организации и

неформальных связей, постоянства и обновления в деятельности коллектива. Порядок и дисциплина должны служить не формальным критериям эффективности, а чувству приверженности общему делу и поиску новых, нестандартных решений. В здоровом коллективе одно не только не исключает, но даже предполагает другое. А поведение руководителя и есть индикатор его здоровья. Главная трудность в достижении этой, казалось бы, столь очевидной цели заключается в том, что желанный баланс ускользает от всех методологий, управленческих схем и тем более «эффективных приемов». Он требует *морального* усилия и сам обладает прежде всего нравственной ценностью. Более того, его природа как будто парадоксальна. Речь в конце концов идет не том, чтобы рассчитать наилучшее соотношение порядка и свободы, а том, что предел одного смыкается с пределом другого, что наиболее прочное единство коллектива достигается благодаря полному отсутствию контроля. В китайском военном каноне «Сунь-цзы» эта поразительная закономерность выражена в афоризме: «Порядок выходит из беспорядка». В той же книге приводится и классический для Китая образ действительно эффективной корпорации. Последняя уподобляется (мифической) Чаншаньской змее, которая ведет себя так: если ее ударить по голове, она бьет хвостом, если ударить по хвосту, она бьет головой, а если ее ударить посередине, то она бьет одновременно головой и хвостом. Заметим, что сила такой корпорации состоит в том, что она *отсутствует* в любой точке конфронтации с окружающим миром и наносит удар (точнее, возвращает импульс агрессии) со стороны противоположной удару. Она побеждает, всегда уступая и даже, можно сказать, теряя себя. Впрочем, чтобы встретить такую идеальную корпорацию, не нужно искать далекие Чаншаньские горы. Каждый из нас имеет ее перед своим носом и даже, поистине, в самом себе: не таков ли наш собственный организм, который живет сам по себе, без участия и контроля сознания и обладает степенью единства, превосходящую единство умозрительное? Постигание этой безупречной, подлинно жизненной цельности и полноты бытия является целью всякого духовного совершенствования. Оно требует прежде всего нравственной воли, преодоления себялюбия, умения жить в мире с миром. Исследование условий и последствий такого жизненной позиции будет главной задачей последующего изложения.

В современной литературе и практике управления альтернативный – а по сути, нацеленный на восстановление нравственно оправданной целостности человеческой деятельности – подход к управлению развивается, на мой взгляд, по трем основным направлениям. Рассмотрим вкратце их особенности.

Первое имеет отношение к структурным аспектам организации и предлагает рассматривать управление как практику и процесс, в которых реальны единичные события, актуальные ситуации, вписанные в контекст самоорганизующихся сложных систем. В таком случае все происходящее опознается как *возобновление*, вариации определенных серий событий, что позволяет говорить о них как о моментах типизации некой всеобъемлющей, но нетематизируемой реальности, некой «программной нестабильности». Чаще всего ее называют просто хаосом, хотя речь идет не просто о беспорядке, а совокупности или, по-другому, условиях всех возможных порядков. В числу наиболее известных сторонников этого направления относятся Т. Петерс, Г. Минцберг, Р. Стейси, Д. Хок и др. Все эти авторы так или

иначе ставят акцент на приоритете неформальных систем в организации, примате «неявленного знания» над знанием, опредмеченным в понятиях, благотворности неопределенности и неоднозначности, спонтанности и даже риске как непременных условиях и, более того, самом существовании коммуникации. Разумеется, такой взгляд наилучшим образом оправдывает инновации и творчество. Организация рассматривается здесь как «большие средовые системы, которые возникают в процессе творческого разрушения и спонтанной само-организации», и эти системы «настолько сложны, что агенты внутри них не могут рассчитывать на долговременное будущее»¹.

Таково суждение теоретика. А вот что говорит об этом практик менеджмента, один из ведущих предпринимателей Силиконовой долины Э. МакКракен, «секрет конкурентоспособности не в том, чтобы гибко реагировать на хаос, а в том, чтобы хаос создавать... Неопределенность полезна для творческой обстановки. Кроме того, атмосфера веселья и неопределенность способны сделать перемены менее пугающими»³.

Современные условия хозяйствования и предпринимательства требуют от деловых людей необычайной гибкости ума и способности к новаторству. Знание того, «как быть», т.е. действовать и устанавливать новые связи, открывать новые возможности и т.п., что требует внутренней свободы и уверенности в себе, становится важнее знания того, «как делать», т.е. того или иного вида профессионального знания. Когда главной задачей становится создание новых товаров и услуг, организационное окостенение и косность поведения, любое сохранение статуса кво равнозначны смерти.

С точки зрения теории сложных систем оптимальным состоянием организации считается «край хаоса» (the edge of chaos), когда наличие устойчивого единства сочетается с нестабильностью и непредсказуемостью его проявлений, а самоорганизация осуществляется через рассеивание структуры и моменты бифуркации систем⁴. Для управления организацией «на краю хаоса» требуется не просто формальное знание, но то, что принято называть мудростью, т.е. умение «соответствовать обстоятельствам», чутко вникать в «текущий момент», другими словами – находиться в отношениях переменчивой, варьирующейся, можно сказать, дифференциальной связи с отдельными факторами развития ситуации. Ряд экспериментов подтверждает обоснованность приведенного выше афоризма из «Сунь-цзы»: в долгосрочной перспективе «хаос» способен порождать – разумеется, самопроизвольно – целостные и функционально полезные конфигурации поведения. С этой точки зрения самоорганизация сложной системы может проявляться в дестабилизирующих переменах, ведущих к реформатированию всей организации, в разного рода неформальных практиках или так называемых «творческих конфликтах». Следовало бы говорить в таком случае не столько о хаосе как таковом, сколько о преемственности хаоса и космоса (т.е. упорядоченного мира), о своем роде *хаосмосе*. В частности, это понятие Ж. Делёз употребляет для обозначения мира множественности без объединяющего субъекта. Хаосмос предполагает соположенность несопоставимых перспектив созерцания, разъединяющее утверждение всех моментов существования, он, по слову Делеза, несет в себе «мощь

труднонаходимых аккордов». Со своей стороны, Д. Хок предложил неологизм «Chaordic Leadership», где в первом слове соединены понятия «хаос» (chaos) и «порядок» (order), что по-русски соответствовало бы слову «хапор». Согласно Д. Хоку, «хапор» означает «саморганизующиеся, самоуправляемые, изменчивые, нелинейные, сложные организмы, организации, сообщества или системы»¹.

Управление «на краю хаоса» требует уделять основное внимание неформальному аспекту организации, который порождает нестабильность внутри системы и ее способность к перестройке. Нестабильность, впрочем, должна быть ограниченной и не превосходить ту границу «творческого кипения», за которой начинается распад системы⁵. Превыше всего для менеджмента от «хаосмоса» требуется не просто формальное знание, но то, что принято называть мудростью, т.е. умение быть адекватным обстоятельствам, понимать «текущий момент», другими словами – находиться в связи, причем связи по своей природе дифференциальной, всегда несущей в себе различие – с отдельными факторами развития ситуации. Мудрость, в отличие от теоретического знания, целиком принадлежит времени; подобно плоду, она во времени рождается и созревает. Ее предмет – не сущность, а перемена, событие, встреча.

В последнее время ряд авторов, главным образом в Китае, обратил внимание на большое значение идеи «освобождающего хаоса» в китайской концепции стратегии. Последняя исходит из посылки о взаимопроникновении всех измерений и частей универсума, что делает условным любые оппозиции, в том числе необходимое для формальных систем разделение верха и низа, главного и второстепенного, большого и малого, внутреннего и внешнего. Вечнотекущий хаос не знает ни предметов, ни мелочей, но только событие, а в пределе – со-бытийность отдельных, всегда условно выделяемых, моментов существования. В нем превращение мельчайшей частицы равнозначно мировой катастрофе, и «взмах крыльев бабочки в Пекине способен вызвать бурю в Нью-Йорке». Для менеджера же мораль идеи хаотической (дез)организации заключается в том, что в жизни нет ничего незначительного – и это счастливо спасает нас от плененности мнимой многозначительностью, побуждает нас принять жизнь «во всех ее проявлениях» – неперемное условие успешного лидерства!

Второй путь преодоления нынешнего кризиса менеджмента связан с осмыслением и использованием того, что можно назвать информационным ресурсом организации. Его сторонники развивают представление об организации как среде порождения, артикуляции и наращивания знания (knowledge creation). Подобный подход к менеджменту находится даже в более тесной связи с идеей управления «на краю хаоса», чем кажется на первый взгляд. Ибо творчество требует широких познаний и развитой интуиции, каковые могут быть приобретены лишь в процессе многостороннего, длительного и притом неформального общения менеджера с его коллективом. Творчество – дело индивидуальное, но оно коллективно по условиям и следствиям своего осуществления. Оно есть самый совершенный продукт отлаженной и плодотворной коммуникации, которая в основе своей имеет символическую природу: истинное общение происходит или, лучше сказать, случается по поводу некой нетематизируемой и лишь смутно сознаваемой реальности. Но оно

предполагает ясное сознание со-присутствия «другого». Хаос не знает мелочей, и именно в среде (частично регулируемого) «хаоса», где малейшее изменение равнозначно вселенской трансформации, коллективы могут учиться опознанию тонких различий, поскольку в данном случае даже незначительное сдвигу новшество может повлечь за собой кардинальные сдвиги в организации и стиле работы.

Хаос и созидание знания предполагают также весьма сходную концепцию руководства: последнее не просто воплощается в личности руководителя, но может перемещаться от одного члена коллектива к другому в зависимости от эмоциональной атмосферы в коллективе и задач, стоящих перед ним. Наконец, в рамках обоих подходов выработка знания есть процесс, который невозможно спланировать и предугадать заранее, хотя можно и нужно создать условия для его естественного протекания. И главное среди этих условий – смирение, т.е. способность жить с миром в мире. Смирение есть нечто гораздо большее, чем светские скромность и уступчивость. Оно означает решимость жить актуальными обстоятельствами, повиноваться или, лучше сказать, сутко следовать непроизвольному течению событий.

Мы имеем дело, таким образом, с особым родом коллективной рефлексивностью, которая обращена не на личности участников общения, но на сам акт общительности между людьми или, точнее, на поддержание условий, делающих возможной эту общительность и потому по своей природе незавершенной, всегда открытой грядущему. По ряду причин подобная рефлексивность особенно глубоко осознана в японской культуре с ее настоящим культом церемонности, стирающим все субъективное и индивидуальное ради выявления и совершенствования нормативности жеста. Французский философ Р. Барт в своих заметках о японской жизни хорошо уловил эту безупречную преданность японцев совместному знанию как со-держанию, совместному поддержанию поля человеческой общительности. Таков смысл столь характерной для японского общества стилизации жизни в церемониальных жестах и, шире, церемонной об-ходительности вообще:

«Множество незначительных деталей, – пишет Р. Барт – которые у нас, вследствие неискоренимого нарциссизма западного человека – не более чем знаки напыщенной самоуверенности, у японцев становятся просто способом пройти или миновать какую-нибудь неожиданность на улице: ибо уверенность и независимость жеста здесь связаны не с самоутверждением, но лишь с графическим способом бытия; спектакль японской улицы, волнующее порождение многовековой эстетики, лишенной какой бы то ни было вульгарности, никогда не подчиняется театральности (истерии) тел, но подчинен раз и навсегда тому письму *alla prima*, для которого одинаково невозможны и набросок, и сожаление, и маневры, и исправления, ибо сама линия освобождается от стремления пишущего создать о себе выгодное впечатление; она не выражает что-либо, но просто наделяет существованием...»⁶.

Мы можем выделить три главных черты социальной коммуникации, ориентированной на «совместное созидание знания»:

1. Коммуникация посредством метафор, аналогий и прочих фигур иносказательности речи. Эта формы выражения действительно сопутствуют и даже, можно сказать, врождены творческой способности человека и притом, как мы увидим ниже, самым тесным образом связаны с опытом нашего (само)присутствия как живой телесности, опытом подлинности существования.

2. Преодоление индивидуалистического мировоззрения, обращенность к собственно «организующему» началу организации, со-трудничеству членов корпорации.

3. Способность жить актуальностью опыта учит доверять недосказанности, недоговоренности, даже безмолвию в коммуникации, что создает лучшие условия для появления новых форм знания и сплочения коллектива. В данном случае общность корпорации поддерживается ее зыбкой, но богатой смыслами стихией фольклора.

Все эти особенности корпоративного творчества присущи восточным традициям и даже сознательно культивируются управленческой элитой на Дальнем Востоке. Наибольшую активность в разработке концепции «совместного наращивания знания» проявляют японские теоретики менеджмента. Для них ключевым понятием управления является категория «места» (*ба*), понимаемого как пространство взаимной соотнесенности агентов действия. Имеется в виду «сеть взаимодействий», которая «объединяет физические, виртуальные и умственные пространства»⁷. По аналогии с введенным евразийцами термином «месторазвитие», японское *ба* можно определить как «местообщение». Японские авторы утверждают, что в отличие от западного мышления, оперирующего явленным, объективным знанием, японская культура – культура церемонности прежде всего – приучает ценить превыше всего неявное, неартикулированное, интуитивно постигаемое знание. Такое знание первоначально дается в индивидуальном внутреннем опыте, после чего столь же неявленно передается другим, постепенно кристаллизуется в общую идею, или «прототип» корпорации. Это развитие соответствует стадии «социализации». Речь идет о нарабатывании общего опыта, общей ментальности и общих технических навыков на основе интуитивной, длительной практикой нарабатываемой общности взглядов, ценностей и даже привычек участников общения. Такая общность позволяет понять собеседника по одному намеку, малейшим особенностям мимики лица, одному едва заметному жесту. Далее начинается этап артикуляции, выведения вовне этой первичной интуиции («экстернализация»). На следующей стадии становится возможным различное комбинирование элементов внешнего знания (стадия «комбинации»). Наконец, свод хорошо осмысленного, четко артикулированного знания становится вновь доступным интернализации и исходным материалом для новой фазы творчества. Вся эта эволюция воспроизводит движение по спирали, где исходной точкой выступает «неявное знание» (рис. 1. Источник: I. Nonaka, H. Takeuchi, *The Knowledge-Creating Company: how companies create the dynamics of innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1995.). Интересно, что указанный взгляд на природу знания как среды и плода совместной деятельности близок традиционному русскому идеалу «соборного» характера созидания знания.

На практике в японских компаниях ведущая роль в созидании корпоративного знания принадлежит, естественно, их управляющим. Как правило, руководитель сам задает импульс для индивидуального творчества, формулируя ее этос и актуальные задачи. Он должен обладать исключительной широтой кругозора и уметь создавать условия для творческого обмена мнениями посредством многочисленных формальных и неформальных совещаний (что по-японски называется, по аналогии с работой

садовника, «омовением корней»). Среди руководства крупных японских фирм подобное общение занимает до трети и более рабочего времени. При этом японцам свойственно подчеркивать полный параллелизм материальных, идеальных и проективных аспектов знаниесозидающего общения. Вот характерный пример: президент одной из крупнейших японских компаний, «Фудзи Ксерокс», Етаро Кобаяси считает важнейшим организационным принципом своей корпорации пространство человеческой общительности. Кобаяси понимает его как «пространство соучастия в созидании знания. Это пространство может быть физическим, как, скажем, исследовательская лаборатория; или виртуальным, как пространство Интернета или электронной почты; или, наконец, умственным, как атмосфера, в которой возможен свободный обмен идеями»⁸.

Японский менеджер говорит не просто о параллелизме, а прямо-таки о нераздельности духа и материальных форм жизни. Чисто логически создается впечатление, что технологическая система способна определять сознание или, по крайней мере, влиять на него – посылка, которую разделяют и теоретики «высоких гуманитарных технологий». Однако подобный техницизм едва ли способен дать правильное представление о природе сознания. Много вопросов вызывает и само описание процесса «созидания знания»: если речь идет лишь о прояснении знания, имплицитно разделяемого членами корпорации, то что конкретно добавляют к нему позднейшие этапы его «созидания»? И главное: каковы происхождение и природа «неявленного знания»? Очевидно, что теория корпоративного знания требует более углубленной проработки самой проблемы культурной коммуникации.

Отвлекаясь от примеров, во множестве предоставляемых различными культурными традициями, надо заметить, что речь идет о коммуникативном и личностном знании, относящемся именно к культуре. Ему во многом соответствует принятое у французов понятие «знания как быть» (*savoir-etre*) в противоположность инструментальному, техническому, предметному знанию или «знанию как делать» (*savoir-faire, know-how*). Речь идет о знании, неотделимом от субъективного опыта и всех личностных особенностей человека. Это знание, если воспользоваться терминологией Макса Шелера, образовательное, и оно служит коммуникации, тогда как знание предметно-инструментальное, соответствующее научному познанию, имеет целью установление господства над природным миром¹.

Здесь мы вступаем в область третьего направления современной менеджерской мысли, ищущей пути преодоления кризиса классической теории управления. Речь идет о способах и средствах духовного совершенствования или, другими словами, о гуманитарной проблематике знания в его традиционном смысле мудрости: как адекватности общественной среде, живой общительности с другими. Этот подход к управлению реабилитирует антропоцентрический принцип в организации человеческих коллективов.

На Западе данная парадигма менеджмента все чаще связывается с возвращением к основам этики добродетели, заложенным еще Аристотелем. В учении Аристотеля мораль основывается на понятии *телоса* – нравственном сознании индивида, вырастающем из его рефлексии о себе и отношения к окружающему

обществу. Такой человек знает свой нравственный долг, а также средства и способы его осуществления, он являет собой яркую индивидуальность, но целиком вписан в окружающий его социум. В этом новом – или новом как хорошо забытом старом – подходе присущее Новому времени верховенство этики с ее акцентом на всеобщих нормах поведения и свободном выборе индивида сменяется обращением к *этосу*, то есть поступкам, обусловленным определенной общественной средой и в свою очередь дающим этой среде образцы нравственного поведения. Не следует забывать, что людей объединяет не та или иная отвлеченная истина, а условности коммуникации, определенный способ, как выражается Н. Луман, «модализации отношений», так что в действительности не существует коммуникации вне той или иной исторически и культурно окрашенной среды. Тем не менее, в историко-культурных формах коммуникации всегда присутствует опыт подлинности личного существования, и в этом смысле культура представляет собой истинно гуманитарную реальность¹⁰.

Таким образом, в свете этоса речь идет не об отвлеченной нормативности действия, а о прагматике человеческого общения, где самопознание индивида неотделимо от познания других. Вновь, как было в традиционном обществе, на передний план выступает добродетель человеческого характера, личное совершенство, когда авторитет руководства и самое единство корпорации являются плодом личной незаруядности ее главы – например, исключительного великодушия и даже подвижнической самоотверженности руководителя; когда добродетель неотделима от человеческой индивидуальности и всего стиля жизни. Подлинная пружина такой организации – творческое сотрудничество членов одной «команды» в рамках подражания личному образцу.

В результате из отдельных индивидуальностей выковывается как бы единый личностный тип или, по крайней мере, определенный образ мыслей и действий – одновременно неповторимое «лицо», душа и дух компании. Этот личностный тип – реальность надвременная, заявляющая о себе как своего рода «печать», необъективируемое присутствие одной и той же индивидуальности в череде отдельных моментов существования. Школы духовной практики на Востоке мыслились именно как своеобразная форма бессмертия их предка-основателя, прорастающего сквозь поток времени чередой поколений его учеников и рассеивающегося в мире, пронизывающего его благодаря разнообразию их индивидуального опыта. Такая типовая личность, подобно телу рода, способна к размножению. А логический и одновременно исторический предел ее бытия есть именно хаос.

Ряд западных авторов подвергают резкой критике идею сильной корпоративной культуры, усматривая в ней врожденную тенденцию к «тоталитарному контролю над мыслями посредством унификаций значений»¹¹. Эта критика справедлива в той мере, в какой она относится к инструментальной рациональности классического менеджмента, но, как видим, не задевает концепции этоса, имеющей дело с преимуществом само-потери или, если угодно, возобновлением неповторимого. Конечно, есть еще фактор национальных культур, в частности, значительно большая по сравнению с европейцами готовность жителей Азии отождествлять себя с символами корпоративности. Но об этом будет удобнее сказать ниже.

Указанный здесь индивидуализированный и вместе с тем всецело практический подход к этике не позволяет установить отвлеченные нормы или даже стандарты поведения. Этическое знание здесь основывается на личном выборе, конкретных ситуативных примерах и выражено в парадоксальных максимах, из которых невозможно вывести общие законы. Конечно, достойные подражания поступки могут быть записаны и переданы потомкам в качестве поучительных образцов, но они служат лишь побудительным мотивом для нравственной рефлексии и совершенствования. Они ни в коем случае не предполагают подражания им – попытки теоретически нелепой, а в практическом отношении попросту невозможной. Согласно самому Аристотелю, моральные правила научают лишь «осмотрительности», которая позволяет держаться «золотой середины». Нечто подобное, заметим, проповедовал основоположник моральной традиции Китая Конфуций.

Упомянутому выше А. МакИнтайеру принадлежат наиболее веские аргументы в пользу возрождения морали, основанной в духе аристотелевской традиции на этосе. Как указывает МакИнтайер, философы Нового времени в присущей их эпохе гуманистической манере верили в сущностное равенство всех людей, принципиально отделяя человека «как он есть» от человека, стоящего перед необходимостью действовать. Таким образом, они брали первый и последний элементы этического учения Аристотеля – природного индивида и моральные принципы, делающие возможным нравственное обучение, – но упускали из виду центральное звено аристотелевской доктрины: телос как конкретное целенаправленное действие. Согласно МакИнтайеру, игнорирование телоса вынудило современную этическую мысль подставить на ее место какой-нибудь вполне формальный и «объективный» критерий нравственной оценки действия. Таким критерием и оказалось абстрактное понятие эффективности, являющееся для МакИнтайера, как мы уже знаем, не более чем «моральной фикцией». Современная философия продолжает делать вид, что она обладает точным критерием оценки моральной значимости того или иного явления, но на самом деле эта претензия ничем не обоснована. Освобождение от моральной традиции с ее требующими подражания, но исторически уникальными образцами морального действия, утверждает МакИнтайер, способно привести лишь к анархическому индивидуализму.

Хаотическое всеединство, образовательное знание и нравственность, формируемая этосом и в свою очередь формирующая корпоративную личность или личностную корпорацию, образуют, как легко видеть, некое деятельностное и осмысленное единство организационного субстрата («хаос»), действия («созидание знания») и типового субъекта (самосознание этоса)¹. Очевидно, что указанные аспекты корпоративности имеют общую основу, которая, однако, предстает не субстанциональным тождеством, а подвижным фокусом процесса, динамическим равновесием, сопряжением несоизмеримого. Мы имеем дело с живым единством.

Постклассическая концепция управления полагает первичной истиной человеческого бытия то, что относится к изначальной за-данности человеческой практики, а именно: чистая сообщительность как условие и предел человеческой коммуникации (свершающейся только в культуре и посредством нее), бытие как недоступное метафизической отвлеченности со-бытие, знание как совместное со-знание и смысл как встреча смыслов, со-мыслие, одним словом – сама

соположенность, средостение индивидуальных жизненных миров, которые, будучи реальностью всецело конкретной, являются не столько объективным фактом существования, сколько его чистой, беспредметной фактичностью.

Если обратиться к опыту успешно действующих компаний, то легко обнаружить, что в их организации, характере деятельности и в том, что было названо выше корпоративным этосом, присутствуют ярко выраженные черты всех трех аспектов постклассического менеджмента и что эти черты благоприятствуют высвобождению творческого потенциала работников компании – главного условия успеха в современном бизнесе. Вот некоторые наиболее известные и доказавшие свою эффективность особенности делового уклада: серьезное внимание к сложившемуся стилю работы компании и ее корпоративной культуры, т.е., по сути дела, к ее этосу; важная личная роль управляющего, устанавливающего персональные образцы поведения и жизненного стиля и лично занимающегося отбором сотрудников, что означает, по сути, претворение личного стиля в корпоративный; сосредоточение проектной работы в небольших группах по 3-5 человек, что обеспечивает максимальную самоотдачу работников и их наиболее плодотворное сотрудничество; привитие каждому работнику чувства личной ответственности и причастности к труду всей корпорации; предоставление максимальной личной свободы служащим в их работе вплоть до того, что, например, в одной из самых крупных и успешных компаний мира «Микрософт» столовые работают до полуночи, чтобы дать возможность служащим при желании работать в вечерние часы¹¹. Разумеется, эти правила, как и любые другие, не гарантируют компании успеха. Их следует воспринимать как признаки, свидетельства ускользающей от формальных определений реальности человеческой коммуникации, которая составляет подлинный смысл любой корпорации. Нам предстоит рассмотреть природу этого подлинного принципа корпоративности, а также его значение для теории и практики менеджмента.

Другое начало: корпорации и капитализм на Востоке

Сказанное выше приводит к выводу, что преодоление современного кризиса менеджмента требует радикально нового осмысления понятий личности и сознания. Привычное представление о самотождественном субъекте как источнике, носителе и, если угодно, гаранте знания и самого сознания должно быть пересмотрено. Нужно научиться видеть в сознании реальность не содержательную, вообще не предметную, а функциональную и притом онтологически коммуникативную, одновременно сообщающую и собирающую. Такое понимание сознания мы встречаем в наследии великих духовных традиций человечества, предшествующих эпохе Модерна, и, в частности, в классической китайской мысли. К наследию этой традиции мы и обратимся в наших поисках вне-субъективного, сущностно коммуникативного сознания, формирующего совместную идентичность, т.е. со-знания как такового.

Намеченный здесь взгляд на человеческое сознание и идентичность близок новейшим течениям философской мысли, нередко относимым к чрезмерно общему и мало что объясняющему понятию «состояния постмодерна». Именно постмодерн

развивает новую концепцию со-знания, совместного знания, сущностью которого выступает не рациональная или эмпирическая идентичность, но сам процесс, изменение, т.е. самое различие и само-различие, своего рода мета-идентичность, вырастающая из опыта встречи и события, из творческой метаморфозы как предельной реальности мира. В практике культуры это бытие как со-бытие указывает на сами истоки культурного стиля, ведь всякий стиль, стилизация требуют, помимо прочего, усилия личного совершенствования или, если угодно, само-созидания личности.

Вообще говоря, возможны два принципа, или типа, самопознания и самосозидания личности: первый основан на отождествлении личностного существования с предметным содержанием своего опыта и знания, второй исходит из отождествления своего бытия с пределом, границей своего жизненного мира. Соответственно, первый путь, определивший своеобразие интеллектуальной традиции и всей цивилизации Запада, ведет к утверждению познавательного приоритета субъекта, который устанавливает в качестве своего внешнего коррелята мир объектов (материализм предлагает обратное движение от объекта к субъекту).

Второй путь, свойственный в особенности цивилизации Дальнего Востока, ориентируется на живую, органическую цельность мира за пределами оппозиции субъекта и объекта. Поэтому исходный пункт китайской мысли представлен в идее перемены, превращения (*хуа*) – реальности одновременно творческой и интегрирующей, собирающей без уравнивания, являющей собой чистую действенность. Вещи, согласно китайскому мирозерцанию, становятся самими собой, удостоверяют свою подлинность именно в тот момент, когда претерпевают превращение, переходят в «иное». Самое понятие «я» в Китае, как в современной постклассической философии Запада, неотделимо от понятия «другого», «не-я» и даже обусловлено им. Речь идет о некоей иерархической структуре, в которой «маленькое я», или буквально «маленькое тело» (*сяо ти*)¹², хранит в себе и имеет своей предпосылкой «великое тело», именуемое также «одним телом» мироздания, «великим прародителем», «изначальным обликом, существующим до нашего появления», и т.п.

Таким образом, китайское понятие личностного существования и сама природа сознания соответствуют не самотождественной сущности, а некой дистанции, – по сути, символической – в которой осуществляется посредование между тем и другим. Отсюда вытекает вторая важнейшая посылка китайского миропонимания: сознание изначально морально, и сама жизнь есть ничто иное, как форма нравственного существования. Китайская мысль исповедует моральный априоризм, своеобразную метафизику морали – явление на Западе относительно редкое. Отсюда примечательная цельность восточной мысли, утверждающей нераздельность этики и метафизики, знания и практики, власти и авторитета, мудрости и мирского успеха, гениальности и здоровья. Помимо прочего, китайская традиция утверждает внутреннее единство субстанции и функции, что позволяет современным жителям стран Дальнего Востока без заметных затруднений совмещать культурное своеобразие своих корпораций с их функциями в глобальной системе капиталистической экономики. Это единство, заметим, врождено самой природе практики, санкционируемой культурой, и не подлежит критике с позиций каких-либо

логических процедур. Знаменитый восточный прагматизм целиком вписан в восточную метафизику.

Отмеченные особенности китайского представления о сознании и самосознании в последнее время все чаще привлекают к себе внимание западных ученых. Так, Р. Эймс и Д. Холл в США полагают, что китайская мысль оперирует понятием субъекта как «фокуса-поля», в котором самосознание сводится к «осознанию своей роли как предмета наблюдения других»¹³, причем главным свойством такого «я» является его ускользаемость, «обходительность» (*deference*) – большая знакомая западной публике под видом восточной уступчивости, знаменитых «китайских церемоний». Подобное самосознание способно сделать свою способность к индивидуации интегрирующей силой, охватывающей неопределенно широкий социальный контекст. Отсюда происходит характерное для китайской мысли отождествление мудреца, наслаждающегося здоровой жизнью, ученого и правителя, а в наши дни также успешного предпринимателя.

Каким образом упомянутое «обходительное» сознание сохраняет свою идентичность, без которой не может быть хотя бы минимального самосознания? Ответ дает все то же фундаментальное для китайской мысли понятие «превращения», предполагающее наличие преемственности в самом акте самоотрицания: изменение должно измениться само и стать... безусловным постоянством, сокрытие должно сокрыться и стать... чистой явленностью и т.д. Отсюда следует, что подлинным условием мышления, его исходной и конечной точкой в китайской традиции выступает сам предел самосознания, где чистые превращения временного и, следовательно, телесного «я» смыкаются с чистым динамизмом первичного акта сознания; где в количественном, измеримом мире предметного бытия проявляется качество существования, сама бытийственность бытия.

Качество состояния осознается именно как чистое, уникальное в своем роде событие: встреча несходного, соположенность несоизмеримого. Речь идет, если воспользоваться языком китайской традиции, о причастности и даже, точнее, воплощении в себе неуловимого «движения в пустоте», в котором быть и сознавать нераздельны. Высшая ценность традиции – это не знание и даже не творчество, но вне-субъективная искренность, можно сказать – онтическая точность соотнесения, общительности, в котором ограниченное действие обретает значимость неизбежного свершения (парусия) и делает его *точной не-выраженностью*, мгновенным саморассеиванием в чистой, допредметной временности или акте саморазличения бытия и тем самым – способом своего со-существования с миром, *обхождения* мира. Этот акт самосокрытия равнозначен в действительности абсолютной явленности.

Китайская традиция, таким образом, утверждает имманентность, и притом радикальную, корпоративного начала. Последний не постулируется тем или иным образом самовластным субъектом, но представляет собой самое бытийствование бытия или, по-китайски, «то, что таково само по себе» (*цзы жань*), несотворенную «таковость» всего сущего. Заданность «таковости» опыту и мысли требует освобождения бытия от хватки субъектности и непосредственного постижения реальности. Понятие субъекта как «поля-фокуса» не предполагает предметного содержания и индивидуальной идентичности, но указывает на конкретность целого,

разрыв в длительности или преемственность в изменениях, в конечном счете – на недвойственную природу реальности: всякое понятие несет в себе свою противоположность. Эти суждения при всей их видимой парадоксальности не лишены изрядной толики здравого смысла. Мы все хорошо знаем, что изумление перед непонятным и очарованность им сильнее всего притягивают людей друг к другу. Мы не знаем, за что мы любим другого человека, а если знаем – значит, не любим. Китайское понимание корпоративности как раз не предполагает отвлеченного знания мотивов и целей человеческой общности, ведь она настаивает на присутствии разрыва в длительности, темной бездне «иногo» в каждом мгновении существования. Но она подразумевает наличие интимного ведения чистой «сообщительности сердец», безусловного доверия к бытию прежде всякого опыта и знания.

Итак, традиция, т.е. преемствование изначального, есть первичная, в своем роде безусловная форма социальности, которая, однако, предполагает распределенность, развоплощение институционализированных форм общественной жизни. Тем самым она, хочу напомнить, предстает воплощением именно антропологической реальности, собственно человеческой природы, каковая является собой, по глубокому определению М. Шелера, «аскетический акт дереализации» предметной данности мира. В этом качестве она предстает как пустота, делающая возможной всякое существование, предваряющая или, лучше сказать, предвосхищающая все сущее¹. Как нечто наследуемое и преемственное, эта глубочайшая основа человеческой практики по определению дается прежде всего, но осознается после всего. Она никогда не есть, ибо несводима к чему бы то ни было наличному, но одна вечно остается. Она именно не-есть, но вечно остается за кадром любой перспективы. И она останется после того, как все пройдет².

Предание как условие, среда и средство человеческой коммуникации, как чистый опыт встречи, не дающий идентичности, но внушающий к себе безусловное доверие, есть прежде всего событие, и последнее является, несомненно, не просто необходимым условием сознания, но конституирующим его моментом. Мы сознаем только то, что нечто случается и свершается, и сам факт присутствия нашего сознания, как и самое понятие события, свидетельствует о качественной неоднородности бытия. Более того, событие в своем пределе есть внутренне присущая миру, вездесущая, а потому нелокализуемая со-бытийность. Событие уже по определению не может не заключать в себе свою противоположность, каковой является незыблемый покой. Поэтому событие приходится описывать как *вечно длящееся* превращение, абсолютный покой в переменах, некий «остаток» бытия, не затрагиваемый переменами в мире. И это значит, что сокровенность есть его главное свойство. Событие находит свое завершение в неуследимом и бесследном. Оттого же сознание держится бессознательным.

Итак, природа события есть внутреннее преображение, каковое можно мыслить лишь как проведение границы, самоограничение, дифференциацию первоначальной цельности, которая имеет характер складывания, сгиба, инфлексии. Речь идет на самом деле об ограничении ограниченного, скрытно удостоверяющим (но не утверждающим, не являющим) безграничное. Такое действие имеет, как уже было отмечено, характер типизации, стилизации нетематизируемой заданности опыта.

Типизация отличается от действия своим объективным и коммуникативным характером: она обнаруживает, удостоверяет – едва ли даже создает – всеобщие и непреходящие качества существования и, превыше всего, саму преемственность в изменениях. Это означает также, что событие достойное своего имени указывает на внутреннюю трансценденцию сознания, акт самоскрывания, *ухода в глубину*. А все более обостренное осознание предельности существования соответствует возрастанию интенсивности переживания, росту восприимчивости, духовной чувствительности и в итоге – открытию возвышенных и вечносущих качеств жизни. Все эти понятия имеют отношение к взаимопроникновению противоположностей. Подобно тому, как пустота вмещает в себя весь мир и обрачивается предельной наполненностью, неисчерпаемым избытком бытия, чувствительность есть, собственно, способность ощутить все внешнее внутри себя, постигать все разнообразие мира в непосредственном переживании. Ключевыми словами здесь становятся «тьнь», «отблеск» – эта кажущаяся материальность мира, лишенная, как образы сновидений, реального объема, чисто плоскостная. Тень есть воплощение эстетического качества существования и притом более долговечное, чем актуальный мир: реальную вещь можно устранить, но тень воистину неуничтожима. Кроме того, именно тень несет в себе ту неизмеримую, символическую глубину опыта, которая соотносится с природой события-со-бытийности как «онтологического различения», несчислимой дистанции между пустотой человеческой сущности и предметностью человеческой практики. В Китае эту глубину называли «небесной». Как отмечал известный неоконфуцианский ученый 11 в. Чжан Цзай, подобно тому, как ослепительный блеск солнца не позволяет глазу определить расстояние до него, а оглушительный звук грома не дает уху оценить, как далеко он звучит, «сердечный разум» знает о бездне, в которую погружен, но неспособен определить ее глубину.

Естественно, природа сознания в китайской традиции есть одновременно небозримая среда, вездесущее средоточие и связь между тем и другим. Речь идет, согласно традиционной формуле, о чем-то «предельно большом, не имеющим ничего вовне себя, и предельно малом, не имеющим ничего внутри себя». Напомним также, что так трактуемое сознание имеет второе дно, несет в себе свое собственное, собственную помраченность. Согласно классическим сентенциям, «сокрытие должно сокрыться», а «в сознании есть еще сознание». Соответственно, по слову цитировавшегося выше Чжан Цзая, просветленное сознание «соединяет внутреннее и внешнее за пределами видимого и слышимого».

Становится понятным теперь, почему китайцы упорно уклонялись от рефлексии о содержании мысли и процедурах мышления и, затронув вопрос о природе сознания, немедленно обращались к чему-то прямо противоположному – к спонтанности практики. Ведь сознание для них было заведомо «не тем, чем оно является» (выражение ученого 17 в. Хун Цзычэна) и, как заключает тот же Хун Цзычэн, в нем нет ничего достойного сознавания. Или, говоря словами древней лаконичной формулы, «сознание – вне сознания» (*синь у синь*), а равным образом «действие – вне действия», «речь – вне речи», «образ – вне образа» и т.д.

Соотношение западной и восточной эпистемологических систем схематично изображено на рис. 1. Западная модель сводится к отношениям между субъектом и объектом, которые жестко детерминируют друг друга. Восточная модель сложнее и тоньше. Она не знает противопоставления духа и тела, мысли и чувства, и,

соответственно, понятия субъекта и объекта подменяются в ней философски гораздо более расплывчатыми понятиями внутреннего и внешнего, причем «внутреннее» имеет свою символическую («небесную» в китайской терминологии) глубину, хранит в себе «еще более внутреннее»).

Внутреннее
Внутреннего С.

Внешнее
О. *внешнего*

Аналогичным образом внешнее подразумевает нечто «еще более внешнее», соответствующее тени, отблески, а в категориях культурной практики – декоруму, орнаменту артефактов культуры. Внутреннее внутреннего и внешнего внешнего как раз и представляют тот остаток – или избыток – бытия, который недоступен объективации и рефлексии. Эта неопознаваемость и, как следствие, чисто прагматическая природа составляет их общую основу, которая, однако, не поддается логическому обоснованию и дается только в непосредственном опыте. Точно так же, заметим попутно, китайцы относились к истории, которую они определяли словосочетанием «древность-современность» (*гу-цзинь*), понимая под первой именно незапамятную древность, а под современностью – неосознаваемую и, по крайней мере, еще неосознанную актуальность переживания.

Помещенные на схеме китайские иероглифы воспроизводят изречение из даосского канона «Дао-Дэ цзин», указывающее на сверхспособности мудрых: «быть утонченным в мельчайшем и общительным в сокровенном». Речь идет о природе чистой общительности, которая связывает внутреннее внутреннего и внешнее внешнего. Эта связь предстает логически как разрыв и свой перевернутый, зеркальный образ и поэтому обозначена на схеме пунктирной линией.

Восприятие традиции как раз и означает наследование памяти о непостижимой общности внутренности внутреннего и внешности внешнего. Забвение традиции, наступившее и на Западе, и в Китае с поразительной синхронностью в 17 в., было равнозначно забвению познавательной глубины образов культуры, которые, как мы увидим ниже, представляли собой не копии или «отражения» природных форм, а самодостаточные символические типы¹.

Возвращаясь к понятию «таковости» как подлинной основе китайской корпоративности, мы можем сказать теперь, что оно в наиболее откровенной и законченной форме выражает известный нам принцип недвойственности бытия. С одной стороны, оно воплощает уникальность каждого момента существования и оправдывает бесконечное богатство бытия. С другой стороны, оно представляет универсальный принцип существования. Как заметил древнекитайский мыслитель Го Сян, «вещи тем более подобны в таковости, чем больше они отличаются друг от друга по виду». Это означает также, что «таковость» обозначает некое пространство взаимодействия или кругового движения, обладает известной внутренней глубиной, предполагает иерархию духовных состояний, причем знание и незнание в них уравнивают друг друга, просветленность и помрченность предъявлены совместно. В качестве иллюстрации обратимся к рассказу о даосском учителе Ху-цзы, который

помещен в 7-й главе древней даосской книги «Чжуан-цзы». В этом сюжете говорится о четырех встречах некоего великого мага и прорицателя (оперирующего, заметим, предметным знанием) с наставником Ху-цзы. Каждый раз Ху-цзы предъясвляет гостю некое новое состояние, а после аудиенции разъясняет его смысл ученику.

В первый раз, по словам Ху-цзы, он предстал «в образе Земли», плотным и массивным, отчего показался колдуну почти мертвецом.

Во второй раз Ху-цзы показал «зияние Неба в массе Земли», в котором «нет ни имени, ни сущности».

В третий раз Ху-цзы предстал «великой пустотой» и явил «исток жизненных сил». Как бы сокрытый глубоко в водной пучине.

Наконец, в четвертый раз великий учитель, по его словам, «явил свой исконный образ – каким я был до того, как вышел из своего первопредка. Я предстал пустым, неосяземо-податливым; нельзя было понять, кто я и что я такое. Кажется, будто падаешь в бездну и скользишь неведому куда с водным потоком».

Колдун был так напуган этим, поистине, *невозможным* явлением, что убежал без оглядки. Испугался он недаром. Жизнь по «таковости» предполагает опознание в себе чего-то «совсем другого», а ведь, как пронизательно заметил Киркегор, мы испытываем ужас именно тогда, когда нечто знакомое оборачивается вдруг чуждым и странным. Само «сердце» или, говоря шире, духовный опыт жизни уподобляются в этом рассказе бездонной водной пучине, и самопознание здесь равнозначно «погружению в бездну» или, если воспользоваться другим систематически употребляемым в книге «Чжуан-цзы» словосочетанием, «свертыванием-перемещением». Познавший природу сознания *свертывается вовнутрь*. Он возвращается к себя, оставляя себя. Очень точное определение архетипического действия Хаоса как преемственности в изменениях, возвращение к вечноотсутствующему равновесию полярных величин, непрерывному уклонению – самому по себе неуклонному. Сравнение духовного опыта с водной пучиной примечательно ее в одном отношении: то, что происходит на поверхности воды, позволяет лишь догадываться о том, что происходит в ее глубине, но в то же время прозрачная вода скрадывает глубину, позволяя ясно видеть дно и в конечном счете делая дно неотделимым от поверхности жизни. Такой же смысл имеет традиционное для китайской мысли уподобление просветленного сердца зеркалу, которое вмещает в себя мир, не имея собственной глубины, сводя все явления к поверхности. Кроме того, метафоры водной глубины и светлого зеркала указывают на присутствии в просветленном сознании некоей вертикальной оси, вечно отсутствующего, символического измерения. Все эти принципы китайского мышления наглядно представлены, помимо прочего, в классическом китайском пейзаже, где мы можем наблюдать и, так сказать, количественно неопределенное, абсолютное пространство (китайцы определяли его словосочетанием «далекое-близкое») и совместность множества жизненных событий, и вертикальную ось бытия, связывающую Небо и Землю. Созерцание китайского пейзажа есть упражнение в преодолении границ физического зрения: оно требует раскрыть сознание необозримому простору небес и одновременно привлекает внимание к мельчайшим деталям восприятия. Очевидно, что речь идет о тренировке духовного внимания.

Учитель Ху-цзы, очевидно, предъясвляет колдуну последовательные ступени погружения в глубину духовного опыта или, если угодно, развития духовной

чувствительности. Сама возможность такого движения обусловлена трансцендентной природой сознания, его способностью превзойти свою «данность». Однако это самопревосхождение духа совпадает с его природой и поэтому возвращает к чистому естеству существования. Поэтому пребывание в своем «исконном образе», в состоянии «первопредка» вовсе не обязательно толковать в мистическом ключе. Ведь, строго говоря, речь в действительности идет о слиянии сознания с чистой актуальностью предметной практики. Один из самых проникательных китайских комментаторов приведенного сюжета, ученый 17 в. Ван Фучжи, трактует его как раз с этих позиций Ван Фучжи пишет:

«Не выйти из своего первопредка означает твердо держаться средоточия мирового круговорота, бесконечно сообразовываясь с превращениями вещей, и не стараться управлять вещами, тогда как все вещи остаются на своем обычном месте. В таком случае пахота пашется сама по себе, ткани ткются сами по себе, ритуалы и наказания осуществляются сами по себе, и каждый обретает покой в том, что дано ему Небом. Тогда нет ничего личного, а просто следуешь тому, что таково само по себе»¹.

Суждение Ван Фучжи примечательно тем, что предполагает со-присутствие с бесчисленными индивидуальными жизненными мирами еще и «совсем другой» перспективы, как бы взгляда из недостижимо далекой точки, соответствующего безмерной глубине сознания. Соположение обеих крайностей воспроизводит структуру «таковости», имеющей два измерения: конкретность практики и всеобщность жизненной имманентности. Аналогичным образом на китайских пейзажах нам предъявлены одновременно необъятный простор и неисчерпаемое разнообразие нюансов жизни. Марево житейского океана и бездна отдельных моментов его вечного волнения – два полюса единого пространственно-временного континуума, микро- и макро- измерения одной реальности. Мир же собирается в (символической) глубине пред-оставленности вещей себе, в той глубине обыденности всего сущего, где все делается, но никто ничего не делает; все дается, но никто ничего не лишается, где каждый получает тем больше, чем больше отдает.

Мы только что очертили пространство «самопревращений», которое составляет природу одухотворенной жизни или, по-другому, телесно бытийствующего сознания. Об этих метаморфозах можно судить по афоризму из даосского канона «Дао-Дэ цзин»: «Мудрый в своем постоянстве не имеет помышлений, а делает своими помыслами помыслы народа»¹. Словом помыслы в оригинале соответствует понятию «сердца» или, точнее, «сердечного разума» (общепринятый английский перевод: Heart-Mind), которое обозначает средоточие умственной и чувственной жизни, духа и тела. Как видим, даосский мудрец устраняет или, по крайней мере, отстраняется от субъективно-ограниченных форм сознания, обретая в этом усилии духовное «постоянство», опыт «таковости» своего существования, который, как мы уже знаем, соответствовал погружению в «первородство» бытия. Однако это постоянство неотделимо от чистой текучести жизненной практики, ближайшим прообразом которой предстает анонимная, не поддающаяся объективации стихия народной жизни. Тут выясняется, что мудрый все-таки имеет «помышления», но, как легко догадаться, совершенно спонтанные, внесубъективные и потому адекватные действительности одновременно в прагматическом и онтологическом отношениях. Эта

действительность, напомним, есть чистая имманентность жизни.

Понятие «сердечного разума» трактовалось в Китае сообразно двум его указанным измерениям: с одной стороны, каждому человеку в его поведении и особенно в профессии полагалось «до конца претворять правду сердца»; с другой стороны, в этом усилии «самообретения», постижения своей природы все люди становились причастны к извечно существующему «одному сердцу». Считалось, что единственной надежной опорой управления было служение «одному сердцу» мира². Разумеется, познание истока «сердечного разума» предполагало опыт внутреннего пути, духовного созревания. На позднем этапе развития китайской мысли мы встречаем уже целую иерархию состояний сознания, имеющую следующие основные ступени: сознание индивидуальное, эмпирическое по своей природе, сознание, освобожденное от «бремени вещей» (трансцендентальное), сознание «исконное», или «преждевещное», которое служит условием всякого опыта и знания, и, наконец, сознание, слитое с конкретностью практики, ставшее бесконечной действительностью, пребывающее в каждом действии.

Едва ли не самая примечательная особенность китайской традиции заключается в том, что в ее свете усилие самопознания неизбежно претворяется в бытие социума. Вот главный постулат китайской корпоративности, которая, как можно видеть, на редкость органично и убедительно соединяет индивидуальное и коллективное, субъективность и ситуационность, корпоративный интерес и моральное начало. Перед нами социум, освобожденный от гнета трансцендентного принципа, как будто отданный на откуп хаосу и тем не менее эффективно организованный, безупречно упорядоченный: отличная иллюстрация к теме «хаосмоса» или «хаотического порядка». Подчеркнем, что мы идеем дело не просто с обществом как совокупностью индивидов, но именно с корпоративностью, т.е. субстанцией корпорации, которая соответствует чистой действительности, присутствующей во всех конечных действиях, фактичности во всех фактах. Это «первопредка» отсылает даже не к обычаю и фольклору, а к «прапочве» народного быта – к чистой актуальности *habitus*'а. Собственно корпоративное начало предстает здесь связью имманентного источника жизни («неба») и анонимной, запредельной для всех перспектив созерцания стихии народной жизни, чистой «внешности» опыта. Подобная связь превосходит личность-индивид, но очерчивает пространство личности-этоса, или социума символических типов (в действительности всегда личностно окрашенного). Такова культурная подоплека традиционного китайского идеала мудреца, который непременно является также источником власти, правителем, но не столько правящим, сколько незаметно направляющим течение событий до последнего нюанса. Преобразование общества в корпорацию требует именно духовного усилия, некоего «сердечного действия». Не случайно искусство управления в Китае традиционно называлось «техникой сердца», а известный стратег древности Чжунгуэ Лян назвал свой трактат о полководческой мудрости «Книгой сердца».

Становится понятным теперь, почему в странах Дальневосточной цивилизации придается такое огромное значение корпоративной культуре. Жизнь в корпорации на Востоке есть именно непрерывное усилие само-типизации, возведения себя в сверхличное, но в своем роде единственное лицо корпорации, которое есть также лицо самого работника. Дело исключительной важности, ибо речь идет о соблюдении

ритуала и, стало быть, единственно возможным на Востоке способе очеловечивания человека. Банальность кодексов корпоративной культуры ничуть не снижает их ценность в глазах самих служащих компании, которые способны ежедневно декламировать их хором с полной серьезностью, ведь тип ценен не новизной, а долговечностью. Говорят, образцовый японский бизнесмен XX в. К. Мацусита обладал беспрекословным авторитетом среди подчиненным и пользовался безупречным доверием среди партнеров благодаря безукоризненному исполнению традиционного японского поклона – простейшего социального ритуала.

В свете сказанного представляет интерес еще один сюжет из той же главы книги «Чжуан-цзы», где прямо говорится о соотношении хаоса и человеческой деятельности. Как и в рассказе об учителе Ху-цзы, философский смысл сюжета упрятан в оболочке псевдомифологического повествования (веди истинность «всегда другого» может быть высказана только иносказательно). Мы читаем:

«Владыкой Южного Океана был Спешащий, владыкой Северного Океана был Торопливый, а владыкой Середины земли был Хаос. Быстрый и Стремительный время от времени встречались на земле Хаоса, а тот принимал их с необыкновенным радушием. Быстрый и Стремительный захотели отблагодарить Хаос за его доброту.

– Все люди имеют семь отверстий, благодаря которым они слышат, видят, едят и дышат, – сказали они. – Только у нашего Хаоса нет ни одного. Давайте продолжим их в нем!

Каждый день они стали проделывать по одному отверстию, а на седьмой день Хаос умер».

Здесь опять-таки названы все основные мотивы китайской идеи корпоративности. Хаос, пребывающий «в центре» мироздания, есть условие существования всех вещей, и недаром олицетворения мировых стихий встречаются в его чертогах. Принимает же их хозяин с «необыкновенным радушием» (в тексте буквально: «высшей добротой»), благодаря которому воцаряется вселенское согласие. Однако Хаос представляет качественно иной, более высокий порядок бытия по сравнению с физическим космосом, отчего владыки мировых океанов не могут его понять. Хаос указывает на абсолютно внутреннее, на высшую полноту и самодостаточность, тогда как проделывание дырок в нем соответствует проецированию на Хаос человеческих понятий. Недаром правители Севера и Юга хотят, как принято среди людей, отблагодарить хозяина за милость. Однако очеловечивание Хаоса равнозначно его гибели. Древнейший комментатор «Чжуан-цзы» Го Сян так и говорит: «Нарочитое делание губительно». Тем не менее, очеловечивание Хаоса – процесс неизбежный и даже естественный. Смерть Хаоса не влечет за собой никакой катастрофы, она означает лишь забвение первичного условия всякой практики. Соответственно, мудрость по-китайски заключается в знании до-человеческих, «хаотических» корней знания, и сама реальность, в китайском представлении, есть не что иное, как Хаосмос, преемственность хаоса и космоса. В китайской литературе венцом познания часто называется способность «сердцем укорениться в Хаосе». Как говорит в своих комментариях к приведенному сюжету

Ван Фучжи, «Хаос существует постоянно в способности соответствовать вещам и не умирает. Не нужно ни просвещать народ, ни оглуплять его». Другой комментатор поясняет: «каждый человек носит в себе Хаос». Как нам уже известно, познание в китайской традиции требует утончения и просветления духовной чувствительности вплоть до опознания мрака вездесущей предельности существования, т.е. выведения на свет открытости бытия мирского *праха*. А применительно к теории систем это означало бы создание одновременно открытой, способной к творческому обновлению и вместе с тем глубоко укорененной в своей культурной почве организации.

Пора назвать исторический и культурный источник рассматриваемого нами типа мировоззрения. Таким источником служил архаический ритуал, утверждавший преэминентность родовой жизни в смене поколений и даже непосредственно в течении времени. Необычайная живучесть китайской традиции является результатом тщательного и в своем роде методически строгого осмысления сущности ритуального действия и согласования мышления с практикой. Ритуал есть возобновление архетипического жеста, непреходящего события. Он утверждает связь человека с вечносущим в себе и, следовательно, его связь с усопшими предками и богами, с вечноживым началом во всех людях. Отсюда непрременная торжественность ритуала (знак реальности и величия жизни), но также и его символическая природа, ибо единение людей и богов, живых и умерших нельзя показать или доказать, о нем можно только свидетельствовать. Ритуал есть форма символической коммуникации: он дает знание (невыразимое и неопределимое) того, что никогда не было и никогда не будет частью этого «объективного» мира. В сущности, он требует воссоздать, заново пережить в себе состояние безмерной открытости бытия и непостижимой тонкости всеразличия. Именно ритуал есть условие и сама среда культурной практики как созидания и сохранения типовых форм существования, составляющих действительный фонд любой традиции. Выражая усилие стилизации, поиск совершенного соотношения, ритуал обнажает в смысле его исконное со-мыслие, превращает всякое состояние в со-стоятельность, возводит сообщение к чистой общительности.

Такова подоплека главной темы китайской общественной мысли: неразрывной связи внутреннего совершенствования, акта прояснения сознания и человеческой социальности. На протяжении тысячелетий китайцы с непоколебимой уверенностью и неослабевающим упорством утверждали, что духовное состояние мудрого в точности соответствует космическому порядку и что правитель должен оказывать на общество неотразимое воздействие, улучшать нравы усилием самовоспитания. Государь и народ смыкаются, сообщаются в акте всеобщего «превращения», в котором каждый человек преодолевает ограниченность своего субъективного начала. Такова природа «единого сердца», которое недоступно объективному знанию, но одно существует вечно. Мудрый тем и мудр, что способен чувствовать этот первозданный субстрат жизни, в котором материальные и духовные качества существования оказываются нераздельными. Мудрец, по словам того Чжуан-цзы, внимает не органами чувств, а несотворенными токами «жизненной энергии» (*ци*). Он ничего не видит и не слышит, но именно поэтому действует безошибочно.

Итак, ритуальная практика возвещает о полноте человеческого существования, по определению прикровенной и обетованной. В этом смысле он удостоверяет субстанциональность корпорации, простейшей формой которой

выступает клан и семья. Клановая генеалогия – жесткая и чисто формальная структура, которая внеположена течению повседневности и хозяйственной жизни. Ритуал связывает функциональное и субстанциональное измерение корпоративности на символической основе. Устройство традиционного китайского дома-усады с его иерархией «высокого зала» как ритуального центра семьи и боковых построек служит наглядной иллюстрацией этого символического порядка. Классический китайский сад обнажает *хаотические* корни официального порядка и роль типизации практик, осуществляемой средствами символизма ритуала¹. Наконец, скудость мебели и обилие пустого пространства в интерьере древнекитайского дома не менее наглядно демонстрируют значение пустоты как антропологической реальности, первого условия жизненной практики².

Теперь мы можем лучше понять природу традиционной китайской корпоративности, как она раскрывается в реальной жизни делового сообщества. Прежде всего, эта корпоративность повсюду четко делится на внутреннее и внешнее измерения. Первое относится к пространству семейно-клановой организации и имеет своим прообразом некое органическое единство родового тела, в рамках которого каждый работник добросовестно выполняет обязанности, предписанные его статусом в клановой структуре. Подавляющее большинство компаний в китайских обществах, как в Китае, так и особенно за его пределами, не выходят за рамки семейных предприятий, где хозяин обладает беспрекословным авторитетом и управляет компанией целиком и полностью по своему личному усмотрению. Здесь царит символическая коммуникация, сопутствующая ритуальной практике, и идеалом считается неизъяснимая, от рождения унаследованная и даже неосознаваемая общность семейной корпорации. Семейное имущество делится поровну между всеми наследниками, что усиливает фактор спонтанности и неустойчивость в жизни таких корпораций. Этот идеал, разумеется, отнюдь не исключает острого соперничества между отдельными работниками, но не содержит никаких механизмов разрешения внутрикорпоративных конфликтов, что само по себе служит мощным сдерживающим фактором во внутрикорпоративных трениях. Для сравнения заметим, что в Японии, где наследство передавалось старшему сыну и притом наследником мог стать приемный сын, понятие семьи предполагает гораздо большую степень формализации корпоративной жизни, организационного единства и волюнтаризма руководства. Недаром японские компании давно уже славятся своим жестким, напористым поведением и необыкновенной настойчивостью в достижении поставленной цели.

Корпоративную личность-этнос можно представить как состоящую из внутренней и внешней частей, не являющихся логическим продолжением друг друга (рис. 2). Если для внутреннего пространства главным побудительным мотивом является исполнение личного долга и поддержание гармонических отношений с родственниками, то внешнее измерение корпорации представлено разного рода личными связями, основанными на взаимной выгоде. Эти связи могут быть по отдельности весьма текучими и неустойчивыми, но вместе образуют очень прочную паутину деловых отношений, способную выдержать даже самый сильный нажим извне. В настоящее время китайское деловое сообщество приобрело уже глобальные масштабы и в ближайшие десятилетия станет, без сомнения, одним из самых

заметных игроков на мировом экономическом поле.

Надо признать, что китайская мысль выработала самобытную и на редкость убедительную формулу единения власти и морали. Более того, в противоположность распространенному на Западе мнению о несовместимости коммуникации и стратегии, то и другое в китайской традиции имеет еще и стратегическую природу. Дело в том, что реальность в китайском миропонимании отличается особого рода двуединством: она представляет собой совместность явленного и сокрытого измерений мира, внутреннего и внешнего, реального и фантастического, истинного и ложного. Стратегического успеха добивается тот, кто не делает выбора между этими альтернативами, не отождествляет себя с той или иной односторонностью и потому остается как бы в тени, все вмещает в себя и ничем себя не выдает. Мудрый воин, по китайским представлениям, не воюет, а настоящий победитель не празднует победу. Их успех напрямую обусловлен их внутренней, невидной со стороны работой личного совершенствования. Стратегическая мысль в Китае потому и достигла такой утонченности, что она никогда не считалась там чем-то предосудительным, но, напротив, была составной частью морального идеала. И все потому, что китайцев интересовали не отдельные сущности, а отношения и события, не явленность вещей, а сокровенная сила сообщительности, связывающая все сущее безусловной и нерасторжимой связью. Ниже мы рассмотрим подробнее природу и способ действия этой связи.

*

Вернемся к вопросу об исторических корнях капитализма, поставленному М.Вебером. После своего исследования о протестантских истоках капиталистического хозяйства Вебер написал книгу «Религия Китая, конфуцианство и даосизм», в которой, помимо прочего, попытался оценить значение традиционных религий для модернизации китайского общества. Вебер пришел к выводу, что мировоззренческие основы китайской цивилизации делали невозможным самостоятельное зарождение и тем более победу капитализма в этой стране вместе с сопутствующими капиталистической экономике техническими инновациями и общественными реформами. Причину этого немецкий социолог увидел в особенностях китайских религий, которые он, конечно же, сопоставил с религией протестантизма. В изображении Вебера китайские представления о мироздании и назначении человека в нем были прямо противоположны протестантизму. Это не значит, что китайская мысль не была рациональной, но ее рациональность коренным образом отличалась от типа рациональности, который совершил капиталистическую революцию в Европе. Наибольшее значение Вебер придавал тому обстоятельству, что конфуцианство, как он писал, «было рациональной этикой, которая сводила напряжение в мире к абсолютному минимуму». Для конфуцианцев, утверждал Вебер, «этот мир был лучшим из всех возможных миров; человеческая природа отличалась склонностью к добру. Люди, как все вещи, наделены этой склонностью в разной степени, но, обладая одной и той же природой и будучи способными к неограниченному совершенствованию, все они в принципе могут исполнить моральный закон»¹.

Для конфуцианского идеального человека, так называемого благородного мужа, продолжал Вебер, главной ценностью были «утонченность и достоинство», которые следовало культивировать, исполняя налагаемые обычаем обязательства, храня безусловную верность архаическим ценностям кровного родства. По той же причине китайцам совершенно чуждо щемящее чувство греха и вины «Аскетизм и созерцательность, умерщвление плоти и бегство от мира, – подчеркивал Вебер, – не только не были приняты в конфуцианстве, но презирались им как паразитизм... Эта этика безусловного утверждения мира и приспособления к нему предполагала непрерывность существования чисто магической религии» (под магической религией выходец из протестантской среды Вебер понимал всякую религию, придававшую большое значение обрядности).

Господство «магического мирозерцания» в китайской религии имело важные последствия для образа поведения китайцев, который отличается, по словам Вебера, «поразительным отсутствием «нервов» в специфически современном европейском смысле этого слова; бесконечным терпением и контролируемой вежливостью; сильной привязанностью ко всему привычному; полным нечувствованием однообразия; способностью к продолжительному труду и замедленной реакцией на необычные стимулы, особенно в интеллектуальной сфере»². Главным результатом такого миропонимания и типа поведения стало, согласно Веберу, отсутствие в китайской культуре «целостной личности», имеющей свое «внутреннее ядро», свое интеллектуальное и душевное единство. Для китайца, полагал Вебер, «жизнь оставалась чередой случаев», где начисто отсутствовало напряжение между природным и божественным, этическим запросом и человеческим несовершенством, ощущением греховности и жадной спасения.

Все эти особенности китайского миропонимания, считал Вебер, позволяют понять, почему при всем преклонении китайцев перед «богатством» и в особенности деньгами, так что в народной религии китайцев возник даже особый класс «богов богатства», в Китае не сложилось слоя капиталистических предпринимателей в собственном смысле слова. Отсутствие трансцендентного идеала и неспособность оторваться от магических корней своего мировоззрения, полагал Вебер, обрекали элиту китайского общества на пассивное воспроизведение устоявшегося порядка. Экономическая политика государства имела целью поддержание или восстановление баланса основных общественных и политических сил. В условиях безраздельного господства семейно-клановых ценностей отсутствовали какие бы то ни было предпосылки для появления даже зачатков публичности и гражданского общества. Все социальные явления находили свое завершение в «изящном жесте», любезно-обходительной манере поведения, одним словом, в формалистике знаменитых «китайских церемоний», что, разумеется, не прибавляло деловым людям взаимного доверия: «конфуцианский благородный муж не доверял другим в той же степени, в какой он обычно считал, что и другие не доверяют ему». Реальное сотрудничество за пределами семьи оказывалось практически невозможным.

В нарисованной Вебером картине много точных и верных наблюдений. Интересна и способна стать поводом для глобального философского диалога сама идея оппозиции между западным трансцендентализмом – верой в потустороннего Бога,

онтологически отличающего от тварного мира, и китайским имманентизмом, т.е. идеей о том, что высшая реальность есть внутренний источник, первоизданная мощь жизни, постигаемые в глубине опыта посредством «оставления всего», пред-оставления всему пространства жизненного роста. Эта установка выражена в основополагающих принципах китайского миропонимания, предписывающих «оставить умствования», «вращивать покой», «питать жизнь», «следовать естественному в себе». Из этого, правда, вовсе не следует, что китаец мог только «приспосабливаться» к действительности или быть «предметом наблюдения других» (Р.Эймс и Д.Холл). Напротив, китайская традиция предъявляла своим восприимчивым жесткое требование прилагать усилия к нравственному совершенствованию, преодолевать все субъективно-частное в себе и даже всякую косность в жизни, все жизненные привычки, ограничивающие духовный рост, хотя это совершенствование носило характер самовосполнения и потому не предполагало ни внутреннего, ни тем более внешнего насилия. Более того, выработанная нравственным совершенствованием, усилием «само-оставления» необыкновенная духовная чувствительность позволяла мудрому предвосхищать события в мире и в известном смысле даже предопределять их.

Невозможно отрицать, что и «светская религия» Китая несла в себе сильный заряд «мирского аскетизма». Общеизвестны необыкновенное усердие и терпение китайцев, равно как и их неистощимое трудолюбие (правда, только в том случае, если китаец считает свою работу неизбежностью). Остается справедливым, однако, что китайские учителя не искали умственной точки опоры, которая позволила бы им перевернуть мир. Соответственно, в их распоряжении не было доктрины или веры, которые они могли бы противопоставить мирскому мнению. Китаец – прирожденный оппортунист и соглашатель, но он всегда стремится превзойти своих оппонентов в тонкости восприятия вещей, в степени духовной чувствительности.

В оценках Вебера ощущается известная предубежденность к восточным культурам и чувство превосходства – в его время почти бессознательное – над ними. Но мы не должны забывать об исторической ограниченности тезиса немецкого социолога. Речь идет о малочисленных сектанских общинах, чье влияние на ход истории оставалось весьма незначительным. Сам Вебер предпочитает говорить о «духе капитализма», и остается неясным, насколько протестантская доктрина повлияла на становление реальных капиталистических институтов. Немало ученых такое влияние полностью отрицают. В свою очередь католическая традиция трактует совершенно иначе соотношение духовного подвига и меркантильного духа. В одно время с кальвинистскими проповедниками радикальные католические идеологи, в том числе так называемые янсенисты, утверждали, что спасительна только совершенно бескорыстная любовь к Богу, мирская же жизнь насквозь поражена себялюбием, не исключая и аристократию с ее идеалом «честного человека». Тем не менее, Бог провиденциально определил так, что в масштабах всего общества корыстолюбие оказывает благое действие, поддерживая совместную жизнь людей и государственные установления. Янсенисты утверждали даже, что «просвещенное себялюбие», проявляющееся в коммерции и взаимном обмене услугами, удовлетворяет потребности людей без участия христианской любви. Вот почему, согласно парадоксальным соображениям янсенистов, в странах, где нет истинной религии (например, на Востоке) царит мир и благоденствие, как бы ни были они испорчены в

своем духовном состоянии. Поистине, если бы укорененность таких обществ в себялюбии не была доступна взору, они выглядели бы в высшей степени привлекательно. По этой же причине духовный идеал религии, остающийся уделом немногих избранных, не должен подменять собою светскую власть: кесарю следует воздать кесарево³.

Католическая точка зрения предполагает парадоксальную связь несовместимых вещей: божественной любви и себялюбия; связь по природе своей провиденциальную. Она довольно убедительно объясняет место христианства в мире, но ценой того, что ее протестантским оппонентам показалось бы невольным (а на практике и сознательным) лицемерием. Правда, протестантские общины потому и заслуживают названия сект, что вообще считают весь остальной мир обреченным на гибель. Отметим попутно, что православная традиция в основном близка католической позиции, но без попытки рационализировать взаимоотношения церкви с миром в категориях «просвещенного корыстолюбия». Место последнего, скорее, занимает личная святость в ее специфически русском образе юродства, подчеркивающим разрыв между человеческим разумением и божественной премудростью.

Вопрос о том, способствовало или нет традиционное китайское мировоззрение развитию капитализма, более не является актуальным уже в свете исторических сдвигов, произошедших со времен Макса Вебера. Мы знаем теперь, что капитализм бывает разный и что формы его могут сильно изменяться в ходе исторического развития. Капитализм, как понимал его Вебер, имеет очень мало общего с современным капиталистическим укладом. Главной регулирующей инстанцией движения капитала сегодня выступает не производство, а потребление со всеми сопутствующими ему институтами и формами практики. В действительности современный капитализм по многим пунктам обнаруживает большее сходство с китайским мировоззрением и моделью поведения, нежели с протестантской этикой и ее «мирским аскетизмом». Отметим важнейшие новшества капиталистического уклада, имея в виду, что главным техническим импульсом его трансформации в последние десятилетия стали информационные технологии и творимая ими новая виртуальная, «оцифрованная» реальность, воздействующая непосредственно на психический и соматический субстрат человеческого присутствия-в-мире.

Итак, в плане содержательном современный капитализм, действующий в условиях насыщенности рынков и приоритета потребления, воплощается в большей мере в «виртуальных» финансах биржевых операций, а также в брендах товаров, имиджах компаний и т.п. Этот капитализм все активнее капитализирует знание. Он вторгается в психическую жизнь человека и эксплуатирует, вовлекает в оборот, капитализирует чаяния и страхи человека, его желания и чувство собственного достоинства.

В плане организации современный капитализм эволюционирует в направлении сетевых структур, в которых слабо выражена иерархия, существенно ослаблены административные связи и ведущим организационным фактором становится различие как таковое, регулируемое позиционированием на рынке. Такая организация открывает простор личной инициативе работников, что ослабляет противоречия между работодателями и наемными служащими.

Что касается корпоративной и индивидуальной стратегии в современном

капитализме, то она характеризуется, с одной стороны, сращиванием капиталистических сетей с их общественной средой, переходом их взаимодействия на микроуровень индивидуальных контактов, а, с другой стороны, усиливающейся анонимностью этих контактов. В современном обществе все большую роль играют неизвестные прежде отношения безличной интимности или, если угодно, интимной безличности⁴.

Распространено мнение, что мы присутствуем при окончательном триумфе капиталистической экономики, когда обращается в товар и вовлекается в оборот капитала самое бытие вещей вкупе с психической субстанцией жизни. Это событие предполагает парадоксальное сочетание чувственного возбуждения, поощрения желаний и ледяного бесстрастия всеобщего обмена, равноценности всего и вся. И, заметим, капитализм наилучшим образом эксплуатирует тот факт, что человеку свойственно получать удовольствие даже не столько от удовлетворения желания, сколько от возможности отложить его.

Вторая важная черта современного капитализма заключается в симулятивной природе предъявляемых им образов. Философия так называемого постмодерна (Деррида, Делёз, Бодрийяр, Лиотар, но на свой лад и Бурдьё) при всем ее критическом отношении к «аксиоматике» господства капитала сломала последние преграды для торжества капитализма, теоретически обосновав «симулятивную» природу бытия, преобразив его в событие, т.е. со-бытие, совместное бытие.

Таким образом, современный капитализм бросает вызов европейской интеллектуальной традиции, на который – как показывает затянувшийся кризис антикапиталистических проектов – пока не найден сколько-нибудь убедительный ответ. В поисках этого ответа многие обращаются к опыту стран Дальнего Востока, чьи впечатляющие достижения последних десятилетий дали пищу для разговоров о существовании особого китайского, или конфуцианского, капитализма, превосходящем капитализм западного типа. Любой китайский торговец сегодня с удовольствием расскажет вам, что предпринимательство и практика духовного совершенствования – вещи нераздельные, а их союз – гарантия успеха в бизнесе. Многие деловые люди в Китае буквально чередуют занятия медитацией и бизнес.

Здесь мы наталкиваемся на одно существенное различие в миропонимании Запада и Востока. На Западе принято считать, что полное торжество меновой стоимости и самовозрастания капитала одновременно выявляет недостижимость того, что можно назвать исходной и вместе с тем окончательной, уникальной в своей неизменности стоимости, чего-то подлинно бесценного. Именно таким образом, отмечает Ж.-Л. Нанси в современном мире «сосуществуют глобализация рынка и глобализация «прав человека»: последние представляют некую ценность, притягивающую на абсолютный характер, которую капитал стремится обменять... на самого себя»⁵. Аналогичным образом в сферу капитала вовлекаются предметы заведомо уникальные и оригинальные, тешащие снобизм толстосумов: подлинные произведения искусства, антиквариат и т.п. Так или иначе капитализм стремится к абсолютизации относительного.

Между тем в отношении китайцев к жизни есть черты, не имеющие аналога в западной цивилизации: для китайцев жизнь есть естественный прообраз торговли, меновой стоимости или, говоря по-другому, китайцы не различают полезную и

меновую стоимость вещей. Здесь мы можем нащупать главную пружину общественной жизни в Китае: чтобы поддержать жизнь, нужны деньги, и ни с чем не сравнимая, в своем роде абсолютная радость жизни в какой-то центральной, но отсутствующей, ускользающей точке человеческого бытия сходится со всеобщим эквивалентом ценностей. Для китайцев деньги без жизни – ничто, но и жизнь без денег лишена ценности. Более того, деньги в китайском обществе являются главным выражением и мерилom любви и чувства солидарности в рамках той же семьи, где первостепенное значение придается именно материальным интересам. Китайские родители дарят детям на Новый Год красные конверты с деньгами, давая им наглядный урок важности денег как знака личной симпатии. Те же конверты с деньгами (и ничего кроме них!) дарят на свадьбах и на похоронах. Деньги в их разных эстетизированных разновидностях – в виде связки старинных монет, игрушечного «дерева, с которого трясут деньги», и т.п. – служат талисманами и являются составной частью праздников. Магазины и офисы китайцев заставлены всевозможными талисманами, способствующими успешной коммерции: статуэтками богов богатства, «толстобрюхого Милэ», юродивых нищих, знающих секрет обогащения, «жабы, изрыгающей деньги», «кошки, привлекающей богатство» (последний мотив пришел из Японии) и т.п..

В целом китайская культура не придает исключительного значения ни безграничному накоплению капитала, ни предрасположенности к непроизводительным расходам или, наоборот, культу сокровища, свойственным докапиталистической эпохе. Жизненному укладу и менталитету китайцев свойствен устойчивый баланс денежной экономики, трудового процесса и наслаждения жизнью как таковой. Вот несколько свидетельств: китайские торговцы традиционно склонны снижать цены за счет более быстрого оборота капитала (следовательно, и больших усилий) и довольствоваться даже незначительной прибылью; китайцы при благоприятных условиях готовы работать круглыми сутками без выходных и праздников (единственное исключение – недельный отдых на китайский Новый Год); современные китайские предприниматели любят подчеркивать, что истинная мера жизненного счастья – это работа, которая приносит и доход, и моральное удовлетворение. А где есть личная заинтересованность и хорошие навыки, там легко появиться и общественному, и экономическому успеху. Одним словом, по китайским представлениям, жизнь нужно использовать для того, чтобы зарабатывать деньги, а, чтобы жить воистину, нужно быть богатым. Уравнение вовсе не самоочевидное и даже противоречащее одновременно здравому смыслу и законам экономики. Первое учит, что «не в деньгах счастье», а второе требует признать, что деньги должны делать деньги. Китайцы же бессознательно попытались совместить экономическую абстракцию и жизненную конкретность. В результате они поставили некий жесткий предел своему историческому развитию, но сумели избежать одну жгуче-острую проблему, преследующую западную цивилизацию: проблему разрыва между «полезной» и «меновый» формами стоимости, «сущностью» и «обменом».

Нетрудно заметить, что светские религии являются своего рода высшей точкой срачивания жизни и коммерции, так свойственного общественному укладу в Китае и его историческому развитию. Если в народной религии китайцев предписывается подносить предкам и божествам подлинные продукты (считаются, что боги питаются

духовным началом пищи, а живые насыщаются их материальной субстанцией), то в светских религиях жертвоприношения повсеместно заменяются чашкой чистой воды – символом чистоты духа. Историческая же эволюция светских религий есть процесс их постепенной интеграции в общество и взятия на себя миссии сбережения традиции. Лишь догматически установленный отбор элементов этой традиции и отсутствие культа в собственном смысле слова не позволяет светским религиям вырасти в общенациональную идеологическую силу.

Если присмотреться внимательнее к китайскому жизненному идеалу, нетрудно обнаружить в нем поразительные параллели собственно коммерческой деятельности. Китайцы традиционно считали высшей ценностью не что иное, как «питание жизни» (*ян шэн*). Соответственно, они стремятся использовать все возможности и средства для улучшения качества жизни, повышения духовной чувствительности или, говоря в понятиях китайской традиции, «накопления жизненной энергии». Последняя, очевидно, выступает как своеобразный аналог капитала, в котором воплощается жизненный идеал китайцев: получение от жизни как можно более чистого и здорового удовольствия. Способы получения этого удовольствия бесконечно разнообразны и охватывают решительно все стороны и даже все нюансы человеческой практики. Но интересно, что едва ли не наибольшее значение в ней имеет аскетическая способность откладывать реализацию удовольствия, что, кстати сказать, многие китайские политики и бизнесмены считают главным преимуществом китайской культуры перед «растленной» цивилизацией Запада⁶. Примечательно в этой связи китайское представление о сексуальной практике: последняя трактовалась как способ увеличения запасов семени в организме мужчины, что укрепляло его жизненные силы и в конечном счете способствовало рождению здорового потомства. Эта цель достигалась за счет усвоения мужчиной жизненной энергии женщины во время полового акта, трактовавшегося в категориях алхимической возгонки жизненной субстанции посредством взаимного обмена и слияния сил Инь и Ян, стихий Воды и Огня. С физиологической точки зрения речь идет об откладывании оргазма: наибольшее наслаждение приносит как раз невозможность сиюминутного наслаждения. В то же время это придавало отношениям между полами характер стратегического противостояния. Не вдаваясь в детали процесса «питания жизни», отметим его основные характеристики.

Во-первых, речь идет не просто о «накапливании» жизненных сил, но о качественном улучшении жизни, интенсификации жизненного опыта, повышении чувствительности тела и духа, просветлении сознания.

Во-вторых, вновь обретенная возвышенная жизнь предстает как уникальная, несоизмеримая единичность или неизмеримое различие, она же абсолютная функциональность или фокус мировых метаморфоз, традиционно уподоблявшийся пустоте колесной втулки, которой держится все колесо. Гармония, как известно, превосходит ее отдельные части.

В-третьих, проживание этих единичностей носит характер «возвращения к истоку», наследования изначального, что дает возможность благодаря духовной просветленности в известном смысле овладеть временем и упреждать события. Таков один из важных аспектов знаменитого китайского *гунфу*. В категориях культуры речь идет о типизации практики или стилизации поведения, имеющих целью разыскание

архетипического жеста, или, пользуясь формулой Ж. Делёза, претворения «действия адекватного вечности».

В-четвертых, описанная стратегия *капитализации жизни* выявляет значение функциональной пустоты как неистощимого резервуара, неустранимого остатка всего сущего, условия абсолютного покоя, что в сочетании с интенсификацией переживания как раз и делает жизнь наслаждением, позволяет сохранять в себе источник жизненных сил. Жизнь подлинная, то есть одухотворенная и возвышенная, наполненная сознанием и сознательно проживаемая есть не что иное, как чистая радость, *ликующий покой*⁷.

Мы можем сказать теперь, что абсолютность обмена в «предельном капитализме» соответствует функциональности абсолюта, каковой и составляет сущность жизни. В свете этого двуединства власть, коммерция, стратегия, мораль и не в последнюю очередь здоровье и семейное благополучие составляют звенья единого континуума одухотворенной жизни как преемственности, говоря языком даосской традиции, «судьбы» и «природы». Тайваньский социолог Вэнь Чунъи представил даже некоторые статистические сведения о такого рода цельности китайского мирознания. Он проанализовал 175 нормативных суждений о связи богатства, добродетели и бедности в китайской классической литературе. Выяснилось, что в 42 случаях богатство предстает закономерным следствием добродетели, а в 30 случаях добродетель названа спутницей богатства. Эти данные согласуются с известным высказыванием из сборника назидательных афоризмов «Вкус корней» – одной из самых читаемых книг в деловых кругах стран Дальнего Востока: «богатство и слава проистекают из добродетели». Случаев, когда бедность названа результатом добродетели или, наоборот, добродетель – результатом бедности, несколько меньше: соответственно 31 и 25⁸. Как ни условны эти подсчеты, они в целом правильно отражают преобладающее умонастроение в китайском обществе.

Универсальность обмена в китайском мировоззрении обусловлена универсальным характером символического капитала в китайской системе социальных ритуалов, где самоумаление оказывается условием коммуникации и в конечном счете общественного авторитета. Наиболее радикально эта истина высказана, пожалуй, в даосском каноне «Дао-Дэ цзин», где дается совет регулировать отношения между царствами следующим образом: «Большие царства, ставя себя ниже малых, берут малые царства. Малые царства, ставя себя ниже больших царств, могут все получить от них». Итак, величина символического капитала находится в прямой зависимости от усилия самоумаления (т.е. нравственного совершенствования), а символический капитал, создавая отношения доверия и взаимной эмпатии, делает возможным любой обмен материальными ресурсами.

В китайском представлении, жизнь есть торговля, поскольку она предполагает обмен различными свойствами жизненной силы и притом обмен созидательный, ведущий к совершенному состоянию (именно: состоянию как со-стоянию и собственной состоятельности). Такой обмен неизменно носит стратегический характер, поскольку предполагает превосходство одной стороны над другой и определенный иерархический строй, отношения между властью и имущим и подчиненным, большим и малым царствами. В то же время этот обмен морален, ибо требует полной открытости миру и готовности к общению, совместному бытию с

другими. Мудрый правитель в Китае «оставляет себя», чтобы оставить всему пространство жизненного роста.

Не удивительно, что в старом Китае бытовало понятие «управление жизнью», а менеджерская и предпринимательская деятельность неизменно воспринимаются китайцами как составная часть жизненного счастья. В социальном плане той областью, в которой для китайцев сходятся богатство и счастье, стало семейное и клановое единение индивидуальных жизней. Уточняя сказанное выше, заметим, что деньги в Китае ценятся в той мере, в какой их можно конвертировать в здоровое и радостное самочувствие жизни, но взятое не в форме поверхностного и безнравственного гедонизма отдельных лиц, а в глубине ее родовой мощи и подчиненное моральному императиву.

Что служит метафизической основой столь свойственного китайскому миропониманию единения «субстанции» и «функции», жизни и стоимости? Ответ, вероятно, надо искать в традиционном для китайской мысли отождествлении реальности с «таковостью» существования, с тем, что «такowo само по себе» (*цзы жань*), т.е. не с предметностью, а с качеством существования. Именно такowoсть существования уравнивает столь несходные, даже несопоставимые во всем остальном вещи. Она не имеет сущности, но обладает осью возрастания качества, устанавливает иерархию состояний и непрерывно превосходит себя, одновременно воспроизводя, возобновляя себя. Другими словами, она есть абсолютное подобие, которое всегда подобно себе, не сливаясь со своим вечно-отсутствующим прообразом, но и не отличаясь от него. В «такowości» нет ни истинного, ни ложного, ни отрицания того и другого. Она есть *невесомость духа*, или, можно сказать, парение, пребывание *вблизи всего*. Она всегда уместна и, как явление культуры, воплощает уместность воспитанного жеста. Подобие – сама суть человеческой практики по-китайски. Поклоняться богам, согласно Конфуцию, следовало «так, как если бы они присутствовали». Сущностью письма в Китае тоже считали подобие. Мудрлому полагалось «ходить как ходишь, сидеть как сидишь» и т.д. Даже Будда носил титул «так пришедший». Именно благодаря тропу подобия естество жизни сходятся с нравственным усилием, судьба становится природой.. Для Конфуция настоящее знание всегда морально, а выше всех первый философ Китая ставил тех, кто «знают от жизни».

Политическим следствием восточной метафизики «такowości», при всех ее моральных обертонах, стало то, что можно назвать системной коррупцией как формы взаимной конвертации богатства и власти, экономического могущества и наслаждения жизнью. Механизм подобной конвертации не поддается законодательному регулированию и основывается на молчаливом консенсусе общества. Отсюда его необыкновенная живучесть и подлинно универсальный характер. Именно он ответствен за то, что в старом Китае несмотря на высокий уровень коммерциализации общественной жизни так и не появился капитализм как самодовлеющая сила и двигатель исторического развития. Для того, чтобы капитализм вступил в Китае в свои права, понадобилась современная технологическая революция. Но нельзя забывать, что экономическое могущество в Китае всегда служило и в огромной степени еще и сегодня служит собственно жизненным ценностям: власти, удовольствию, славе, семейному единению, радостям человеческого общения, даже

азарту. Еще и сегодня китайский бизнесмен в интересах своего дела будет улаживать китайского чиновника в барах для пения под караокэ с девушками, где и бизнесмен, и чиновник и даже та же импровизированная «певичка» или «массажистка» окажутся совершенно равны как физические особи – на уровне плотского наслаждения жизнью, «как она есть». В свою очередь удовольствия жизни, в китайском понимании, не должны лишать богатства именно потому, что они равноценны ему.

Надо понять, что китайцев объединяют не идеи, не абстрактные ценности, даже не совместные дела, а... тела. «Небо видит глазами и слышит ушами народа», – гласит классическое китайское изречение., которое надо понимать максимально буквально. В китайской литературе часто можно встретить утверждение, что люди лучше понимали бы друг друга, если бы опирались только на свое чувственное восприятие, которое у всех одинаково, и не слишком умничали. В этом смысле китайское мировосприятие неожиданно сходится с тенденцией к имманентизации идеала, опрокидывания умозрительных ценностей на план телесного существования, которая свойственна позднему модерну Запада.

Природу взаимной обратимости, конвертации богатства и жизни следует соотнести с традиционным для Китая понятием человеческой социальности как преемственности между «малым» телом физического индивида и «большим» телом общественного и притом неявленного, безмолвного консенсуса. С древности задачей человеческой жизни (непрерывно жизни как совершенствования!) в Китае считалась реализация посредством способностей «малого тела» потенциалов «большого тела», и эта реализация носила характер, как мы уже знаем, нравственного совершенствования. Под «большим телом» здесь следует понимать не столько формальную, институциональную общественность, сколько взаимные обязательства между людьми, естественную человеческую общность, возникающие на основе родства и личного доверия между хорошо знакомыми людьми. Это означает, помимо прочего, что прообразом «тела социума» выступает не индивидуальное тело, а, скорее, тело как сеть отношений, лишенное внешней формы и даже отдельных органов, тело рассеянное, пусто-телое, каким оно и предстает, например, в китайской медицине, которая видит в теле сеть каналов циркуляции космической энергии, а в анатомическом строении тела выделяет прежде всего сочленения, полости и «жизненные точки», которые являются, по сути, отверстиями каналов циркуляции энергетического субстрата жизни, т.е. теми же пустотами. Не менее примечателен обычай китайцев классифицировать живые организмы по количеству имеющихся в них физиологически функциональных отверстий.

Итак, «социальное тело» по-китайски существует как рассеянная или даже, скорее, рассеивающаяся структура, где центр и периферия, внутреннее и внешнее оказываются преемственными и проницают друг друга, где каждая точка соприкасается с «инобытием», где видимое есть образ отсутствующего и где человек в конечном счете живет по пределу своего существования, пребывает в непрерывных превращениях подобно тому, как бытие «самоподобия» есть постоянная метаморфоза, удостоверяющая... вечносущие качества бытия. Мы имеем дело с аморфной, неформальной, текучей, но чрезвычайно гибкой и живучей средой, которая предстает как своего рода «второй», или «другой» социум, существующий «по ту сторону» институционального общества и удостоверяемый символическими формами коммуникации. Эта гибкая, подвижная, даже текучая среда одновременно локальна,

даже интимна и универсальна, в своем роде глобальна. Она простирается от отдельных семей и кружков друзей до масштабов человечества.

Именно потому, что китайский тип социальности легко переходит или, если угодно, легко упаковывается в символический модус существования, он обладает огромным потенциалом глобализации, в своем роде не меньшим, чем потенциал глобализации на основе западного индивидуализма. Наглядным подтверждением этому тезису служит такая универсальная, распространенная по всему миру форма проживания китайцев за пределами Китая, как упомянутый выше чайнатаун – «китайский квартал». Чайнатаун являет собой как бы виртуальный, игровой в своей нарочитой зрелищности, символический и одновременно всецело коммерциализированный образ Китая. Это не обособленное пространство гостиницы-музея, а самая что ни на есть живая, реальная повседневность, но повседневность, досконально эстетизированная, стилистически выдержанная, играющая самое себя в откровенно условных формах китча и, следовательно, выставленная на продажу. В этом смысле чайнатаун есть концентрированное выражение «аутентичной зрелищности», «реалистической фантомности» глобального капитализма. Поистине, китайцы всюду чувствуют себя как дома: они отстраняются от своего, чтобы высвободить для себя поле игры с чужим, преобразить окружающую среду в хоровод «теней», «отблесков» жизни сердца и... заработать на этом.

С точки зрения традиционной китайской идеи единства «субстанции» (букв. «тела» – *ти*) и «функции» (букв. «пользы» – *юн*) такого рода растворенный в повседневной практике и вместе с тем символический по своей природе социум можно было бы определить как единство субстанциональности и функциональности. Природа этого социума – *преемственность превращений*, быть всегда другим по отношению к самому себе, иметь полную свободу обменивать себя на себя, обретать себя в своей симулятивности. Это по сути своей ритуальный социум, где стимволизм ритуала сливается с потоком жизненной актуальности. Изготовление подделок, достижение идеального подобия – не просто распространенная именно в современном Китае выгодная экономическая деятельность, но в известном смысле – глубочайшая правда китайской цивилизации.

Оттого же китайский социум существует прежде и превыше всего в сердце человека и лишь косвенно удостоверяется декорумом жизненного церемониала. Это мир *внутри* мира и в то же время мир *вне* мира, как о том напоминает, помимо прочего, эстетический идеал китайцев, предписывающий живописцу рисовать «картину вне картины», а архитектору создавать «сад внутри сада» и «сад вне сада». Китайское искусство пронизано эстетикой *самоотсутствия*. Художественный образ в китайском искусстве являет *сокровенное* пространство саморассеивающейся формы, точку самоотсутствия сущего, в которой противоположности взаимно нейтрализуют себя, переходя в *вечнопреемственность самоотсутствующего*. Такова же, наконец, и природа самой коммуникации, которая всегда свершается помимо установленных форм общения. Одна примечательная деталь: при родовых или общинных храмах в старом Китае почти всегда имелись театральные сцены, где в дни жертвоприношений давались представления. Очевидно, чистая радость театральной игры, в которой и воплощалась сущность общения людей с духами, со временем была осознана как совершенно необходимое дополнение к формальностям церемониала и даже как высшее выражение религии. Перед нами еще один образ подобия бытия и

бытия- подобия, где реальность предстает обменом самой себя. И эта реальность, заметим, всецело коммерческая: молебны и театральные представления в старом Китае одной из главных статей расходов отдельных семей и кланов.

Остается добавить, что китайский социум имеет иерархическую структуру, регулируемую все тем же символическим порядком ритуала. Положение каждого члена семьи определяется его местом на родовом древе и имеет строго определенную маркировку, представленную в его облике, поведении и даже отведенном ему месте в доме. Семья и род воплощают собой органическую полноту жизни, и отношения между их членами определяются не разделением труда или прочими экономическими факторами, а ритуалом с его символическим порядком, который допускает только личные, но лишённые субъективного содержания связи. Китайский идеал коммуникации – это, как уже говорилось, «сердечное единение», осуществляемое без слов и даже бессознательно, силой безотчетного доверия, подобно тому, как младенец понимает свою мать без слов и даже самого «понимания».

Китайский социум предстает как сверхлогическая преемственность внутреннего и внешнего или, по-другому, двуединство актуальных и символических, фантомных и реальных качеств существования. Подобная связь по-своему наглядно отразилась в свойственном китайцам двойном акценте на материальном богатстве, воспринимаемым преимущественно в виде наличных денег (об этом речь ниже), и знаков власти. Деньги – излюбленная тема разговора в китайской компании, обсуждаемая с шокирующей европейцев (если не американцев) откровенностью. Поинтересоваться даже у малознакомого человека, сколько он заплатил за свой автомобиль или даже костюм, не считается предосудительным среди китайцев. По ответу, по крайней мере, можно судить о положении в обществе, на которое претендует данное лицо. Что касается власти, то здесь, конечно, главное значение имеют объективные критерии социального статуса, но весьма важно также иметь манеры, подобающие начальнику, учителю или знаменитости: выдержку, царственное спокойствие, снисходительное радушие и т.д. Щедрость в число этих добродетелей не входит, хотя она не совсем чужда детям Срединной страны.

Итак, китайцы преданно служат Маммоне и притом прекрасно понимают, что для того, чтобы что-нибудь получить, сначала нужно отдать (рассуждения на эту тему являются у них частью расхожей мудрости). Почему же это на первый взгляд вполне капиталистическое отношение к хозяйственной жизни сочетается у китайцев с таким упорным стремлением иметь как можно больше сбережений, с подлинным культом бережливости (восходящей еще к Лао-цзы и Конфуцию)? Ответ на этот вопрос, возможно, содержится в некоторых особенностях китайской семейной организации, например, в обычае делить семейное состояние между всеми наследниками, не исключая дочерей. Подобное дробление семейного имущества усиливало неустойчивость экономического положения семьи, что усугублялось жесткой конкуренцией как в хозяйственной деятельности, так и в социальной карьере. С давних времен в китайском обществе повсеместно господствует убеждение в том, что процветание семьи не продлится более трех поколений. Классические китайские романы о семейной жизни почти всегда являют собой повествование о неотвратимом упадке и гибели состоятельного семейства. Не здесь ли кроется причина навязчивого желания главы китайской семьи оставить как можно больше сбережений своим детям, чтобы обеспечить будущее потомства? От среднего китайца получить внятный

ответ на этот вопрос, впрочем, крайне затруднительно.

Но вернемся к характеристике китайской социальности. В структурном отношении присущий китайской цивилизации сетевой, основанный, главным образом, на личных и вместе с тем жестко формализованных контактах социум представляет собой как бы три концентрические сферы. Его ядро составляет семейный коллектив, члены которого связаны кровными узами и, соответственно, некими безусловными и неотменяемыми взаимными обязательствами. Внешняя сфера соответствует кругу друзей и доброжелательных знакомых, которые способны оказать помощь или услугу в различных делах. На периферии находятся разного рода чужаки от незнакомых земляков до иностранцев, с которыми не ведется никаких дел. Эти три группы различаются между собой по степени оказываемого им доверия: «своей семье доверяют абсолютно, друзьям и знакомым доверяют в той мере, в какой с ними находятся в отношениях взаимной зависимости и от них зависит собственное лицо. В отношении же всех прочих не предполагается наличия доброй воли»⁹.

Три эти сферы китайского социума соотносятся с принципами доверия и недоверия в своего рода инверсивном порядке: недоверие к чужакам накладывается на прочное системное доверие, а доверие к «своим» накладывается на неустранимое личное недоверие. В итоге мы имеем творческие напряжения на всех уровнях социума: можно и нужно вступать в сделку с незнакомцем (обеспечивая себе при этом одностороннее преимущество) и одновременно следует бдительно следить за близкими людьми.

Все дело в том, что китайский социум есть ничто иное, как среда хотя и не субъективного, но эмоционально окрашенного общения. Человеческая социальность, в китайском понимании, творится способностью к взаимным «человеческим обязательствам» (*жэнь цин*), что для китайцев и есть показатель подлинной «человечности». Американское представление о безликих, совершенно равноправных «агентах» рынка, вступающих между собой в формальные, прописанные законом отношения обмена, не имеет под собой никакой почвы в китайском обществе. В эмоционально нейтральной среде чисто делового общения, где нет ни особо привилегированных, ни особенно близких или, наоборот, внушающих опасения лиц китаец попросту теряется и не знает, как себя вести: такую среду он скорее всего сочтет бездушной, бесчеловечной и будет инстинктивно искать какие-то возможности для доверительного общения. При этом строгое соблюдение этикета есть для него не препятствие для установления и поддержания дружеских связей, а самое условие их существования. Оно создает для него пространство стратегического действия.

«Человеческое обязательство» среди китайцев, как уже было сказано, отнюдь не равнозначно состраданию или даже сочувствию. Напротив, будучи спутником взаимных обязательств людей, оно прекрасно уживается с полным равнодушием к чужакам и просто незнакомым людям, с бесстрашием и эмоциональной сдержанностью вообще. Китайская культура воспитывает в ее носителях привычку к душевному равновесию, умение во всех поступках и даже в переживаниях следовать принципу «срединности и согласия». Отсюда проистекает и такие хорошо известные и высоко ценимые самим китайцами черты китайского характера, как трудолюбие и терпение, скромность и радушие, упорство в достижении поставленной цели.

Вообще говоря, семейное предприятие считается примитивным и, казалось бы,

давно изжитым способом хозяйствования. Однако в китайском социуме традиционный семейный тип хозяйственной организации представляет собой гибкую, открытую и в итоге очень эффективную форму хозяйственной деятельности и даже хозяйственной самоорганизации. В сущности, он есть образец именно системной организации, способной разворачиваться от простейшей «ядерной» общности до большого, разветвленного коллектива, имеющего много уровней организации и профилей деятельности. Кроме того, он, как и свойственно жизнеспособной сложной системе, обеспечивает полноценное взаимодействие между своим внутренним пространством и окружающим миром. Это становится возможным благодаря расширению семейной общности посредством включения в нее родственных групп, находящихся на периферии клановой структуры, а также благодаря другим формам личных связей: земляческих, дружеских, коллегиальных и проч. Отдельным уровням кланово-земляческого единства соответствовали и особые религиозные культы, а торговец всегда представлял в своем лице определенную общность. Богатые купцы в старом Китае могли благодарить за оказанные им услуги от имени всех своих родственников. Быть моральным в Китае означало прежде всего быть главой семьи именно потому, что семейный социум представляет собой иерархически организованную систему отношений – прообраз родовой полноты бытия.

Тем не менее, в развернутом виде клановая-земляческая организация являет собой именно сеть, рассеянную, но прочную «паутину» аффилированных групп. И подобно тому, как для паука сотканная им паутина служит посредником между ним и миром, паутина родственных и квазиродственных групп идеально совмещает внутреннее измерение организации и внешнего мира. По существу, она служит одновременно и окружающей средой, и «срединной» реальностью, соответствующей пространству взаимного обмена между системой и средой, и самим средоточием корпорации. Именно эта паутина служит для китайцев основанием его «системного доверия», которое, как было отмечено, носит, скорее, неформальный характер и предполагает твердую веру в справедливость людской молвы.

Посмотрим теперь, как отмеченные выше принципы китайской «экономики жизни» повлияли на традиционные формы деловой жизни китайцев. Их главным и наиболее известным следствием явилось доминирование в китайском бизнесе семейных или, по крайней мере, семейных в своей основе предприятий. В китайском деловом мире господствуют мелкие и средние компании, специализирующиеся на производстве одного вида продукции или оказании очень узкого спектра услуг и, как правило, вписанных в более широкую сеть смежных и обслуживающих друг друга предприятий. Расширение бизнеса сопровождается выделением из компании смежных, но в значительной мере самостоятельных структур, остающихся верными принципу узкой специализации.

Нетрудно предугадать особенности организации маленьких, семейных в своей основе предприятий. Для них свойственны простота и аморфность структуры, слабое размежевание между их отдельными функциями, важная роль личных отношений и неписаных правил этикета, которые безусловно важнее законов и формальных обязательств, налагаемых контрактными отношениями. Фактору родства отдается безусловное предпочтение, и капитал, вообще говоря, сохраняет значение семейного достояния. На том же Тайване до последнего времени из 100 крупнейших фирм 98

сохраняли отчетливо семейный характер¹⁰. Личное доверие играет исключительную роль и в отношениях между отдельными компаниями.

Главными достоинствами китайского руководителя при таком подходе предстают, с одной стороны, покой и сдержанность, а с другой стороны, духовная чувствительность, вырабатываемая многолетними методичными усилиями – усилиями, как раз и создающими символический капитал «лица». Хозяин руководит компанией методом, так сказать, заботливой авторитарности. А его подчиненные, со своей стороны, должны выказывать всяческое усердие и преданность даже не столько компании, сколько лично своему начальнику. Личная просьба хозяина к работнику, да к тому же в подчеркнута вежливой форме, непременно возымеет действие. Общепринятая практика деловой жизни была призвана создать все условия для «сердечного согласия» между начальниками и подчиненными. В старом Китае служащих торгового дома или лавки набирали, как правило, из числа его земляков. Они жили и питались бесплатно там же, где служили, получая скромное жалованье, но и солидную премию в конце года, а также бесплатные билеты в театр. Низшая категория наемных работников – ученики или подмастерья – жалованья вообще не получала, но была обязана находиться на службе с раннего утра до позднего вечера. Нередко в контракте о найме специально оговаривалось, что ученик не имеет права «сидеть без дела». Неиссякаемое прилежание и трудолюбие, которое сами китайцы считают лучшей чертой своего характера, было, помимо прочего, средством сохранения «лица» фирмы. Усердие подчиненных, впрочем, отнюдь не влекло за собой каких-либо обязательств со стороны владельца или руководителей предприятия. Никто из опытных работников не был обязан обучать тех же учеников, и всякое наставление от старших воспринималось ими как настоящее благодеяние. Более того, заслуги наемного работника перед предприятием вовсе не обязательно удостоивались вознаграждения, ведь речь шла о человеке, не принадлежащем к семейному кругу.

Тем не менее, акцент на добросовестном сотрудничестве и сплоченности всех служащих предприятия ничуть не устранил отчужденности между руководством и подчиненными. Говоря еще точнее, в отличие от японского общества с его ярко выраженной корпоративной солидарностью, в китайском социуме преданность есть свойство отношений между отдельными лицами. Китайский бизнес по своей социальной природе не столько корпоративен, сколько персоналистичен. «Рассеивание» как существо китайской социальности в полной мере характерно для китайских форм организации бизнеса. К этому следует добавить уже известные нам подозрительность даже в отношениях между людьми, связанными «человеческими обязательствами», и сильнейшее стремление к самостоятельности. Отсюда и присущая китайцам готовность к частой смене места работы, столь контрастирующая с положением в Японии: на Тайване, например, до половины работников мелких и средних предприятий ежегодно меняют место работы¹¹.

Можно с уверенностью сказать лишь, что традиционный китайский бизнес несет на себе глубокую печать китайской культурной специфики и безусловно удобен – или, по крайней мере, был таковым до последнего времени – в китайской общественной среде. Ее реальные преимущества относятся к обеспечиваемой именно культурой самой возможности взаимодействия или того, что можно назвать чистой

сообщительностью как предела всех сообщений. Н. Луманн, касаясь условий осуществления власти, говорит об обуславливаемой культурой «модализации отношений» и в конечном счете – о «метакоммуникации», которая проявляется «в форме молчаливого предпонимания, этакое ожидаемого ожидания ожиданий»
Метакоммуникация «может актуализироваться в косвенных указаниях, риторических вопросах и намеках, наконец, формулироваться эксплицитно»¹². Впрочем, как бы эксплицитно ни формулировалась «метакоммуникация», она неизменно выражается символически.

Сказанное отчасти объясняет, почему китайские семейные предприятия способны процветать даже несмотря на то, что многие принципы их организации и деятельности явно противоречат основам современного менеджмента. Считается, что большие компании способны действовать более эффективно, но в китайской среде эффективны как раз малые предприятия. Теория менеджмента предписывает управляющим делить власть с подчиненными, вовлекая их в общее дело, а в китайском социуме руководители сохраняют за собой всю полноту власти и только указывают подчиненным, что им нужно делать. Такая популярная на Западе управленческая методика, как мобилизация работников на достижение общей цели, совершенно непригодна в китайской среде. Еще менее подходят китайскому обществу демократические замашки американских управленцев. Современные теоретики менеджмента советуют почаще обновлять руководящие звенья предприятия и перестраивать их структуру, а китайский семейный бизнес отличается стабильностью и руководства, и организации. Господство личностных отношений и патерналистское отношение начальства к рядовым работникам, неразвитость специализации ролей, препятствующая выявлению и продвижению талантов, тоже никак не вписываются в современные представления о рационально устроенном предприятии.

Важной особенностью китайского делового уклада является общная аморфность отдельных конгломератов компаний и всей бизнес-паутины делового сообщества при наличии твердой патерналистской власти хозяина в каждой семейной или, в лучшем случае, преимущественно семейной фирмы. Это обстоятельство весьма затрудняет определение кредитных рейтингов для китайских корпораций и вообще получение сколько-нибудь внятной информации о деятельности отдельных китайских предпринимателей. Соответствующие агентства и консалтинговые фирмы, как правило, ничего не могут сказать ничего конкретного ни о происхождении китайского капитала, ни, главное, о методике принятия решения в китайских компаниях. Преобладающая роль общей паутины связей в китайском бизнесе препятствует появлению в китайском бизнесе ярких корпоративных брэндов. В этом заключается одна из самых больших слабостей китайского стиля менеджмента.

И тем не менее столь примитивная организация управления не мешала китайским предпринимателям диверсифицировать свою деятельность и успешно осваивать новые рынки. Секрет их успеха нужно искать все в том же личном факторе: надежных связях и прочном доверии между партнерами, тесной взаимопомощи в рамках налаженных связей, низком уровне транзакционных издержек в условиях семейного управления, легкости получения информации даже помимо специальных институтов. Все это не только создает благоприятную среду для

деловой активности, но и позволяет компании остаться на плаву даже ее руководитель допустил серьезный просчет. В сущности, каждая китайская компания поддерживается плотной паутиной наработанных ею связей.

Общая тенденция развития китайского бизнеса в мире выражена в постепенном расширении питающих его торговых сетей и диверсификации деловой деятельности, а также неформальном, но тесном взаимодействии китайского капитала с политической элитой, что тоже является традиционной чертой предпринимательства в китайском социуме. Правда, инфраструктура китайского делового сообщества имеет почти исключительно горизонтальный характер, что заметно отличает ее от преимущественно вертикальной организации финансово-промышленных групп характерной для корейских чёболов и японских кэйрэцу. Но китайские компании отличаются большой гибкостью и способностью приспособливаться к изменениям общественной среды. Многие крупные корпорации Гонконга и Тайваня все чаще создают структуры рассеянного типа, где каждое подразделение действует на основе доверительных связей с заказчиком и потребителем и обладает большой степенью самостоятельности вплоть до передачи зарубежных отделений фирмы в управление местным акционерам.

Важный урок, который преподают страны Восточной Азии, состоит в том, что капитал привлекает не только и не столько дешевая и дисциплинированная рабочая сила, сколько общая стабильность в государстве и наличие консенсуса в обществе. В последние же десятилетия инфраструктура китайского бизнеса имела особенное значение для роста иностранных инвестиций в странах этого региона, а также развернувшейся с 80-х годов XX в. приватизации государственной собственности. Именно китайская бизнес-паутина давала в рамках целого региона наибольшие преимущества, когда требовалось определить наиболее выгодные точки и формы инвестирования капитала. Тем самым она стала одним из главных факторов экономического бума в ЮВА и роста экономического сотрудничества региона с Южным Китаем: именно китайские эмигранты сыграли решающую роль в соединении дешевой рабочей силы на южнокитайском побережье с технологиями и финансами Японии и Запада. Одновременно Сингапур, Гонконг и в меньшей степени Бангкок стали главными региональными форпостами свободного рынка и глобальной экономики.

Мы должны заключить, что главной и на европейский взгляд загадочной особенностью капиталистического уклада на Дальнем Востоке является прочное и эффективное сочетание экономического либерализма с патерналистским типом организации и государственным регулированием общественной жизни. Если отвлечься от европейских штампов о «восточном авторитаризме» и приглядеться внимательнее к реальной ситуации, то мы увидим, что чрезмерно жесткого и тем более централизованного контроля со стороны государства как раз нет и что государственная политика вырастает, скорее, из толщи самого общества, будучи результатом взаимодействия множества разнородных факторов.

Сила восточного «авторитаризма» при относительной пассивности администрации как раз объясняется тем, что он оформляет и санкционирует некий неформальный общественный консенсус. Мы уже знаем, о чем идет речь: о всеединстве «просветленного сердца», которое предстает как чистая общительность – предел всех сообщений. Не поддающаяся формализации, она постигается интуицией, которая

воспитывается культурой. А власть, вырастающая из этих скрытых предпосылок общественного бытия, способна дать моральную и отчасти даже священную санкцию, казалось бы, аморальным принципам обмена и нерегулируемого потребления. Ее далеко не столь просчитанные и идеологизированные, как представляется европейцам, действия призваны не зажимать, а, наоборот, высвободить человеческий потенциал посредством чуткой артикуляции душевных побуждений.

Подобное сочетание либерализма и культуртрегерского патернализма бросает вызов принятым на Западе ценностям и общественным теориям. Капитализм считается универсальной экономической системой, зиждущейся на абстрактном расчете. Но не нужно забывать, что рынок повсюду вырастает из исторических условий, а потребление, ставшее движущей силой современного капитализма, тем более определяется местным культурным своеобразием. Основа морали в Китае – не рабская покорность, а точное исполнение своей социальной роли, которое в конфуцианстве совпадает с естественными наклонностями человека и потому не ущемляет его свободы. Речь идет об артикуляции спонтанного чувства *сообщительности* с другими, которое проявляется в человеке даже прежде, чем у него появляется собственное «я». Ученые мужи старого Китая требовали от человека необычайно высокого уровня духовной чувствительности: просветленный человек, говорили они, должен устранять дурные мысли еще до того, как они проявятся в сознании!

Итак, экономика высвобождения/сдерживания желания, на которой стоит капитализм, может иметь более глубокие корни, чем предполагают европейцы. Она восходит к самим «семенам» нашего жизненного мира, к фактичности, предвосхищающей факт. Эта пустотная точка всеобщей эквивалентности, бездна самоподобия, Великий Ноль (выражение Ж.-Ф. Лиотара) есть сама «таковость» бытия – одновременно всеобщая и, как воплощение качественности переживания, утверждающая иерархию духовных состояний, сублимацию желания. Она есть отсутствующая глубина опыта, которая может быть выражена только столь же безыскусным, чисто конкретным сколь и всецело иносказательным, аллегорическим способом, как в известном чань-буддийском афоризме: «Не просветлившись, рубим дрова и носим воду. Просветлившись, рубим дрова и носим воду». Правда жизни – аллегория, высказанная предельно естественным языком. Нет ничего обыденнее высшей истины. Благодаря прозрению пустоты, говорили те же чань-буддисты, «каждый исполняет свою роль на сцене жизни». А в даосском трактате «Гуань Инь-цзы» та же мысль выражена следующим образом: «Мудрый не отличается от обыкновенных людей в том, что он говорит, мыслит и действует. А в том, что он не говорит, не мыслит и не действует, он отличается от обыкновенных людей».

*

Как же в описанной выше социальной среде выстраивается предпринимательская стратегия? Для начала отметим одно немаловажное обстоятельство. Предпринимательство всегда находится в фокусе основных общественных противоречий, и его роль в обществе определяется противостоянием «своего» и «чужого», нормативного и ненормативного. В древних цивилизациях торговцы были маргиналами, почти изгоями и обычно занимались торговлей вдали от родных мест. Нельзя считать случайным тот факт, что в традиционных обществах наибольшего

успеха в коммерции повсюду добивались представители неконформистских религиозных общин. Протестантские секты в Европе, о которых писал Вебер, служат ярким примером такого рода маргинальных движений. Россия с ее богатейшими купцами и промышленниками, вышедшими из среды старообрядцев («протестантов восточного обряда», по определению В.С. Соловьева) и разного рода сектантов, не менее убедительно подтверждает эту закономерность. Кстати сказать, один из самых успешных японских предпринимателей XX в. К. Мацусита почерпнул свой идеал корпоративной культуры из быта одной религиозной общины, которая по уже известному нам чань-буддийскому образцу исповедовала нераздельность духовного просветления и труда. Нечто подобное можно наблюдать и в Китае, где очевидцы неизменно отмечают богатство и деловую хватку последователей светских религий.

Обращаясь к истории, мы можем заметить определенную эволюцию общественной значимости предпринимательства и торговли. В традиционном обществе коммерция носит асоциальный характер и может выражать враждебность и презрение сектантов к падшему, обреченному на гибель «старому миру», наживаться на котором, даже с помощью обмана – дело вполне позволительное. Но постепенно торговля и финансовые операции входят в ткань общественной жизни, становятся respectable занятием, что в Китае происходит в эпоху позднего средневековья. Переход же светских религий из разряда «нечестивых сект» в хранителей традиционных ценностей, наблюдаемый в XX в., соответствует и переходу китайского общества на рельсы капиталистической экономики. Так, «Заповедь из двадцати слов», катехизис современной секты Тяньдэ шэнцзяо (Мудрое учение Небесной добродетели), подчеркивает две функции капитала в обществе: поддержание жизненных сил и укрепление морального порядка. Обе они, как мы уже знаем, имели китайской традиции общую основу:

«Богатство есть источник питания жизни. Оно может облагодетельствовать человека и может его погубить, может принести ему пользу и может причинить ему вред. Богатство – вещь текучая, расплывающаяся. Предки собирают его и не дают ему растекаться. Их потомки должны беречь собранное прежними поколениями, не тратить понапрасну деньги на уличные увеселения, питейные заведения и прочие сомнительные занятия. Вот почему не иметь богатства даже лучше, чем быть богачом. Богатство может облагодетельствовать людей, поспособствовать общей пользе, и тогда оно служит укреплению собственной добродетели. А наши духовные заслуги перейдут к нашим потомкам, и это гораздо лучше, чем передавать потомкам деньги. Итак, богатство питает жизнь, и обойтись без него невозможно. Однако нельзя быть слишком алчным и причинять вред другим людям. Покойно принимайте свою жизненную долю и служите общему долгу, вот и все».

Отметим, что «приятие своей (неизменной) жизненной доли» остается высшим, неоспоримым жизненным идеалом, которому подчиняется и экономическая деятельность. Идея неизменного социального статуса остается незыблемой основой общественного строя в Китае и в наши дни.

Эпоха сетевого «гиперкапитализма» сделала капитал самой сердцевиной общественного бытия, ввела его во внутренний опыт личности. Приватная жизнь индивидов заполняет публичное пространство, вытесняя из него абстракции мысли. Этот новый образ частной жизни в силу своей публичности несет в себе элемент

деперсонализации, анонимности, стилизации личности под public image, который неизбежно присутствует в универсальности капиталистического обмена и с особой силой заявляет о себе в естественной разобщенности индивидов в сетевой организации, а также условности виртуального контакта. Другими словами, взаимодействие «своего» и «чужого», составляющее самую сущность социального, выступает здесь в небывало откровенном, остром виде и протекает в реальном времени личного контакта.

Успехи дальневосточного капитализма во многом объясняются именно традиционной ориентацией культур этого региона на реальность человеческого общения, общительности как таковой. Современный капиталистический уклад лишь предоставил возможности для реализации в полном объеме стратегического потенциала общения, содержащегося в восточных традициях. На основании многочисленной литературы о «каноне торговли» в Китае не представляет труда выделить основные принципы китайской предпринимательской стратегии¹³. Эти принципы удобно разбить на две группы: одна из них имеет отношение к моральным ценностям, другая касается собственно стратегии.

Нравственные правила в основном выражают идею воспитания твердого характера, воли и самообладания. Успех и влияние придут только к тому, кто максимально строго спрашивает с себя, «без устали себя выправляет», «превозмогает себя» и как раз по этой причине отличается скромностью и радушием. Такой человек неизменно верен своей верности моральному идеалу, без нарочитости и самолюбования преисполнен достоинства и потому внушает безупречное доверие окружающим. Внутренний покой и безмятежность высоконравственного мужа естественно перетекают в участливое, чуткое отношение к другим, способность безошибочно определять моральные качества окружающих и угадывать их устремления. Во всех делах он принимает во внимание требования справедливости и заботится о своей репутации. В сущности, он представляет не просто себя, а родовую полноту жизни, всю свою социальную среду.

К числу стратегических правил относится готовность применить как формальные, открытые, так и скрытые средства воздействия, понимание значимости секрета в коммерции, умение держать под контролем ситуацию и владеть инициативой, завязывать дружеские связи с сильными мира сего без заискивания перед ними и сеять раздоры в стане противника, не обнаруживая своего участия. Верхом его стратегического искусства является способность «воспользоваться случаем» и даже предвидеть, предвосхищать события или, как говорили в Китае, «знать заблаговременно». Такое знание дается в на-следовании Изначальному, т.е. в своего рода «попятном движении» духа. «Вернуться к началу» означает опередить других, поставить себя в заведомо выигрышное положение и лишить противника его преимуществ еще до того, как он начнет действовать. Мудрый стратег, гласит китайская мудрость, одерживает победу до того, как начинается сражение, и только глупе, вступает в бой, надеясь на удачу. Стратегия китайского предпринимателя не предполагает громких побед и пышных триумфов. Гораздо эффективнее и разумнее устроить так, что противник сам не заметит своего поражения.

Вновь нельзя не отметить самой тесной связи, почти органической преемственности между моральным совершенствованием и стратегическим успехом в

Китае. Такая связь неизбежна там, где, грубо говоря, человек есть то, чем он является для своего партнеров-клиентов. Здесь каждый должен «работать над собой», воспитывать, стилизовать себя для того, чтобы соответствовать тому или иному типу контакта. А сама связь между моралью и стратегией – вещь весьма деликатная и требующая тщательного вдумывания. Дело в том, что примат общения в сетевой структуре ставит перед предпринимателем два как будто взаимоисключающих требования. С одной стороны, он должен соответствовать характеру и обстоятельствам контакта. С другой стороны, он не может позволить сети поглотить себя, лишить его индивидуальности и даже, более того, он должен сам оказывать на других неотразимое воздействие, которое может дать только неповторимое личное обаяние, ощущение внутренней самодостаточности, таинственной глубины личности.

Предпринимательская стратегия в сетевом капитализме неизбежно подразумевает то, что в китайской традиции называлось переходом от «маленького тела» индивидуального существования к «большому телу» ритуального социума. Заметим, что сетевая структура ослабляет и разлагает более «субстанциальные», т.е. более фиксированные и жесткие, социальные организации. Не случайно в современной мысли популярна идея некоей совершенно неформальной, нелокализуемой и в этом смысле «чистой» социальности, как бы внутреннего предела общественного бытия, который выявляется лишь в разложении, распаде институционального общества¹². Если же говорить о смычке коммуникации и внутренней самодостаточности, то она в китайской традиции выражена в фундаментальном для жизненной стратегии в Китае понятии «следования» (*шунь, инь, суй, цун* и др.), которое соединяет следование изменчивым обстоятельствам и следование (можно даже сказать: на-следование, иногда именуемое «великим следованием») глубинному импульсу перемен. Это «следование», о сути, указывает на точку не-различия поступательного движения мира и «возвращения» к цельности изначального хаоса или «великой пустоты». Тот, кто усвоил мудрость «следования», как говорили в Китае, обладает «внушительным обликом» именно потому, что он «обращен в себя» и не зависит от внешнего мира. В мудреце, по китайским представлениям, зияет *бездна* опыта; он излучает первородную мощь жизни и потому внушает безусловное почтение.

Точка «следования» всегда существует в реальном времени – здесь и сейчас. Она и есть тот «роковой момент» (точнее, момент, высвечивающий всевременность эона), который предвосхищает мир и определяет его судьбы. Она, разумеется, исключает конфронтацию и тем более агрессию, но предполагает общение, регулируемое «тонкими до неразличимости» импульсами восприятия. Подлинная дружба не нуждается в формальных знаках расположения (т.е. вежливости) и даже в словах. В этом смысле общение, даже чисто деловое, является стимулом духовного совершенствования. Его некоммерческим коррелятом выступает бескорыстная дружба, и этим объясняется та важная роль, которую играют в жизни современной деловой элиты разного рода клубы, ассоциации и т.п. Деловой человек не может быть без друзей не потому, что нуждается в связях, а потому, что дружба, будучи полем его духовного совершенствования, удостоверяет его статус именно делового человека.

Таким образом, жизненный идеал китайцев – это гармония, взаимопроникновение тела и тени, сущности и образа, взаимное отражение вещей, где все является подобием неведомого иного и притом каждое мгновение, каждая метаморфоза есть безусловная

разумность. Это жизнь как посредование в междубытности миров, «вольное витание» духа. История распорядилась так, что круговое движение капитала оказалось если не самым привлекательным, то, по крайней мере, одним из самых точных прообразов этого круговорота Великого Пути мироздания.

Капиталистическая мораль – вещь в лучшем случае сомнительная. Но китайцы сумели с полной искренностью, без тени цинизма соединить мораль с капитализмом или, лучше сказать, обосновать возможность *морального капитализма*. Такое соединение возможно благодаря преимущества морали, социальности как «чистого общения» и духовной практики, в рамках которой духовное просветление совпадает с чистой имманентностью, «таковостью» самой жизни. В результате мораль соотносится с управляемым законами капитала общением так же, как дух – с «жизнью как таковой». Правда, указанное единство достижимо лишь ценой сохранения иерархии и разделения (впрочем, совершенно ненасильственного, определяемого степенью нравственного совершенства) между знающими и незнающими. Но ведь такое различие не отрицает и западный либерализм, даже если он больше говорит об иерархии талантов, а не моральных качеств.

Об антропологических основаниях корпоративности

Теперь, когда мы рассмотрели основные черты альтернативной, во многом непривычной для европейцев концепции корпоративности, сложившейся в русле восточных цивилизаций, и выявили потребность в поиске «другого начала» в теории организации и менеджмента, пришло время обратить взор к более глубоким вещам – к самим антропологическим основаниям корпоративного управления. Что в человеческой природе и прежде всего в природе сознания сделало возможным возникновение и, главное, необыкновенную жизненность восточной традиции управления и стратегии?

Поставив этот вопрос, мы тотчас наталкиваемся на уникальные в своем роде трудности описания и анализа нашего предмета. Классическая философия Запада, которая сводит сознание к рефлексии или воле, здесь вовсе бесполезна. Если же обратиться к современной феноменологии, то можно различить две полярные точки зрения на вопрос о природе сознания. Одна из них, представленная французским постмодерном (Деррида, Делёз, Лиотар, Нанси), выводит сознание из чистого различия как повторения неповторяемого. Другая, разными путями развитая М. Анри и М. Франком, возводит самосознание к априорному единству опыта, изначально заданной самоожесточенности. Кто прав? Давно известная собственно философская трудность проблемы заключается в невозможности рефлексии о самосознании при его несомненной интимной предьявленности опыту. Самосознание задано нашему «я» как прикровенное знание себя, опыт близости к себе, интуиция чистой Встречи никого ни с кем. Но чистая конкретность опыта недоступна определению и даже

описанию, всегда ино-сказательно, опознается метафорами. Как знал еще Лао-цзы, первичное, дорефлективное знание своего бытия-в-мире, сознание нашей, так сказать, самости допускает дифференциацию, символические или понятийные различия (по крайней мере, в рамках триады), но, взятое как факт, предстает целым и притом бесконечно сложным единством, недоступным анализу. Самосознание обусловлено некой реальностью, «темной бездной» опыта, которую оно может «чувствовать», но не может знать. Остается заключить, что простейшая данность существования хранит в себе бесконечно сложный мир, где все начинается прежде своего начала, приходит прежде своего присутствия, всякий образ имеет свой прототип. Мир не просто сложен, но сложен из себя и в себя складывается. Возникает вопрос: как можно обосновать это принципиально *сокровенное* единство миро-сознания?

Трудности, возникающие при исследовании проблемы сознания, чаще всего пытаются разрешить ссылкой на двухслойную структуру последнего. Можно вспомнить концепцию «скрытого знания», со-присутствие «феноменального разума» и «психологического разума» у Д.Дж. Чалмерса или различение эмпирически нераздельных сознания (Bewusstsein) и сознательности (Bewusstheit) в теории сознания В. Маркса. Впрочем, еще древние китайцы, как мы знаем, говорили о «сознании в сознании».

Пожалуй, наиболее перспективный путь – различать между сознанием того или иного предмета и тем, что можно назвать бдением как чистым самосвидетельствованием существования. Мы можем что-то слушать и можем вслушиваться в слушание. Классический пример подсказал еще Августин, заметивший, что он теряет непосредственное сознание (можно сказать чувство) времени в тот момент, когда отвечает на вопрос, сколько сейчас времени. Определяя какую-либо сущность, мы, очевидно, перестаем сознать сам акт сознания. И наоборот: внутреннее переживание времени по сути вневременно.

Получается, что природа самого сознания и нашей самости такова, что они ускользают от нас в тот самый момент, когда мы пытаемся схватить их. Другими словами, чем сознания больше, тем его меньше, оно есть там, где его нет, и наоборот. Об этой странной особенности акта сознания современный мастер тайцзицюань Ван Юнцюань говорил с простодушием народного мудреца: отсутствующее – оно же присутствующее, и когда я упражняюсь в тайцзицюань, все есть (т.е. все сознается), а когда я вхожу в контакт, ничего нет; но опять-таки, когда я наношу удар, все есть, а когда я просто занимаюсь, ничего нет. О том же говорится в известном рассказе о просветлении второго патриарха чань-буддизма Хуэйкэ, который молил чаньского патриарха Бодхидхарму упокоить его сознание и даже отрубил себе руку в знак отчаянной решимости добиться своего.

- Дай мне твое сознание, и я упокою его, – сказал Бодхидхарма.

- Всякий раз, когда я хочу схватить свое сознание, оно ускользает от меня, – ответил Хуэйкэ.

- Вот видишь, твое сознание уже упокоено, – заключил Бодхидхарма.

Итак, мы должны говорить о двух типах сознания, которые предопределяют два принципиально разных способа познания мира. Первое соответствует тенденции к

разделению мира на субъект и объект и стремлению эго не просто замкнуться в своей субъектной саможественности, но и подчинить мир своей воле, которая полагает, что мир таков просто потому, что она так полагает. Второй путь укореняет разум в его телесной среде и учит смирению мысли, т.е. способности жить с миром в мире. Это путь единения с другими именно в меру их непохожести на себя. Он требует *метанойи*, преодоления самозамыкающегося разума и, следовательно, радикального переосмысления речи, раскрытия ее творческого потенциала. Мы можем сказать, например, что храбрость – это способность убить как можно больше врагов. И мы можем сказать, как поступает Лао-цзы, что храбр тот, кто способен победить свою храбрость. Первое суждение в силу его врожденной имморальности исключает живое общение, оно допускает только «обмен информацией». Второе приглашает к «душевному разговору», открывая возможность соучастия в трансформации смысла. Ибо значение принадлежит отдельным людям или даже, точнее, их статусам, но преобразование есть общее достояние. Начало Евангелия от Иоанна как раз указывает на возможность другого, *всегда другого* языка – самосвидетельства вечноживой, живущей самопреобразованием плоти.

Нетрудно видеть, что второй путь познания гораздо эффективнее как способ коммуникации, ибо он в отличие от интеллектуалистской редукции опыта к субъектно-объектной оппозиции не просто захватывает бытие человека в его целостности, но и постулирует нашу изначальную на-строенность с миром. Но эта настройка предполагает некую безусловную (пред)оставленность бытия самому себе. В истоке сознания, как заметил Э.Гуссерль, лежит «само-данность потока» существования, другими словами, – безначальный акт самооставления или, согласно одной формулировке, «первичное единство естественного дарения», которое предшествует рефлексии. Здесь становятся неразличимы форма и материя, интенциональность и первичная за-данность жизни. В таком случае появление сознания убедительно засвидетельствовано даосским мотивом спонтанного возврата-скручивания, в котором давать и получать оказываются нераздельны, и мы должны предположить некую бытийную преемственность вне протяженности и длительности. Так становится возможным парадоксальное на первый взгляд «движение в пустоте». Тот же Чжуан-цзы для описания жизни сознания прибегал к образам «промелька солнечного луча в щели» или «прыжка скакуна через расщелину». Согласно М. Мерло-Понти, сознание рождается от первичного само-аффекта, в котором с самого начала присутствует иное. Другой французский философ, М.Анри, разработавший свою радикальную феноменологию телесности, отмечает, что первичное впечатление уже заключает в себе полное знание себя и мира, так что наше тело есть ключ ко всем тайнам мироздания. Это абсолютное, беспредметное знание есть сама сила жизненного динамизма. Так что Фрэнсис Бэкон, давший науке ее знаменитый девиз «Знание – сила», даже не предполагал, насколько он был прав. Можно даже сказать, следуя даосской традиции, что «в сознании нет своего сознания» (перед нами зеркально перевернутая версия тезиса о присутствии сознания внутри сознания). Нельзя пройти мимо замечательной двусмысленности этой формулировки. Речь идет не просто о констатации отсутствия. Сознание активно в том смысле, что превозмогает себя, делает себя отсутствующим в себе. Мы прикасаемся здесь к тайне мирового творения.

Естественно, невозможно подвергнуть такую реальность «предметному рассмотрению», и ясность видения здесь отмерена известным всем мистикам умением не видеть ничего. Однако появляется возможность говорить о чистом, беспредметном сознании, сознательности как таковой, развивающейся из себя самой или, можно сказать, само-проясняющейся посредством... оставления себя себе. Мы не просто знаем, что ничего не знаем. Мы знаем именно тогда, когда ничего не знаем. Мудрый, говорил древний даос Чжуан-цзы, «идет вперед посредством великого недоумения». В этой исконной сознательности жизни, таком образом, есть своя глубина, вертикальная ось возрастания качества.

Итак, жизнь есть по сути творческая стихия. М. Анри видит в первозданном самоаффекте жизни «континуум, который пронизывает воспринимаемые миры и обосновывает их реальность». Наше тело, согласно М. Анри, есть «внутренний трансцендентный опыт», и именно оно в качестве «абсолютной субъективности» служит основанием истины нашего бытия. Мы храним непосредственное свидетельство нашей подлинности в самих себе. Но мы не владеем этим знанием. Оно удостоверяется пределом нашего существования, опытом нашего со-прикосновения, общительности с инобытием (что, кстати, составляет действительный смысл даосской идеи реальности как «превращения таковости»). Природа жизни – неопознаваемые, доступные только символическому выражению метаморфозы.

Тем не менее в целом китайская традиция предъявляет мировоззрение, радикально отличающееся от классических установок западной мысли. Его главная особенность заключается в отсутствии собственно интеллектуалистского измерения и сопутствующих ему оппозиций рационализма и эмпиризма, идеализма и материализма, даже трансцендентного и имманентного. Китайская традиция стоит на опыте непосредственного и живого соприсутствия, со-общения с миром, несводимого вследствие его радикальной конкретности к умственным абстракциям. Мы знаем уже, что речь идет о «таковости» существования, одновременно единой для всех вещей и единственной, представляющей уникальность каждого момента существования. Нас интересует не «что», а «как», не платоновская «стольность» всех столов, а сама «бытность» каждого отдельного стола. Нам важно не знать мир, а сопереживать с ним. Таковость, конечно, есть событие, и в ней все вещи со-бытийствуют в мировом всеединстве, не теряя своей единственности. Всеединство же мирового все есть абсолютная беспредметность, вечноотсутствующая «пустота». В нем все вещи соприсутствуют вне причинно-следственных связей, но единичность всегда имеет свое «другое», держится им, выявляется на его фоне. Так в китайском саду цветы «выписываются» их тенью на белой стене, в даосской притче жизнь мудреца Чжуан-цзы проживается беспечной бабочкой, а в китайском пейзаже соседствуют разные перспективы созерцания, так что даже сад следовало устраивать сообразно тому, каким он видится со стороны. Самое необычайное в мире – сама обыденность существования. Всякий образ мира, говоря словами русских поэтов, – это в конце концов «забытый и себя забывший бог», «забытый след чьей-то глубины». Природа же таковости есть не что иное, как отношение и соотношение несопоставимых

величин, бесконечно сложное целое.

Вполне естественно поэтому, что в основе всякого существования для китайцев лежало не просто бытие, нечто сущее и мыслимое, а некое возбуждение, действие, аффект (гань), соотношение, сила гармонии – реальность совершенно самодостаточная, в себе полная, опознаваемая только по ее следствиям, отчужденным следам. Уже в древнейшем китайском каноне «Книга Перемен» она определяется как нечто мгновенно и беспрепятственно пронизывающее все планы существования и в этом качестве воплощающее духовное начало мироздания, ибо дух, по китайским представлениям, «достигает всего без усилия». Причастность к этому бытийному аффекту дает непосредственное и полное знание о мире, равно аффективное и умственное. Конечно, это возбуждение имело очень разные проявления. Китайцы видели его действие и в способности магнита притягивать железные предметы, и в явлениях «симпатической магии», во взаимном влечении живых существ и, конечно, в способности людей к духовному общению. Таким образом, мировое «возбуждение» имело множество иерархических уровней, соответствующих различным степеням одухотворенности бытия, а в человеческой жизни – просветленности духа. Высшая форма «возбуждения» доступна мудрейшему из людей, сознание которого, подобно чистому зеркалу, безупречно отражает, выявляет все воли и образы света. Пустота зеркала, лишенная глубины, – прообраз пустоты мирового целого. Не имея своего частного взгляда, мудрый дает быть всем взглядам, выявляя их в пустоте своего сознания-зеркала; пустоте, не позволяющей зафиксировать различие, но утверждающей чистое, качественное различие.

Считалось, что это вселенское возбуждение действовало в единой субстанции мироздания, столь же материальной, сколь и духовной, заключающей в себе полноту бытийных свойств всего сущего. Китайцы называли ее *ци*. Подлинное взаимодействие, по китайским представлениям, происходит в пространстве «единого ци» универсума и носит характер резонанса, эха, реверберации или даже мгновенного отражения в зеркале. То же ци есть среда и сила первичного знания, которое, как преэссенция, чистая аффективность единичных моментов бытия, исполнено «внутреннего трепета» (М.Анри). Быть мудрым по-китайски – значит оставить, пред-оставить полю «единого ци» спонтанно совершать свои бесчисленные (и поэтому нефиксируемые) метаморфозы. Чем свободнее циркулирует ци в организме, тем живее, чувствительнее и, следовательно, просветленнее дух. В свете ци родовая полнота жизни, ее «вечно зеленеющее древо» оказывается несравненно важнее ее любого субъективного образа и притом оправдывает каждое индивидуальное существование.

Между тем природа ци как превращение, событие не имеет ни сущности, ни идеи, ни формы. Событие изначально пусто, неопределимо и непознаваемо, значимо отсутствует в мире вещей и, по сути, рассеивается, растворяется в мире бездной

бесконечно утончающихся метаморфоз, скользит по границе всех жизненных миров. Оно имеет свою парадоксальную логику: мельчайшая метаморфоза равнозначна мировой катастрофе, обновлению вселенной. Событие есть в конечном счете чистая эффективность без видимого эффекта и даже воздействия. Его нельзя «организовать», ему можно только на-следовать. Оно и есть та среда или условие, в котором сходится несходное, соотносится несопоставимое. Оpozнание события требует не абстрагирования, а развития способности тонкого различения, осознания временной текучести, одним словом – повышения духовной чувствительности.

Здесь мы подходим к главной установке китайской мудрости. Познание в ней требует не «объективного рассмотрения», не отстранения от живого опыта в хватке рефлексии, а, напротив, погружения в имманентность жизни и, следовательно, способности оставить все отвлеченные представления и умственные конструкции, включая, конечно, и свой индивидуальный самообраз. Таковость жизни невозможно обрести усилием воли, она не может быть предметом мысли или целью какого-то проекта. Она может действовать только сама по себе, когда сознание перестает цепляться за мир, пред-оставляет всему свободу быть, все забывает и расслабляется (это тоже нужно делать только сознательно и в своем роде методично). И главное, телесная интуиция действует быстрее рефлексивного сознания, а ведь скорость – главное условие успеха и победы. Бдение живого тела, вспыхивающее в мимолетности мгновения, – это те самые неутомимые «маленькие путешественники», которые, по слову Р.-М. Рильке, всегда бегут впереди нашего сознания. В фольклоре китайских мастеров боевых искусств эта истина выражена в нелепой на первый взгляд формуле: «он не двигается, и я не двигаюсь; он едва двинулся, а я двинулся прежде него».

Подобное отношение к миру и себе настолько чуждо западной мысли, что последняя даже не имеет сколько-нибудь разработанного понятийного аппарата для описания такого рода живого, органического единства тела и сознания, индивида и мира. Мысль Запада всегда озабочена спасением индивидуальной души, овладением мира, собственными переживаниями, наконец. В Китае же на фундаменте самозабвения выстроены утонченные системы духовной практики, на нем стоит китайская идея социальности. Более того, забыть себя считалось в Китае как раз лучшим способом заботы о себе и самой эффективной стратегией достижения успеха во всех делах. Не нужно быть китайцем, чтобы понять одну столь же простую, сколь и поразительную истину: «мы живем, когда забываем о своей жизни, и умираем, когда помним о ней». Присмотримся к этой основе основ восточной мудрости.

Западной мысли свойственно противопоставление тела и сознания. Сама идея сознающего тела показалась бы большинству людей Запада странной и даже абсурдной несмотря на то, что мы постоянно на собственном опыте убеждаемся в том, что тело способно сознавать. Вот хрестоматийный пример: глаз спонтанно

закрывается от летящей в него соринки до того, как сознание дает команду это сделать. Литература изобилует примерами того, как грозящая человеку реальная смертельная опасность высвобождает его сверхспособности, в обычное время ему недоступные и даже неведомые. Разве не следует отсюда, что тело обладает собственной разумностью или даже духовностью, которая предшествует и собственно реакции, и даже созерцанию? В фольклоре преемственность тела и сознания допускается хотя бы в виде признания существования души и рассказов о паранормальных явлениях психики, чудесах и т.п. Тем не менее, так называемый здравый смысл по большей части предпочитает небесному журавлю непостижимо-молниеносного и безупречно-правильного действия духа стреноженную синицу анализа и рефлексии. Он разделяет тело и сознание по причине, надо думать, невозможности тематизации и, следовательно, обоснования телесного сознания. А если мы не имеем идеи предмета, то не можем и пользоваться им. Так что телесное сознание – вещь в повседневной жизни вроде бы ненужная. Чем входить в какое-то непосредственное, загадочно-магическое отношение с вещами, выгоднее пользоваться рационально познанными их свойствами. Чем раскрывать непонятно как и для чего дремлющую в теле мощь жизни, проще и понятнее накачать мышцы и добиться победы физической силой. Потенциал телесной духовности может раскрыться, как уже говорилось, только в пограничных ситуациях, в моменты мобилизации всех жизненных сил. Не примечательно ли, что развитию этой духовно-телесной чувствительности в Китае служили как раз боевые искусства с их смертельно опасными, не регламентированными спортивными правилами рукопашными поединками? Впрочем, жить так, «как будто идешь по тонкому льду» или «наблюдаешь за опасным врагом», полагалось в Китае кажлому мудрому человеку.

Философия Запада дает мирскому мнению теоретическое оправдание: вследствие ее врожденного интеллектуализма она уже не оставляет места для единства тела, психики (души) и духа. Тело неизменно рассматривается в ней как посторонний сознанию предмет, и им можно и нужно пренебречь ради познания универсальных свойств мировой материи-материала. Многие философы, среди них Кант и Джеймс, отвергали самое созерцание телесного состояния как занятие бесплодное и ведущее к меланхолии. Их можно понять, ведь, как заметили Хоркхаймер и Адорно, внимание к телу как внешнему, физическому предмету, много раз осмеянное «пупоглядство» лишь утверждает разделенность тела и духа и усиливает чувство отчуждения от своего духовного существа.

Надо признать, что интеграция тела и духа может быть результатом только сознательных, длительных и в своем роде систематических занятий. Более того, она требует настоящего переворота в нашем отношении к миру. Однако единение с телом как раз не требует никаких особых усилий. Оно есть в высшей степени естественный акт *оставления* всего, с чем так или иначе отождествляет себя наше эго и, следовательно, избавляет от беспокойства и тревоги, всех негативных аффектов,

преследующих субъективистское, самоограничивающееся сознание, дарит покой и радость в чистом переживании, про-живании жизни. Эта истина недоступная «мыслителям» была отлично известна всем проповедникам духовного совершенствования. Вот простой пример: рассуждение современного учителя «духовной жизни» Э. Толле о том, что внешнее, материальное тело есть только оболочка «невидимого внутреннего тела». Вся наука духовного роста, согласно Толле, сводится к развитию способности чувствовать это внутреннее тело, «животворное присутствие в нас»:

«Направьте внимание на тело. Почувствуйте его изнутри. Живое ли оно? Чувствуете ли вы поле тонкой энергии, которое пронизывает все тело и наполняет вибрацией жизни каждый орган и каждую клеточку?... Если вы наделены хорошей способностью к визуализации, вы получите образ тела, излучающего сияние. Хотя такой образ может временно помочь вам, уделяйте больше внимания ощущениям, а не образам...

Чувство вашего тела бесформенно, беспредельно, бездонно. В него всегда можно погрузиться еще глубже. Если вы чувствуете не так много на этом этапе, просто вживайтесь в ваши ощущения... Внутреннее тело лежит на пороге между формальной идентичностью и сущностной идентичностью. Никогда не теряйте связи с ним».

В этих наставлениях нет никаких открытий. В них сообщается то, что с глубокой древности говорили учителя, наверное, всех религий мира о «сокровенном человеке сердца» и об открытии в глубине жизненного опыта нематериального света, исходящего из... «пустоты» сознания, которое открыто не просто миру, но самому зиянию бытия. Другое дело, что обращенность к этому исконному *живому* знанию противоречит всем привычкам, прививаемым нам жизнью в обществе. Недаром Лао-цзы противопоставляет себя участникам торжественного жертвоприношения (апофеоз социальности!), которые преисполнены гордости за себя. Лао-цзы уподобляет себя младенцу, который «не похож на других тем, что кормится от матери», т.е. от источника жизни внутри себя вне формальной идентичности.

Итак, *бдение жизни* имеет два свойства: оно предвосхищает все сущее и равнозначно малейшей частице бытия, обладающей бесконечно малой протяженностью и длительностью. Одно из самых загадочных изречений Лао-цзы гласит, что «древние мужи Дао» были «утонченны в мельчайшем и общительны в сокровенном». Эта формула как будто указывает на принцип всеобщего соответствия, постигаемый в темной глубине опыта, где творятся непостижимомалые, лишь символически опознаваемые превращения. «Мужу Дао», поистине, нечем гордиться, но он превосходит обыкновенных людей в чувствительности, тонкости различения. В опыте «сокровенной общительности» – действенном, функциональном, всегда конкретном – человек спонтанно *встречается*, сходится с миром, не будучи ничему и никому тождественным. По той же причине внутреннее

тело, данное нам с полной непосредственностью, бездонно и беспредельно. Оно делает для нас родным целый мир, позволяет быть «сообщительным в сокровенном», поскольку хранимое им сокровенное знание пронизывает все дали пространства и глубины времени. Одна из главных заповедей китайской мудрости – «не пренебрегать близким, гонясь за далеким».

Идея пустоты как самого существа человеческой природы известна и современной западной философии. По мнению цитировавшегося выше М. Шелера, только в человеке «пространственная и временная *пустота* являет себя как *предшествующая* всем возможным содержаниям восприятия, всему миру вещей. Так человек, не подозревая того, рассматривает пустоту *собственной* души как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей!». Однако Шелер тут же отмежевывается от этой, как он говорит, «чудовищной иллюзии», утверждая в духе Канта, что пространство и время – это только «порядок расположения и последовательности вещей». Шелер, правда, не разъясняет, почему в субъективистском априоризме кантианства меньше иллюзий, чем в опознании пустотности опыта, и почему одно отрицает другое. И ни один восточный философ не утверждал, что пустота существует отдельно от вещей. На Востоке дилемма пустоты и вещей разрешается в мотиве недualности того и другого: пустота и вещи не тождественны друг другу, но друг без друга не существуют.

Одной из причин, заставлявшей западных философов упорно отворачиваться от живого бдения и разумности «внутреннего тела», было стремление составить ясную и непротиворечивую картину мира. Бездонная глубина телесного опыта казалась им слишком шатким основанием для мысли и притом требовавшим слишком большой пассивности ума. Гений, как заметил еще Шопенгауэр, живет чистым восприятием (читай: телесным опытом), но это требует полного отказа от личной воли. Тот же Шопенгауэр, словно комментируя только что рассмотренное изречение Лао-цзы, утверждал, что талант – это тот, кто попадает в цель, которая видна всем, гений же попадает в цель, не видную другим.

Жупел логической непротиворечивости настолько довлел над западной философией, что, когда М. Мерло-Понти в своем эпохальном труде «Феноменология восприятия» пришел к выводу о самостоятельной роли тела в познании или, лучше сказать, обживании, оспособлении мира, он несколько стыдливо назвал свою позицию «философией двусмысленности». Мерло-Понти открыл иди, точнее, переоткрыл одну простую вещь: сознание есть только там, где есть тело; прежде и ниже рефлексивного когито пребывает, отсутствуя в каждом усилии самоосознания, сознание, которое «открывает в себе самом, вместе с сенсорными полями и миром, понятием как поле всех полей, непрозрачность изначального прошлого». Это перевозданное, дорефлексивное, полностью автономное и притом неотделимое от

телесного бытия сознание задано в неисчерпаемом разнообразии сенсорного субстрата мира, которую Мерло-Понти называл «плотью мира». Название кажется весьма неудачным, но независимо от мотивов Мерло-Понти, объективно указывает на христианский контекст понятия плоти как среды и силы жизненных метаморфоз. Плоть у Мерло-Понти обозначает «внутреннюю интенциональность бытия». Простейшие наблюдения показывают, что это «безмолвное когито» тела действительно состоит в каком-то тайном родстве с миром, способно безупречно регулировать и даже предвосхищать свое взаимодействие с вещами. Оно выбрасывает в мир (или, возможно, изначально выстраивается вокруг нее) «интенциональную дугу», которая проникает в самое сердце вещей, и скрепляет собой всю жизнь сознания, «проецирует вокруг нас наше прошлое, будущее, наше житейское окружение, нашу физическую, идеологическую и моральную ситуации». Это прикровенное видение, так напоминающее китайское понятие «всепроницающего возбуждения», «вписано в порядок бытия, которое оно раскрывает нам».

Итак, живое и, следовательно, сознательное тело (не тело физиков и физиологов) раскрыто миру, даже в известном смысле вывернуто в мир, а мир находится в нем. Это одновременно природный факт и явление утонченной культуры. Мастер-виртуоз может «сливаться» со своим инструментом или материалом и вовсе не замечать их, как мы не замечаем своего тела. Искусный музыкант не просто исполняет музыкальное произведение, а позволяет раскрыться гармонии звуков, уже присутствующей в порядке мира. Всякий навык расширяет наше телесное присутствие в мире. Опытный игрок в пинг-понг выставляет свою ракетку в нужном месте и делает это безошибочно правильным образом еще когда шарик находится на другом конце стола и его соперник только собирается нанести удар. Какой компьютер в голове спортсмена с безупречной точностью рассчитывает будущую траекторию полета шарика? Может ли эта задача вообще быть решена математическим способом? Каким образом мастер пинг-понга помещает себя в ту точку пространства, где сейчас находится шарик? Эти непростые вопросы непосредственно относятся к сущности человеческой коммуникации и того, что можно назвать телесной сознательностью.

При всей очевидной реальности телесного когито последнее не поддается тематизации, не может быть «объектом анализа». Оно есть, по слову Мерло-Понти, «тайник жизни», хранящий в себе живую пульсацию бытия. Это когито, как народ в трагедии Пушкина, «безмолствует», но оно молчит всем разнообразием голосов Земли. Именно им объясняется отмеченная выше «само-ускользающая» природа сознания.

Согласно Мерло-Понти, самое существо мировой «плоти» составляют «разрыв» и «расхождение» (*écart*). Речь идет о воплощенном посредовании, влетающем внешнее и внутреннее в цельный (и пустотный!) узор мировой «плоти». В

пространстве этого тела нет ничего более близкого, чем далекое, ничего более интимного, чем «вечность бескрайних пространств». Оно есть то самое для всех единая и всем родная единотелесность самораффекации, благодаря которому, как сказал поэт,

Я и садовник, я же и цветок.

В темнице мира я не одинок...

Внешнее и внутреннее в сокровенной преемственности «тела восприятия» разделены его собственной «толщиной», столь же вездесущей, сколь и несчислимой. Эта толщина представляет собой протяженность без дистанции. «Плоть мира» всегда «меньше» любого предметного образа, она соответствует предельной конкретности опыта.

Духовные традиции Востока стоят как раз на этом «утонченном действии» или «утонченном соответствии» как сущности сознания: быть-другим-в-себе. «Сознание не есть свое сознание», гласит классическая китайская формула. Нельзя пройти мимо замечательной двусмысленности этого изречения. Сознание не просто отсутствует в себе, но и устраняет, обращает в небытие всякое (предметное) сознание, оно воплощает активное, творческое начало мира. Строго говоря, оно не принадлежит ни собственно сознанию, ни собственно телу, а, будучи принципом само-различения, самоотличия, представляет собой чистую, пустотную структуру.

Мы можем теперь обозначить основные, тесно связанные между собой, принципы мировоззрения, которое выстраивается на посылке о живой «плоти мира».

Во-первых, это мировоззрение основывается не на логических элементах и процедурах, а на непосредственной восприимчивости, самодостаточной и всегда конкретной. Этот тезис имеет важные последствия для культурной практики. Он объясняет, почему, например, арсенал культурной традиции Китая, сложившейся на презумпции телесного сознания, состоит из особых типовых формул-ситуаций, неизменно конкретных, но разворачивающихся в сложную паутину символических ассоциаций, например: «черный дракон выходит из пещеры», «белый аист расправляет крылья», «скинув одежду, сесть с вытянутыми ногами» (о художнике в состоянии вдохновения) и т.д. Неся в себе потенциально безграничный смысл «сенсорных полей» бытия, такие нормативные конфигурации, представляющие точки кристаллизации этих полей (и одновременно рассеивания этих кристаллов), а также понятийный и учительный ресурс всех духовных и художественных традиций, выступают, по сути, маркерами конечности существования, этого сущного свойства человеческого сознания. Они – как лучи прожектора, высвечивающего отдельные точки темного, безбрежного неба, но и внушающего сознание прикровенного присутствия небесной бездны. Или, если воспользоваться классическим китайским образом, мы видим свет одной луны, рассеивающийся бесчисленными бликами в водных потоках мира. Во всех своих проявлениях эти

свидетельства вездесущего света духовной истины указывают на самодостаточность каждого мгновения существования, ибо в перспективе живого бдения предел существования есть самый верный признак его полноты. Они намечают путь от конкретного к конкретнейшему, от факта к самой фактичности существования, в чем, собственно, и заключается просветление или пробуждение духа.

Во-вторых, реальность предстает здесь как акт последовательной дифференциации, (само)различения, рассеивания в океане все более утончающихся нюансов. Идентичность здесь – сила проницания разных планов бытия, интенсивность возвышенно проживаемой жизни, поэтому она соотносится с чем-то более великим и «древним», чем индивидуальное «я»: «первопредком» (цзун), «изначальным обликом» (бэньлай мяньму) и т.д. Ускользящая «толщина» живого тела – реальность взрывчатая, пульсирующая, вибрационная, восходящая к чистому ритму вселенской гармонии. Она – траектория сокровенной преемственности, череда моментов, отмеченных одним и тем же качеством опыта и даже одной печатью родовой личности. Это тоже соответствует китайским представлениям, согласно которым человеческая практика есть акт «рассеивания», соскальзывания в нюанс, так что история духа преломляется во внеположенные ей обстоятельства, ее отчужденные «следы» и тень. Правда, эта тень и следы являют собой точное подобие истины, и в этом смысле мир вещей не менее реален и ценен, чем реальность метафизическая. По словам современного комментатора, в перспективе телесного когито тело есть «в его самом буквальном смысле тело духа». Можно сказать, что в рамках такого мировоззрения нет ничего реальнее иллюзии. А школа духовной практики – это набор прорастающих сквозь толщу времени «вечносущих эпифеноменов», засвидетельственных в уже известных нам типовых конфигурациях бытия как свидетельствах бдящего духа.

Итак, когито живого тела не имеет формальной идентичности, становится собой в меру отличия от себя. В этом состоит главная трудность его описания и определения. Но оно хранит в себе опыт подлинности существования и, следовательно, наделено чистым, полным в себе знанием. Оно не сущность, а отношение, соответствие разных планов бытия. В отличие от субъективной рефлексии телесное когито обращено вовне, удостоверяет себя в согласии, соответствии вещей и достигает завершенности в опыте со-бытийности, ответственности всего живого, что и составляет предельный горизонт духовного тела. Только так и можно понять сопряжение единичности и единого в китайском термине «таковости».

В свете всеобщей со-ответственности жизнь имеет сущностно нравственную природу, а власть неотделима от авторитета. Мудрый правитель, по китайским понятиям, потому и привлекает к себе других и управляет миром, что умеет «пособлять таковости каждого» (Лао-зы) и помещает все частные устремления в

безбрежную орбиту «первозданной цельности» бытия. Но он, конечно, никому и ничему не потворствует, а, наоборот, идет в сравнении с другими «обратным ходом»: в каждый момент времени «возвращается к истоку» (См. «Дао-Дэ цзин, гл. 37, 65).

Намеченная Мерло-Понти феноменология «плоти мира» открывает много возможностей для осмысления в новом ключе и культуры, и даже политики. Правда, взаимоотношения внутренней и внешней сторон телесности остаются в ней непроясненными до конца. Более подробно эта проблема рассмотрена у М. Анри, который выдвинул концепцию «материальной имманентности». Живое тело он трактует как радикальную имманентность, которая превосходит (само)отстраненность или разрыв в сердцевине телесного когито у Мерло-Понти. Для Анри тело тоже есть «основание правды бытия», «онтологическая привычка», и оно несет в себе память всего происходящего в мире (любопытная параллель китайским представлениям о мудрости как знании, превосходящем данные и ума, и эмпирического опыта). Однако ему кажется неубедительной концепция взаимобратимости внутреннего и внешнего в «самопроецировании» телесного опыта у Мерло-Понти. Вместо дуальной оппозиции внешнего и внутреннего тел Анри различает три вида телесности: во-первых, непосредственно переживаемое «органическое тело», которое несет в себе «внутреннее напряжение» и опознается как единое целое; во-вторых, «изначальное», «трансцендентное» тело, которое воплощено в единстве жизненного динамизма и соответствует «абсолютной субъективности»; в-третьих, «объективное тело» – единственное, признаваемое философской традицией Запада. Органическое и объективное измерения телесности составляют тело в собственном смысле, тогда как «изначальное тело» есть подлинная Плоть мира (что и засвидетельствовано со всей торжественностью христианской евхаристией). «Абсолютный субъект», согласно Анри, познаваем в своей изначальной явленности внутреннему опыту или, можно сказать, чистой выразительности, предшествующей сознательному выражению и несводимой к тому или иному предметному образу. Тем самым Анри восстанавливает дуализм души и тела и сталкивается с трудноразрешимой для него проблемой соотношения абсолютной имманентности и мира чистой внешности. По существу, Анри возвращает в феноменологическую проблематику потребность в чуде и таинстве, что соответствует его убеждениям верного католика. В одной из поздних работ Анри признавал, что тело в качестве феноменологической структуры «не поддается объяснению и не может быть выведено из того, что мы сказали об абсолютной жизни». Речь идет, по сути, все о том же многозначительно отсутствующем в философском лексиконе понятии *живой* плоти или телесной сознательности.

Этот беглый взгляд на феноменологию радикальной имманентности у М. Анри с неожиданной ясностью обнажает глубочайшую неопределенность в вопросе о природе артикуляции телесного когито – этого подлинного истока опыта – в истории. Философы редко замечают эту неопределенность, предпочитая рассуждать в

категориях параллелизма сущности и явления и подменять безусловную бытийную выразительность субъективным выражением. Между тем в истории мировой культуры эта проблема наглядно заявляет о себе в спорах о природе теофании, образа божественного. Сам опыт истины как непосредственного восприятия, видения «лицом к лицу» дается сознанию в сокровенности актуального переживания, притом что в глубине этого мрака сокрыт чистый свет безусловной открытости миру. Быть и видеть изначально нераздельны. В глубине опыта сокрыто знание, которое является общим достоянием человечества. Вопрос в том, *кто* видит Изначальное?

Характерный для западного миропонимания взгляд на эту проблему ярко отобразился в замечательной статье Эрнста Блоха об утопическом сознании. Написанная в 1915-16 гг., среди ужасов и ожесточения мировой войны, являющаяся странное, но по-своему характерное для Европы смешение христианских, марксистских и романтических мотивов, эта работа с предельной остротой ставит вопрос о том, как возможно явление лика истины из «неуловимо ближайшей глубины», каким образом из неизбежного «мрака настоящего» может явиться свет, знаменующий конец времен. Светоч истины, утверждает Блох в конце статьи, с неизбежностью дается нам в плавании в океане мрака:

«Только в отношении к грядущему мы можем опознать то, что ищем, или чем мы «были» прежде чем вошли в движение времени... Начало свершится полностью в конце... С нами все сущее пробуждается за пределами ныне действующих законов применения вещей и движения внутри неисчерпаемой потенциальности. Но мы несем искру конца через весь ход истории, и эта искра все еще грядет, полная бесспорной, объективной фантазии. Вот почему во всем, что мы создаем, вечно создаем – с нашим опытом, барокко, музыкой, экспрессией, самопознанием, эрой Царства – бушует шторм, который приходит из всего, что есть неустоявшегося в человеческой природе и влечет к огненному языку Писания, к непостижимому индивидууму, раздиранию завес и не только в каждом древнем храме – дух несокрытой утопии, как дух сокровенного человека, в конце концов воссияет...

Неведомое вокруг нас есть глубинная основа для явления мира, и именно по этой причине вспышка будущего знания, безошибочно ударяющая в нашу тьму, и один вечный неформулируемый вопрос закладывают неизбежно достаточное основание для явления, для прихода в другой мир».

Взволнованный пафос Блоха, необычные, как будто неправильные обороты его речи живо свидетельствуют о трудностях разьяснения – при полной ясности! – мучившего его вопроса. Знакомство с эволюцией искусства, общественной сознания и техники в Европе на рубеже 19-20 вв. открывает новые измерения кризиса западной цивилизации в то время. Классическая концепция рационального, самовластного субъекта, которому соответствует столь же четкий и надежный мир идей и образов, лишился в то время своего, казалось бы, незыблемого основания. Исподволь

закралось ощущение того, что никакое усилие сознания неспособно доставить более четкое знание о мире. Напротив, обостренное внимание внезапно срывается в рассеянность, хаотический «поток сознания», то и дело обнаруживавший его пугающую близость к автоматизму машинной техники. Человек внезапно ощутил себя живущим в «электрическом сне наяву», и этот новый морок не могли рассеять испытанные методы рефлексии и рассуждения. Быстрый переход от импрессионизма к внефигуративному авангарду вместе с появлением кинематографа, а равным образом психоанализа в науке о сознании обозначили открытие этого подполья человеческой души, а заодно стремление, столь свойственное европейской мысли Модерна, подчинить вновь открытые глубины душевной жизни тому, что можно назвать аксиоматикой тоталитарного господства, или эксплуатировать их в рамках капиталистического уклада. За довольно короткий срок новое знание и его технические ресурсы стали составной частью управленческой машинерии и капиталистической экономики.

Тем не менее, контаминацию «потока сознания» с автоматизмом техники нужно признать разновидностью душевной патологии, насаждаемой «аксиоматикой тоталитарного господства» в его авторитарно–коммуналистском или либерально–капиталистическом изводах. Освобождение сознания из плена субъективного, автоцентричного восприятия и переход к восприятию «аллоцентрическому», т.е. всецентрическому, вездесущему, максимально открытому миру, несомненно, резко повышает уровень сознательности и возможности взаимодействия со средой. Учебники философии, утверждающие, что извлечение понятий из восприятия является самым эффективным и даже единственно возможным способом познания мира, откровенно врут из идеологических соображений.

Как всякое знание и техника, открытие нашего подлинного познавательного потенциала могут быть использованы и нравственным, и безнравственным образом. Но корни нравственного выбора лежат, скорее, непосредственно в познавательной плоскости, в нашем понимании отношений между «темным» – внутренним и телесным – истоком опыта и внешними, нормативными образами. Приведенные выше пассажи Блоха демонстрируют необычайно широкий диапазон колебаний самого образа мира в рамках модернистского мирознания: при всей несовместимости «мрака настоящего» и света конца времен одно обречено внезапно смениться другим, из мрака неведомого не может не являться подлинно индивидуальный лик. Видимое и невидимое максимально удалены здесь друг от друга и все же не теряют столь же парадоксальной, сколь и неразрывной связи между собой.

Оглянувшись на историю европейской культуры, мы можем увидеть в этой ситуации взаимного обособления внутреннего и внешнего измерений опыта последний этап длительного исторического развития. В традиционном обществе коммуникация, будучи частью религиозного ритуала, воплощала связь или, как говорили в Китае,

«чудесное совпадение» полярных величин человеческого существования: сокровенной глубины опыта и чистой явленности декора. Мы наблюдаем подобное сопряжение везде, где сталкиваемся со зрелой рефлексией на еще живую духовную традицию. Для Европы эта коллизия проявилась особенно ярко в барочной архитектуре с ее, по наблюдению Э. Вёльфлина, «контрастом между чрезмерной выразительностью фасада и безмятежным покоем интерьера». Тот же контраст характерен и для зрелого художественного стиля Московской Руси, приверженного символической инверсии внутреннего и внешнего, небесного и земного согласно известной формуле: последний на земле – первый на небесах. (Не оттого ли развитие церковной архитектуры на Руси закончилось именно на стиле барокко?) Достаточно сравнить веселый декор экстерьера и сумрачную тесноту интерьера самого известного памятника той эпохи – собора Василия Блаженного. Перед нами, конечно, переложение на язык образов темы искупительной жертвы и, более того, самой манифестации истины в духовном взоре, обращенном в глубины сердца: крестная смерть Христа есть свидетельство его небесной славы, самоумаление удостоверяет величие. Особенность Модернизма и одновременно его глубочайшая коллизия состоят в том, что он разрывает две части спасительной формулы ритуала, а затем подчиняет их единому логическому порядку. Результатом оказывается чисто механическое, произвольное наложение одного на другое.

В Китае мы находим более сбалансированное решение проблемы манифестации реальности. Так, в иконографической традиции даосизма различались два вида теофании. Для непосвященных существовали антропоморфные образы богов в облике чиновников и правителей разных рангов. Эти божества являли собой, в сущности, тень, облеск реальности, имея в этом качестве много общего с куклой, игрушкой-фетишем. А среди самих даосов имели хождение так называемые «подлинные образы» богов, которые обычно были представлены абстрактными геометрическими фигурами и притом, как правило, исполненными в манере каллиграфической скорописи, ибо в них запечатлевалось мгновенное явление «образа истины». Эти духовные матрицы хранились в строгом секрете, поскольку обладание ими, как считалось, давало власть над видимым миром.

Вернемся к проблеме телесных истоков опыта, культуры и социума. Нам предстоит кратко рассмотреть представления о телесном когито в китайской традиции, которая, надо сказать, отличалась ориентацией именно на соматическое начало в человеческой практике и дала плодотворные результаты в этой области. Недаром первый мудрец Китая Конфуций сказал, что высшее знание – это то, которое дается самой жизнью. Все китайские философы полагали, что в человеке от природы заложено полное знание о мире – надо лишь привести его сердце к полному покою, и это знание проявится в нем само собой. Сердце – телесный орган и средоточие именно телесной интуиции. Оно обеспечивает преемственность сознания и тела. Учителя боевых искусств говорили о возможности развить в себе благодаря психосоматическому совершенствованию «телесное знание» и ставили его выше «знания ума».

Конечно, нужно помнить о большом разнообразии идейных течений в этой традиции. Конфуцианские, даосские, тантристские и махаянистские авторы, традиции художественного творчества, школы боевых искусств по-разному

трактовали природу и значение телесного истока сознания. В последнее время появились и работы японских философов, предлагающих модернизированный и обобщающий взгляд на эту тему. К сожалению, здесь нет возможности уделить этой литературе внимание, которого она заслуживает.

Прежде всего отметим одно распространенное недоразумение. Европейцы склонны смешивать интерес к соматическому содержанию опыта с вниманием к физическому телу с его анатомией, физиологией, даже эстетикой (спорт вообще и культуризм в частности). Такое тело как раз меньше всего интересовало восточных учителей, а всепоглощающее внимание к нему считалось на Востоке едва ли не главным препятствием на пути к духовному совершенству. Сказываются и особенности грамматического строя европейских языков, из которых почти невозможно вытравить логику субъектно-предикатных конструкций, отчего даже мыслители, сознательно стремившиеся, как Мерло-Понти, преодолеть этот тип мышления, зачастую невольно изменяли собственным установкам. Да и феноменологическая философия, даже если она занимается телом, остается в конце концов интеллектуальным проектом. Основатель феноменологии Э. Гуссерль попытался исследовать темный исток опыта, загадку первозданной материальности *гиле*, но отказался от своего замысла, решив (ошибочно), что ему придется иметь дело с полной пассивностью сознания. Что же касается сокровенного субстрата опыта как «преемственности моментов ревербации», то для обозначения ее, как установил Гуссерль, у европейской мысли вообще «нет имен» и говорить о ней можно только метафорически, чего философия, вообще говоря, делать не должна.

Между тем восточные традиции обращены именно к внутреннему телу как «животворному присутствию». «тайнику жизни» и требуют как раз «забыть», «оставить» внешнее, физическое тело, а также отказаться от противопоставления активного субъекта и пассивного объекта, воздействия и реакции. Внутреннее тело имеет много странных для обыденного сознания особенностей. Оно как будто занимает определенное пространство, но это пространство не поддается количественному измерению, «отсутствует в себе» и проявляет себя в виде отдельных точек, которые все находятся на одинаковом, но неопределенном расстоянии друг от друга. Одним словом, оно имеет протяженность и даже бесконечно большую протяженность, но не имеет длины; в нем все столь же далеко, сколь и близко. Нетрудно представить, что это пространство, подобно сфере, утверждает взаимозаменяемость целого и точки; оно есть одновременно безграничная среда и несчислимо малое средоточие, все вмещает в себя и находится внутри всего.

Отсюда вытекает другая важнейшая характеристика такого тела: оно есть пространство (само)превращения и самопревосхождения. В нем все существует постольку, поскольку устраняется, оставляет себя, в нем все присутствует в той мере, в какой отсутствует. Как раз оно имеется в виду в классической формуле древнего даосизма: «в себе не имей, где находиться, и все вещи проявятся сами собой». Жизнь телесного сознания – игра видимого и невидимого: именно самосокрытие вселенского тела выявляет все конечные тела. Это пустотное, постоянно самоопустошающееся тело воплощает высшую цельность, которая остается неопределимой и значимо отсутствует в каждый момент времени и в каждой

точке пространства. Это тело настолько же самодостаточное, полное в себе, насколько и отсутствующее. Оно есть тогда, когда его нет, или, как гласит изречение учителей тайцзицюань, «рука – не рука, в каждом месте – рука». Способность к взаимной подстановке пустотной цельности духовно-соматического тела (далеко выходящего за рамки тела физического) и его отдельной точки, отсутствовать в присутствии и наоборот как раз и составляет секрет знаменитого китайского *гунфу*. Говоря конкретно, речь идет о способности мгновенно «оставить», «опустошить» себя в точке физического воздействия (сгущения, напряжения), но благодаря этому безупречному «уступлению» задействовать весь потенциал своего жизненного – сферического или спиралевидного по стереометрии – пространства.

Как и в классификации М. Анри, внутреннее тело в китайской мысли тоже превосходит себя *внутри* себя. Оно непосредственно воспринимается в качестве «тела жизненной энергии», напоминающего «органическое тело» у М. Анри, но это тело хранит в себе таинственную глубину «первозданной цельности», «изначального образа», в котором исчерпывают себя все мыслительные оппозиции. Его присутствие внушает образы «зияющего мрака», «свертывания», «скольжения в бездну», что отстоит не так уж далеко от описания гиле у Гуссерля.

Теперь не покажется удивительным, что природа последних глубин телесности имеет много общего с природой воображения, ведь эти глубины существуют для нас лишь как ускользающий фантом, а по справедливому замечанию Г. Башляра, «воображать – значит отсутствовать». Вспомним сказанное выше о родстве богов и кукол на Востоке: пустота тела есть деятельная среда и сила преобразования, пространство мечты, открываемое куклой. Но речь идет, конечно, о динамизме самого воображения, подспудном потоке телесного когито, несущем эфемерные, фантомные образы, не имеющие «идеи» (т.е. видимой формы), лишённые предметности. Этот поток очерчивает темный горизонт внутреннего опыта, его нельзя, строго говоря, видеть. Недаром в китайском даосизме медитативная практика называлась «помрачением сердца», «сокрытием сердца» (мин синь).

Вот примечательный пример: китайский обычай украшать интерьер дома полированными срезами мрамора, узор на которых отдаленно напоминает пейзаж. Эти мнимые «картины» из дорогого мрамора служили, помимо прочего, показателем высокого статуса семьи, но их привлекательность проистекала, несомненно, из того, что они предоставляли возможность «увидеть» во внутренней фактуре камня образ внешнего мира и так подтвердить присутствие первозданного хаоса и мира вещей. Эстетический эффект здесь достигается взаимообратимостью хаоса и образов, типов (а классический пейзаж составлен именно из типовых форм вещей) и прототипов. Такая игра присутствия и отсутствия открывает простор для творческого воображения и притом наилучшим образом соответствует природе телесного когито.

Итак, пространство внутреннего тела состоит из бесчисленного множества самодостаточных монад, сливающихся воедино в «одном превращении», чистом динамизме жизни, который в Китае называли «спонтанным вращением одного тела мира». Бытие – это мировая сфера, и ее вращение преобразует хаотическое разнообразие «органического тела» в пустотную целостность Великого Единства. В свете этого единства – невидимым для взгляда извне – все настолько же едино, насколько различно, в нем преемственно только несовместное. Оно разворачивается/

свертывается пульсацией типовых моментов бытия в соположенности типовых форм вещей, как можно видеть на примере китайской живописи или нормативных движений в комплексах упражнений боевых искусств. Классические китайские пейзажи, где каждая вещь имеет свою перспективу, но весь мир охвачен одним взглядом, идущим из недостижимой дали, любовь китайцев к миниатюрности, заставляющая всматриваться в мельчайшие детали предметов, но видеть их как бы внутри себя, или, наконец, интерес китайских скульпторов к пластике скрученного тела, предьявляющего игру его различных ракурсов, преемственность его видимых и невидимых сторон, воспроизводят опыт познания именно внутреннего тела и его жизненной силы, коренящейся в спонтанной самоаффекации, вселенском «возбуждении». Именно кинестезис живого тела, внутреннее, энергетизированное единство его совокупного движения, а не разрозненные данные органов чувств, решающим образом определяет не только нашу ориентацию в мире, но и характер нашего восприятия.

Сказанное относится, конечно, и к природе самого кинэстетического единства. Это единство утверждает совместность и взаимопроницаемость присутствия и отсутствия и разворачивается бесконечно усложняющейся серией фрактальных структур. Среда этой всеобщей изменчивости или даже, можно сказать, изоморфности события и обозначалась в китайской традиции термином пустота. Главная характеристика тела в восточной мысли – пустота, что, как известно, роднит его с куклой. Пустота не имеет ни формы, ни идеи, ни сущности, но делает возможными все метаморфозы мира. Свидетельство этой всепроницающей небытийности китайцы открывали, наблюдая за тем, как облака свободно и неторопливо проходят сквозь горы. Как сказал еще Лаол-цзы, «пустотное войдет в самое плотное». Такова польза телесной интуиции.

Жизнь внутреннего тела – это ничто иное, как превращение, бытийный круговорот, в котором ни одна перспектива, ни один образ не имеют преимуществ перед другими. В нем накладываются друг на друга вплоть до полной неразличимости видимые и невидимые миры, реальные и виртуальные качества опыта. В нем каждое мгновенное впечатление зияет бездной неисповедимого. В недавно опубликованных рукописях боевой гимнастики тайцзицюань сообщается, например: «В каждой фигуре силы надлежит созидать пустотную сферичность, каковая есть Беспредельное, она же связь всего. Поэтому главное в каждой фигуре силы – вращение по сфере, и его нельзя прерывать...». Но важно добавить, что тело в преемственности его внешней и внутренней сторон представляет собой на самом деле две сферы, вращающиеся в противоположных направлениях. Чтобы сделать движение по сфере влево, сначала нужно повернуться вправо и наоборот. Видимое вращение в одну сторону сопровождается или, точнее, предваряется невидимым вращением в противоположную сторону. Таким образом, сфера позволяет совмещать по видимости противоположные движения, в ней все одновременно проявляется и скрывается. Оттого же движения по сфере непредсказуемы и не могут быть контролируемыми мышлением, оперирующим линиями и плоскостями. Владение сферой – главный секрет китайского знатока стратегии. Понятно, что сферическая конфигурация не имеет формы и может быть только пунктирно намечена. Она осуществляется в мимолетности вечносущего мгновения.

Построение «хаотического всеединства» сферы – главная задача исполнения комплексов нормативных движений в боевых искусствах и необходимое условие для накопления и высвобождения наполняющей тело имманентной мощи жизни. Эта кумулятивная сила самого бытия проявляется благодаря «чудесному соответствию» разных планов существования: материального и духовного, видимого и невидимого. А его подлинной основой является реальность самоотсутствия, сокровенная глубина сферы.

Нет ничего естественнее радости игры – верной спутницы духовной свободы. Телесное когито, как сама «таковость» всего сущего, есть жизнь в ее изначальной, творческой свободе. Путь к нему требует только одного усилия: отказа от всех усилий, полного расслабления, преодоления привязанности к каким бы то ни было вещам или идеям. Речь идет о состоянии, которое предваряет или, лучше сказать, предвосхищает все сущее. Причастность к нему предполагает обладание необычайной чувствительностью и способностью предупреждать действия других. Вот где лежат корни знаменитых «китайских церемоний», т.е. способности к безусловно предупредительному поведению. И только такое поведение дает успех, т.е. способность успевать во всех делах.

Большая трудность в постижении этого пути к самораскрытию человеческой природы заключается в том, что он по многим признакам являет прямую противоположность здравому смыслу и общественным нормам, не опознается ни фольклором, ни идеологией элитарной культуры. Обращение к внутреннему истоку опыта означает, как уже говорилось, полный переворот в отношении к миру. Оно требует не видеть видимое и видеть невидимое, забыть всеми памятуемое и вспомнить всеми забытое. В одном из первых трактатов о духовно-соматическом совершенствовании. «Каноне очищения костного мозга», говорится, что практикующий должен быть подобен слепцу, идущему без посоха. В классических текстах боевой гимнастики тайцзицюань сказано, что высшие стадии мастерства нужно «постигать в безмолвии нащупыванием». Полный отказ от внешнего восприятия большинству покажется, наверное, нелепой и бесполезной затеей. Но речь идет о восстановлении разума и чувствительности внутреннего тела, не отягощенного ограниченностью индивидуального сознания – его гордыней, фантазиями, страхами. А тот, кто поборол зависимость от субъективного взгляда может надеяться стяжать панорамное, всеобъемлющее видение.

Западная традиция различает в телесном опыте два основных измерения: сенсорно-моторную систему, подвластную сознанию, и систему инстинктов, рефлексов и эмоций, относящихся к бессознательному. Между тем восточная традиция отводит центральное место в человеке действию особой жизненной энергии (ци), занимавшему промежуточное положение между сознательным и бессознательным началами в человеческой жизни. Тем самым она исключала принципиальный дуализм тела и сознания, на котором стоит вся философская и научная мысль европейского Модерна. Эта жизненная энергия, по китайским представлениям, циркулировала в теле по особым каналам и в соответствии с теорией взаимодействия пяти мировых стихий или, точнее, пяти фаз мирового круговорота, так что человеческое тело оказывалось точным образом макрокосма. Ци сама является силой и средой соматических превращений организма, ритмические

резонансы и вибрации составляют подлинным способ ее существования. Согласно традиционным формулам, *ци* в организме «бурливо разливается» сообразно природным ритмам. В соответствии с известным нам принципом двухслойности или внутренней глубины пространства со-бытийности *ци* имеет свой внутренний исток: так называемое «подлинное» или «прежде небесное» *ци*, которое и составляет жизненный потенциал человека. Соответственно, задача психосоматического совершенствования есть «питание», пополнение запаса «подлинного *ци*» в теле. Увидеть *ци* нельзя, но можно ощутить его действие, которое имеет явный, но лишь самый общий соматический эффект.

Решительно любая деятельность может служить поводом для «работы с *ци*», и китайские учителя мудрой жизни завещали сотни различных методов такой работы буквально на все случаи жизни. Все они подчинены одному общему принципу: духовному и физическому расслаблению, устраняющему зависимость сознания от наполняющих его образов. Существовал, например, метод медитации в ходьбе, который предписывал «в каждый момент и в каждом месте предаваться беззаботному скитаю духа в пространстве отсутствующего, и, отрекшись от знания и познания, забавляться духом в океане всеобщей небытийности». Для медитации стоя давалось такое наставление: «Сознание нигде не пребывает, спонтанно прозреваешь свою природу, тело совершенно покойно, в вездесущем самоотсутствии нет святости». В наставлениях для сидячей медитации акцент ставился на внутренней глубине самооставления: практикующему надлежало «упокоиться в покое», «расслабиться в расслаблении», «прекратить прекращать» и т.д.

С древности медитация в даосизме именовалась «глядением вовнутрь» (нэй гуань), что давало способность видеть «чистый свет» сердца (т.е. первозданной открытости бытия) и пейзаж внутреннего, энергетического тела, включая потоки энергии и игру цветов, связанную с функционированием отдельных органов. Многие современные мастера «работы с *ци*» утверждают, что могут даже видеть, как функционируют клетки. Хорошо известные ныне карты энергетических меридианов организма – это только условные схемы, далеко не передающие всей сложности строения энергетического тела. Последнее есть как бы ночное небо сознания, усеянное бесчисленными звездами, вспыхивающими и гаснущими даже прежде, чем в сознании запечатлется их внешний образ. В текстах тайцзицюань говорится, что «*ци* движется как в жемчужине о девяти извилинах, и нет ни одного мельчайшего места, куда бы оно не проникало». Образ жемужины да еще с «девятью (т.е. всем множеством, ибо девятка – предельное натуральное число) извилинами» весьма туманен, и толкуется по-разному. Но мы можем говорить о бесчисленном множестве круговоротов, как бы бурунов или спиралей энергии, вложенных друг в друга. Поэтому благодаря методическому самовысвобождению сознания или, что то же самое, повышению духовной чувствительности (ибо чем больше сознание освобождается от себя, тем глубже оно погружается в интуицию телесности) мастер «внутреннего созерцания» может обрести способность молниеносно переносить действие *ци* из одной точки континуума живой единотелесности мира в другую. Само тело оказывается как бы пустым и уподобляется светоносной, прозрачной жемчужине. Этот образ не так далек от принципов стратегии, как кажется на первый взгляд. Достаточно вспомнить упоминание о Чаншаньской змее из военного канона

«Сунь-цзы», служащей образцом идеальной стратегии: если ее ударить по хвосту, она бьет головой; если ее ударить по голове, она бьет хвостом; а если ударить ее посередине, она бьет одновременно головой и хвостом. В точке атаки противника эта чудесная змея, заметим, как бы отсутствует, избегает конфронтации, уступает себя. Образ Чаншаньской змеи примечателен, помимо прочего, и тем, что дает наглядное представление о «протяженности без длины», характеризующей внутренний образ тела.

Таким образом, вопрос о том, что именно видят китайские мастера «глядения вовнутрь», не лишен особой деликатности. Строго говоря, это не могут быть какие-либо предметные образы, поскольку речь идет о состоянии, предшествующем разделению субъекта и объекта, духа и материи, и о явлениях, в сущности, фантомных, слишком эфемерных, чтобы оставить след в памяти. Недаром запечатлевший их, т.е. схвативший вселенную в момент ее рождения, становился господином мира. Традиция говорила о «вещи хаотической и в себе завершенной», «густой чаше» образов, т.е. переживании чрезвычайно тонких различий, разрывов опыта, за которыми угадывалась еще более сокровенная, вечноотсутствующая преэссенциальность. Это мир бытийной пыли и зыби *гиле*, мир мельчайших колебаний и глухих шорохов, незаметного порядка, «неслышного веления» (Дао-Дэ цзин) самой жизни, отчасти напоминающий мир *petits perceptions* Лейбница. Если эта аналогия верна, то можно последовать описанному Ж.Делёзом процессу возникновения предметных образов из хаоса микровпечатлений: они являются результатом отбора тех микроаффектов, которые вступают в дифференцированные отношения между собой и порождают новое качество, доступное сознанию. Таким образом, они не имеют прототипов в природном мире. Прыжок от эфемерных микровпечатлений к макрообразам, санкционированным отдельными школами духовной практики (ибо такая санкция возможна лишь в рамках школы с ее непререкаемым авторитетом учителя), является самым большим секретом традиции. Для дидактических целей, действительно, создавались «карты внутреннего тела», в которых отдельные элементы топографии внутреннего опыта изображались в общепонятной натуралистической манере. Мы можем видеть на них крестьянина, пашущего на буйволе, женщину, ткущую пряжу, водоподъемное колесо, пагоду, святого монаха и т.п. Но эти образы набросаны схематично и не оставляют сомнения в том, что являются только учебными иллюстрациями, подобными выставленным на всеобщее обозрение статуям-куклам божеств. Ибо «подлинный образ» – всецело внутренний и имеет характер фантома: он недоступен объективации и присутствует ровно настолько, насколько отсутствует. Один из даосских авторов точно определил фантомную природу образов, постигаемых во «внутреннем взоре», когда сказал, что они «как будто подлинны и как будто иллюзорны».

Сказанное относится, напомним, только к дидактическому арсеналу традиции – тем формулам вроде «дракона, выходящего из пещеры», «стрекозы, касающейся воды», и т.п., в которых тематизируются качества жизненной силы, подлежащие культивированию и освоению. Эти образы, как видим, выражали идею неисчерпаемой сложности, сотканной из конкретных обстоятельств. Мы знаем уже, что единой нитью, скрепляющей бесчисленные и всегда уникальные моменты проявления жизненной силы или, что то же самое, телесного когито в нас, был

принцип (само)превращения. Бесплотное тело ци – это сила соматического преобразования, самопревосхождения. Живое и чувствующее сознание не удовлетворяется логической ясностью, ему свойственно стремиться к все большему углублению в себя, все более четкому осознанию своей отсутствующей правды. Этого, как уже говорилось, нельзя добиться субъективным усилием воли. Рост внимания очень скоро приводит к его рассеиванию, но расфокусированное внимание допускает и более высокий уровень сознания. Другими словами, прояснение внутреннего горизонта опыта достигается как раз благодаря распусканию «хватки сознания», акту расслабления, само-оставления, в известном смысле -- помрачения. Усилию на самом деле самому естественному и неопровержимому. Всякая идея и действие конечны и могут быть отрицаемы, но не-идея и не-действие бесконечны и неопровержимы.

Итак, телесное сознание само себя проясняет и развивает. Оно не нуждается в каких-либо основаниях, средствах и даже целях и требует только одного: быть предоставленным самому себе. Оно способно к самопрояснению и утончению именно потому, что является не сущностью, не субстанцией, а соотношением, соответствием разнородных величин, вездесущей между-бытностью, срединностью (одновременно средой и средоточием), неисчерпаемым покоем паузы, разделяющей и связывающей все моменты мировой со-бытийности. В едином, говорит даосский автор Хуан Юаньцзе, «пребывают все соответствия. Пустота моего сердца – это изначально данная мне Небом природа». Истинное мастерство, согласно классической сентенции учителей тайцзицюань, означает умение «соответствовать другим в таковости».

Итак, странная для западной мысли особенность телесного сознания состоит в том, что оно не имеет предметного содержания, лишено интенциональности или, если угодно, обладает нулевой интенциональностью. Оно не содержательно, а всецело операционально, действенно, но при этом разрывает поток мыслей и создаваемые им логические связи. Сознать воистину – значит стоять прежде всего и между всем, быть Одиноким. Только такое сознание может обеспечить и полную безопасность, и настоящий успех. В английском языке для сознания такого рода есть подходящее слово: *awareness*. Русский язык не различает два этих очень разных типа сознания, так что приходится условно воспользоваться словом *сознательность*.

Как отсутствующая длительность и соотношение, соответствие разных планов бытия, внутренняя сознательность пребывает прежде и выше любого состояния или данности. Отсюда ее значение как условия или, лучше сказать, предела всякой коммуникации, о чем еще будет сказано ниже. В старой литературе к этой среде и силе всеобщей проницаемости прилагаются эпитеты «пустотная» (сюй), «небытийная» или «отсутствующая» (у), «темная» (сюань, мин) или «одухотворенная» (лин). Последний эпитет встречается в различных сочетаниях: «одухотворенная природа» (лин син), «пустотно-одухотворенная» (сюй лин) сила, «одухотворенный импульс» (лин цзи) жизни, «одухотворенный аффект» (лин гань, в современном китайском языке это словосочетание обозначает творческое вдохновение) и т.д. Это понятие входит в словосочетания, которые в современном китайском языке соответствуют слову «душа» (линхунь, синьлин). По сути же, оно обозначает предел духовной чувствительности, чистое соответствие, из которого выходят все вещи. Поэтому речь идет также о творческой силе духа. Интересно, что

современные японские авторы избегают слова «духовный», возможно, не желая давать повода для заблуждений и недоразумений. Я.Юаса говорит о «метапсихической реальности», С. Нагато употребляет термины «соматический акт» и «соматическое поле». Последнее выражение заставляет вспомнить сказанное выше о среде свободной циркуляции жизненной силы как прозрачной жемчужине (или ожерелье жемчужин) – движении, непрерывно превосходящим себя (и тем самым открывающим для себя чистое пространство соответствий), но следующим кривой, свивающейся в спираль траектории, всегда обращенной вовнутрь, к своему истоку и потому ежемгновенно скрывающейся, теряемой в мире. В мгновении просветления или, если угодно, преображающем акте сознательности все сходится безупречным образом за пределами мира вещей, всякой предметности, поэтому оно несказанно раздвигает горизонты видения, дарит поистине вселенскую чувствительность, так прекрасно описанную в стихотворении Пушкина «Пророк». Китайские учителя из века в век пишут о том, что в пространстве сердца «величиной в дюйм» они уносятся духом за пределы земного мира. Это мгновение не имеет признаков и не оставляет следов, подобно «вспышке молнии» или «полету птицы в воздухе». Оно есть актуальная всевременность, отсутствующая вечнопреемственность, неопределимое «действие адекватное Эону» (Ж.Делёз). «Внезапное явление сознающего сердца, – пишет поздний даосский автор, – заранее нельзя помыслить, а следом нельзя запомнить. Оно совершенно чисто и являет собой изначальный образ единой энергии творящего начала». Но если промельк прозрения не имеет длительности и не может запечатлеться в сознании, то и внешние образы мира не существуют для него, рассеиваются в потоке превращений. Можно сказать, что прозревший все видит, но ничего не замечает. Здесь, кстати, лежат корни отмеченного Р.Бартом в японцах отсутствия нарциссизма, вообще интереса к внешнему восприятию: события растекаются по глади японской жизни, подобно кругам на воде от брошенного в нее камня, и бесследно исчезают, никем не замеченные. (Суждение, возможно, чрезмерно полемичное, но поучительное.) В отличие от самовыражающегося Бога христианства «человек Дао» пред-оставляет миру быть, высвобождает все образы мира и поэтому одновременно тождествен и нетождествен видимому миру в акте соматического преображения, которое имеет вертикальную ось возрастания качества. Это абсолютное событие связывает земной и небесный планы бытия, индивидуальное самосознание с нашим «изначальным предком» или «изначальным обликом» или, если угодно, высшим «сознанием Будды».

Движущей силой самопрояснения внутренней сознательности выступает так называемая «воля» (и) – еще один малопонятный на Западе восточный термин. Обычно эта воля определяется как «движение сердца», но, как все понятия соматической психологии Востока, не несет в себе ничего субъективного. Особенно опасная ошибка – смешивать ее с вниманием. Упомянутая воля относится к всеобщей сотнесенности, событийности в мировом кристалле бытия, внутренней интенциональности самой жизни, приведенной к полному покою и потому хранящей в себе безмолвное сознание всех моментов пустотной цельности мира. Недаром она часто так и именуется: «жизненная воля» (шэн и) и соотносится именно с присутствием тела как целого. Ее действие предполагает полное душевное расслабление, которое неожиданно открывает способность к внутренней

сосредоточенности сознания. Предвосхищая все сущее, эта древняя, как сама жизнь, воля (недаром ее нередко называли «древней волей»), воплощает интенциональность творческого акта, уже содержит в себе образ грядущего действия. Так каллиграф, собравшись писать, уже «знает», предчувствует, каким будет написанный им иероглиф. Современный мастер близкой к даосизму школы боевых искусств подчеркивает, что воля действует в нас только в моменты безупречного духовного расслабления или, как точно позволяет сказать здесь русский язык, нашей полной пред-оставленности себе:

«Если сознание чем-то поглощено, оно не может иметь волю. Только когда ваш ум свободен, вы можете обрести ее. Воля погребена под суетой, беспокойством о результатах и правилами. Чем больше вы думаете и рассуждаете, тем дальше от нее вы будете. Ошибочно думать, что волю можно наработать благодаря упорным тренировкам. Но когда вы в хорошем настроении, ничего не хотите и не требуете, когда вы покойны и уверены, воля сама незаметно придет к вам».

Именно эта внутренняя, неделимая, подлинно онтологическая интенциональность телесного когито движет, согласно поучениям ктайских учителей, внутренним телом (ти), а через него – жизненной энергией ци и в конечном счете делает возможным применение одухотворенной внутренней силы тела (цзинь). Ее действие уподобляется удару молнии или действию электрического тока, противопоставляемое физическому усилию (ли), притом что сама воля значимо отсутствует в мире вещей: «до действия воли не видно воли, после действия воли не видно воли». Казалось бы, абсурдное, но совершенно закономерное утверждение там, где еще нет самого разделения между духом и материей, где еще нечего и некому воспринимать.

В школах боевых искусств воля нередко соотносится с «одухотворенностью» (лин) тела и ее различными проявлениями: «одухотворенным возбуждением», «одухотворенным движением», «одухотворенным импульсом» и т.п. Одухотворенностью в данном случае именуется способность телесной сознательности с непревзойденной скоростью переносить точку действия внутренней силы в соматическом пространстве (которое, разумеется, может выходить далеко за рамки физического тела). В то же время она занимает верхнее положение в многоуровневой иерархии телесной сознательности, изложенной в такой формуле: «Сердце движет волей, воля ведет внутреннее тело, внутреннее тело ведет ци, а ци определяет движения внешнего тела».

Мы встречаем на редкость откровенное и подробное описание природы этой воли в надписи на картине художника Шэнь Чжоу, написанной как раз на тему «ночного бдения» (1492 г.). Шэнь Чжоу рассказывает в ней, что однажды тихой осенней ночью проснулся и больше не мог уснуть. Тогда он зажег лучину, немного почитал, а потом занялся медитацией или, как говорили в его времена, «покойным сидением». В ночной тишине до его слуха доносились звуки мира – шорох ветра в зарослях бамбука, лай собак, стук колотушек сторожей в соседней деревне и откуда-то издали – глухой удар колокола. Медитация вернула сознание художника к его внутренней самоочевидности. Не без удивления он обнаружил, что эти звуки, приходящие извне, не смущали, не обременяли его дух, а «становились частью его самого». Внутреннее бдение позволило ему, как герою пушкинского «Пророка»,

познать мир в его бесконечном разнообразии. «Истинный слух таится в многоголосице мира, а истинное зрение – в изощренности узоров», – замечает Шэнь Чжоу. Постепенно все внешнее перестает занимать живописца-подвижника, и его духовный взор, просветленный ясностью духовного бодрствования, открывает континуум «утонченно-смутных» микровпечатлений, где, как говорили в Китае, «нет места даже для кончика волоска». Неудержимый порыв «жизненного импульса» увлекает художника в за-предельность Эона, где знание становится узнаванием истока всего сущего. Эта исповедь Зрящего во тьме, Бодрствующего во сне заканчивается словами:

«Когда смолкают звуки, меркнут образы, и воля воспаряет привольно, что такое эта воля? Она во мне или вне меня? В вещах ли она или вещи от нее рождаются? Здесь должно быть различие, и оно внятно мне. Сколь же велика сила духа, обретаемая в часы ночного бдения при горящей лучине! Так приходит ко мне покой души и понимание природы вещей».

Обратим внимание: не «я достигаю покоя», а «покой приходит». Не кто-то открывает мир, а мир сам открывается. Правда жизни там, где я не ограничиваю себя в своей субъектности, где я и мир – *как* одно, ибо в этом мире свободного про-ис-течения жизни все есть во всем, но ничто ничему не тождественно. Воля Одинокого сердца (Шэнь Чжоу на конфуцианский лад всюду употребляет термин чжи) все вмещает и сама всему (себе) откликается. Она обретает себя вне себя и сама к себе восходит, подобно тому как спиралевидная композиция картины Шэнь Чжоу увлекает наш взор от фигуры художника и стоящего рядом столика с курительницей и книгами к тающим в недостижимых высотах горным вершинам.

Опознав вселенскую силу бдящей телесности, Шэнь Чжоу закономерно задается вопросом о ее природе. Является ли эта сила, говоря языком западной феноменологии, гетеро-аффективной или авто-аффективной? И, подобно М. Анри, приходит к выводу об их принадлежности единому истоку. Истоку невидимому для всякого предметного взора и потому обозначаемого Шэнь Чжоу в форме вопроса. Природа этой несотворенной жизненной воли есть чистое отношение, абсолютное саморазличие, ничему не равное, одновременно всеобщее и всепроницающее, никому не принадлежащее и каждому родное. Наше подлинное бытие есть связь, «чудесное совпадение» внутреннего и внешнего в родовом существовании, своего и чужого в родном мире, само-аффект вселенской единотелесности. Эта связь опознается по ту сторону всякого знания в неведомых глубинах инобытия, изначальной восприимчивости. Постигший ее, по слову Лао-цзы, обладает способностью «быть утонченным в мельчайшем и общительным в сокровенном» (Дао-Дэ цзин, гл.15). Она не в нас и не вне нас и не имеет опоры ни в том, ни в другом. Вечно отсутствуя, эта безусловная или, как говорили в Китае, «одиокая» воля одна остается вовеки. Вот почему ее действие есть бдение в ночи, мгновение пробуждения, скользящее пунктиром среди нескончаемых снов мира, но также и любовь, учащая *нежному* отношению к бытию. В чем же еще мог надеяться увековечить себя китайский художник? Он знал, что, даже когда все в мире пройдет, в нем останется воля любви и притом, если вспомнить о значении живописи как «живого письма», воля *писать жизнь*. Ибо жить чистым (само)различием – значит пред-оставлять жизни свободу жить.

Духовное бдение само проясняет и усиливает себя посредством раскрытия все более тонких различий в опыте. Так оно открывает реальность, которая являет собой нечто радикально иное по отношению к любому самообразу, ежесекундно обновляющееся – неисчислимый сонм символических миров вне и прежде различия между действительным и виртуальным бытием. Эти миры появляются и исчезают прежде, чем обретут видимую форму:

Пускай в ночной тишине встают и заходят оне

Безмолвно, как звезды в ночи...

А вот и награда усилия *бдящей нежности*: ставя прежде всех вещей, научая упреждать все явления, оно дарует полную безопасность и, следовательно, незыблемый покой. Более того, оно делает бдящего невидимым господином мира, который своим актом само-оставления выявляет все сущее в нем. И притом мастер духовного бдения способен внушать окружающим подлинно священный ужас, ведь он воплощает в себе безмерную мощь хаоса, рассеивания самого бытия.

Итак, жизненная, она же творческая, воля – ибо творчество и есть раскрытие жизни в ее первозданной полноте и силе – всегда есть нечто большее, чем данное и действительное. Она включает в себе виртуальное измерение, перспективу превращений всех вещей. Вот почему образы на китайских пейзажах, будучи четко и уверенно выписанными, имеют как бы фантомную природу, увиденны, повторим еще раз, взглядом того, кто прозрел в ночи мироздания бездну «чудес и таинств». Они реальнее реального мира. Они присутствуют в просветленном сознании, но, строго говоря, никем не сознаются.

В даосской литературе понятие воли разработано с большой подробностью и наделяется рядом технических значений. В противоположность принятой на Западе трактовке воли как атрибута однородного субъекта эта воля – реальность самодифференцирующаяся, никогда себе не равная. Она соотносится с точечностью и, следовательно, множественностью телесного когито (существовало выражение «воля всего тела»), а кроме того в даосизме проводилось различие между «посленебесной волей», обладающей предметным содержанием, и лишенной такового «прежде небесной» или «подлинной» воли, в которой «нет воления». Приобщение к анонимной «воле без воли» вводит в темные глубины соматического опыта. Но постигший действие «прежде небесной воли» в глубине своей самости умеет согласовать его с «посленебесной волей» и достичь безупречной проницаемости видимого и невидимого миров наподобие «переливчатого эхо в ущелье». Чтобы обрести «подлинную волю» в себе, говорит даос Хуан Юаньцзе, «нужно досконально и до самого дна вычистить сердце, тогда достигнешь проницаемости в следовании аффекту и, соприкоснувшись с чем-то, тотчас придешь в движение... Но во всем руководствуйтесь действительным положением, не полагайтесь на мои слова».

Закончим этот очерк характеристиками телесной сознательности в традиции китайских боевых искусств, все еще очень мало известной за пределами Китая. Их ценность для нас заключается в том, что телесное сознание в боевых искусствах рассматривалось в перспективе коммуникации и стратегии, совместности – изначально именно телесной – отдельных жизней. Мы встречаем в них иерархию состояний просветленности сознания, которая соответствует трем уровням

человеческого существования: физическому, психическому и духовному. Соответственно различались поединки с применением физических приемов и ударов, схватка на уровне жизненной энергии ци, в которой побеждают, внушая противнику панический страх, подавляя его волю к сопротивлению, и, наконец, поединок посредством духовного воздействия, которое вообще не оставляет следа в сознании. Способность внушать страх действием ци разумнее всего объяснить взрывчатой, изменчивой природой ци, которая обнажает в знакомых образах нечто неведомое и чужое, что и вызывает чувство ужаса. С этим свойством человека Дао, овладевшего взрывчатой мощью жизни, мы уже сталкивались в рассказе о визитах некоего колдуна к даосскому учителю Ху-цзы. О той же способности сообщает и классическая даосская характеристика мудрого:

«Сидя, как труп, он являет драконий образ (т.е. апофеоз жизненности).

Храня безмолвие, он издает громоподобной глас».

В классических текстах боевой гимнастики тайцзицюань низший уровень обучения соответствует усвоению нормативных движений. Это стадия ученичества и технического мастерства. Далее следует качественный скачок: практикующий обретает «силу понимания» (дун цзинь), т.е. открывает в себе силу соматической сознательности. Природа этой способности описывается в следующих словах:

«Понимание внутренней силы в человеке пребывает в пределе зрения и слуха, способности изменяться с каждой встречей, постигать в себе чудесное действие кривизны в движении, достигать просветленности без усилия, иметь чувствительное знание внутреннего и внешнего движений. Тот, кто достиг такой способности, будет всегда действовать безупречно, и ему не нужно будет думать о том, что ему делать».

Пассаж проникнут замечательной двусмысленностью: наибольшая ясность восприятия достигается здесь, как и в исповеди Шэнь Чжоу, в самом пределе зрения и слуха. Мы воспринимаем больше всего и с наибольшей ясностью, когда предоставляем органы восприятия самим себе, просто даем себе слышать и видеть. Но в этом пространстве просветленного восприятия, как легко понять, сходятся, собираются, поддерживая и усиливая друг друга, знание, ощущение и даже действие. Точка такого контакта и есть, если воспользоваться выражением С. Нагато, «соматическое поле» и одновременно импульс внутренней трансформации последнего. В ней я и мир творимся совместно. Надо думать, не случайно древние китайцы называли органы восприятия «небесными чиновниками»: чуткое на-следование «импульсу превращений» выявляет в бездне Хаоса, в живом настоящем как моменте Пришествия мира все образы, но лишь в статусе летучих теней внутреннего света. Разумеется, вновь открываемые соответствия превосходят эмпирический опыт, и принцип «следования» на этом уровне имеет отношение не к физической реакции, а к спонтанному круговороту изначального жизненного аффекта, к внутреннему истоку всего происходящего. Эта чувствительность как раз и дает способность предупреждать внешние действия, всегда *успевать*. Современные технологии позволяют даже наглядно демонстрировать эффект непосредственного контакта с имманентной реальностью жизни. Достаточно вспомнить блокбастер «Матрица», герой которого, мастер боевых искусств по имени Нео (новый человек!), побеждает закабалившую сознание людей компьютерную систему благодаря способности входить в прямое общение с реальностью, тогда как компьютеры могут

познавать мир лишь опосредованно, путем логических операций.

В терминах феноменологии тела М. Анри можно сказать, что органическое тело преобразуется здесь в трансцендентное тело абсолютного субъекта – «первопредка», «изначальный облик» в каждом из нас: ровный и чистый свет изначального зияния бытия. Таково, согласно традиции (в том числе тайцзицюань) высшее духовное совершенство, обозначаемое понятием «духовная просветленность». Это уровень молниеносного «переноса», взаимного отражения всех вещей – мгновенного, безукоризненно точного и полного, так называемого «соответствия в подобии» (сян ин). В нем посредством хаотической зыби первичных микрощеделений и возникает мир типовых форм, которыми удостоверяется и хранится жизнь вечная.

Пустотное единство описанного здесь сферического, структурированного по образу спирали пространства не имеет отвлеченного принципа, в нем собираются все единичности, высвобождается конкретность всякого места, каждый факт возвращается к своей фактичности. В ней есть, таким образом, добавочное измерение, превосходящее пространство и время. Вот почему соматическое прозрение пред-оставляет всему быть, высвобождает всему пространство жизненного роста. Просветленный дух способен, как нам уже известно из даосских книг, изменяться при «каждой встрече» в промежутке времени, который короче самой короткой длительности. Речь идет о свободе от материального мира, но не об уходе из него и тем более его отрицании. Не будучи ни реакцией, ни даже тактическим маневром, такое превращение знаменует на самом деле введение вещи в горизонт открытости соматического сознания подобного распахнутости пустого, сиятельного и бескрайнего купола небес. Именно так Лао-цзы советовал «смирять» тех, кто обладает «избытком желаний». Встреча людей плодотворна, когда она способствует их взаимному самовосполнению, вводит их в перспективу всеединства и беспредельной жизненной мощи.

Есть в этой способности и практическая польза. Поскольку соматическая просветленность предшествует всем вещам, она позволяет упреждать любое действие противника (любопытный поворот излюбленной китайской темы *предупредительного* поведения). Мастер тайцзицюань *не видит* противника. Он лишь «следует силе обстоятельств», которую приучается распознавать, вращивая в себе духовную чувствительность телесного сознания. Избегая конфронтации в каждой точке контакта, он преобразует физическую силу в мощь вращающейся сферы, намного превосходящую пространство материального тела. В пространстве этой сферы движение энергии и выброс силы не могут быть произвольными, но регулируются бытийной «волей» в соответствии с мировым ритмом течения энергии.

Некоторые исторические следствия описанного мироозернения или, точнее, усердного изучения его предписаний хорошо уловил Г. Кайзерлинг в характеристике, данной им японцам. Типичный японец, записал он. «не творец и не подражатель. По своему существу он ловкач, из всего умеющий извлекать выгоду... Он ничего не копирует, а изменяет собственную установку, у него есть способность с невероятной легкостью воображать себе любые явления, так что он понимает внутренним чувством их особенности (но не существо!) и, установив с ними органическое отношение, использует, насколько возможно. Так в древности японцы использовали формы китайской культуры. Наверное, они не понимали ее существа, но ни о каком

обезьянничанье речи быть не может...».

Высшему уровню мастерства в тайцзицюань дается довольно конвенциональное определение: «духовная просветленность» (шэнь мин). Технически речь идет о мгновенной реализации всего потенциала контакта без внешнего движения и даже на расстоянии, т.е. о полном преодолении условностей физического мира. Просветленность дарует понимание, потому что предполагает внутреннюю отстраненность от всего воспринимаемого и переживаемого. Но эта дистанция принадлежит внутреннему телу и потому имеет и чувственное, и практическое измерения. Вот почему именно соматическое сознание порождает навыки и целые традиции духовной практики, лежит в основе образования, но в то же время обладает способностью прерывать автоматизм привычки или, как выразился один китайский художник, «взмахом кисти стирать все накопленное предыдущими поколениями». Соматическое сознание – подлинное условие человеческого творчества.

Ключ к последовательному прояснению телесной сознательности в тайцзицюань – решимость превзойти, т.е. «оставить» все наличное и данное, постоянная открытость самой открытости бытия. Основные этапы этого пути названы в устном наставлении:

«Если применять физическую силу, будешь косным.

Если держать внимание на дыхании, то будет застой (в течении энергии).

Если полагаться на волю, будешь одухотворен».

Если не будет воли, будет чудесное действие».

Под «чудесным действием» (мяо) в данном случае понимается «духовный», не имеющий видимого образа тип поединка и безупречное соответствие внутренней и внешней сторон существования в зеркальности бытия, где все само делается и само сказывается. Поэтому мастер жизненного бдения в любой ситуации удерживает превосходство, не навлекая противодействия и тем более неприязни других.

Высшая просветленность соматического сознания лишь позволяет с необычайной ясностью увидеть то, что изначально пред-оставлено человеку мощью «жизненной воли», т.е. открыть *родной* мир. Так на картинах китайских живописцев «чань-буддийской школы» из вихря всесокрушающей, все и вся рассеивающей жизненной воли внезапно проступают знакомые, даже стереотипные детали: дерево, домик, дорога и одинокий путник – мир типовых форм, навечно впечатанных в жизнь силой просветленного сердца. Парадокс в том, что дать жизнь миру может лишь тот, кто научился его не видеть (в положительном смысле: невидеть). Еще Лао-цзы изрек скандальную (но поэтому, наверное, оставшуюся незамеченной) истину о том, что при всей неизбежности разделения людей на добрых и недобрых не ценить первых и не презирать вторых – это «главный секрет» мудрости. Или, как гласит китайская поговорка, «учитель и ученик подобны двум прохожим, которые случайно сторговались на дороге и, разошлись, забыв друг о друге».

Корпорация, корпоративность, корпоральность

Французский философ Жан-Люк Нанси в конце предисловия к своей книге «Бездействующее сообщество» пишет:

«Конечно, мы нуждаемся в жестах обоснования и переворота. Но их основание

лежит в другом – в непрекращающемся моменте настоящего, в котором существование-в-совместности сопротивляется любой трансценденции, стремящейся поглотить его. Такой момент – когда это «в-совместности» взрывается, сопротивляется и разрывает связи нужды и силы – устраняет коллективные и общие гипостазисы; этот воинственный и тревожный момент сопротивляется убийственному насилию и бурям фантазий и идентификаций... Если мы не будем его замечать, политическое вскоре покинет нас окончательно, если этого уже не произошло. Бытие-в-совместности никогда не перестанет сопротивляться, но его сопротивление будет принадлежать совсем другому миру. Наш мир, насколько можно говорить о политике, станет пустыней, и мы сгинем без надгробия – другими словами, без сообщества, лишённые нашего конечного существования».

Мрачное и типично современное пророчество. В наши дни, казалось бы, окончательного триумфа универсальных истин идеологии и науки защита человеческого в человеке есть прежде всего защита конечности его существования. Защищать же конечное в человеке можно только с позиции уникальности настоящего. Лучший памятник человеку – его свидетельство о пребывании здесь и сейчас. Как ни странно, люди дороги друг другу за то, что они конечны, смертны, неповторимы. Но они велики тем, что способны засвидетельствовать своей конечностью бесконечное.

Всякая корпорация жива как раз уникальностью каждого ее члена. Множество недоразумений, связанных с определением и деятельностью корпораций, проистекают из того, что мы привыкли считать корпорацию только формальной организацией, «юридическим лицом», коллективом безликих индивидов. Но ни государство как таковое, ни даже идея общественного договора сами по себе не создают жизнеспособного общества. Для этого требуется осознание каждым его членом своей особой значимости и причастности к некоему общему делу (причем, как очень скоро выясняется, лучше всего – неисповедимому). Корпоративность в корпорации – это не состояние, тем более не статус, а процесс, удостоверяющий присутствие бесконечного в конечном и потому налагающий нравственные обязательства.

Очевидно, что корпорация не может быть формализована, что она держится необъективируемым, всецело внутренним опытом «единотелесности» ее членов. Мудрый правитель у Лао-цзы «не имеет определенных устремлений», он живет «душой народа». Напротив, попытки учредить «народ» сверху, начиная с «народности» Николая Первого и кончая гитлеровским Volk были в лучшем случае бесплодны, в худшем заканчивались катастрофой. И наоборот: созданию жизнеспособной национальной общности всегда сопутствует освободительное восстание или война. А все потому, что корпорация в формально-юридическом смысле всегда репрессивна, не удовлетворяет потребности человека в свободе и творческом сотрудничестве с себе подобными. Об этом не понаслышке знают люди старшего поколения, выросшие при диктатуре КПСС.

Царство Божие силою берется. Корпорации и возникают потому, что простое заключение «общественного договора» еще не требует от индивида усилий нравственного совершенствования, не делает его подлинно сознательным и ответственным гражданином, а потому не создает ни общества, ни тем более общественности. Корпорации призваны удовлетворить потребность людей в

«сердечном общении» и взаимном уважении. Они предъявляют человеку этическое задание. В европейской истории самой известной попыткой решения проблемы корпоративизации общества стала идея типизации опыта, возведения отдельных личностей и человеческих общностей в определенный социокультурный тип. В книге «Рабочий» (1931 г.) протофашистского в то время писателя Эрнста Юнгера в манере, как будто пародирующей тезис М. Вебера о важности «мирского аскетизма» в процессе модернизации, предложен план перековки целого народа (предположительно немецкого) или даже расы в общечеловеческий тип, который воплотит всеобщую, но определенную и даже унифицированную во всех своих проявлениях форму жизни (Юнгер называет такую целостность гешталтом). Возведение отдельной личности в тип требует аскетической бедности и даже готовности к самопожертвованию. Вставшие на этот путь составят нечто вроде элитарного ордена подвижников-героев (вот и Сталин уподоблял партию большевиков «ордену меченосцев»). Юнгер мечтает о времени, когда «мощный и дорогостоящий арсенал цивилизации будет обслуживаться и контролироваться персоналом, живущим в монашеской или солдатской бедности. Такое зрелище радует глаз мужчины и повторяется всякий раз, когда для достижения великих целей предстоит приложить немалые усилия. Явления, подобные немецкому рыцарскому ордену, прусской армии, Societas Jesu (орден иезуитов. – В.М.), являются образцами... Это отношение не только возможно, но даже вполне естественно посреди мастерового ландшафта, в котором гештальт рабочего мобилизует мир».

Несколько лет спустя М.Хайдеггер, касаясь той же темы, назвал движущую пружину этой перековки «человеческого материала» в определенность типа, составляющей самое существо истории Модерна: нигилистическая воля к власти, имеющая целью полное овладение собой и установление абсолютного господства над миром и себе подобными ценой... «опустошения Земли». В ряду предвестников этой тотальной самотипизации человечества, ведущей к сверхчеловеку Ницше, Хайдеггер называет все те же «прусскую солдатчину и Орден Иезуитов». Среди философов зачинателями этой тенденции, по Хайдеггеру, были Декарт и Кант, но исторически она наследует заданию христианской церкви.

Тема волевой самотипизации осталась чисто модернистской утопией и притом имевшей катастрофические последствия в истории. Ее порок очевиден: острое и неразрешимое внутреннее противоречие, присущее стремлению силой субъективной воли превозмочь эмпирическую субъектность. В последнем акте этой исторической драмы или, если угодно, трагикомедии модернистского эго мы увидим, как самовластный субъект ожесточенно, но заведомо безуспешно пытается «стереть в лагерную пыль», превратить в чистый объект самого себя. В любом случае тип «рабочего» предполагает разделение общества на элитарно-аскетический «орден» энтузиастов самосовершенствования и массу простонародья неспособную к самоконтролю, ленивую и корыстную, одним словом, ведущую животное существование. Модерн исповедует совершенно извращенный, предвзятый взгляд на телесную жизнь, который есть, впрочем, лишь логическое следствие, обратная сторона сведения сознания к тавтологии чистой субъектности. Нет никакой возможности достичь полноты личного бытия посредством этой, как выражается Хайдеггер, «самосвязывающей» (Selbst-Bindung) мысли, которая заставляет отречься от глубины жизненного опыта ради плоско-формальной и прямо самоубийственной

самотождественности.

Между тем идеология авангардной партии с ее разделением общества на сознательных вождей и несознательные массы есть лишь проекция на общество внутренней коллизии модернистской личности, которая расколота на самовластный, рациональный субъект и иррациональную телесную жизнь. Это неразрешимое противоречие со всей наглядностью воплотилось в истории модернистского «ордена меченосцев» вечно занятого поисками врагов, предателей, шкурников, и прочих «несознательных элементов», для которых нужны «исправительно-трудовые лагеря», в конечном счете – лагеря смерти. Более того, внутренняя организация такого «ордена» вследствие его авторитарной природы неминуемо принимает вид полного господства его руководителей над рядовыми членами, что сопровождается вырождением морального пафоса корпорации в чистую формальность. Сущностной чертой нового «ордена меченосцев» становится системное, репрессивное лицемерие. С неизбежностью и в короткий срок вся власть сосредотачивается в руках партийного вождя, который становится полноправным диктатором. Одним словом, «триумф воли» приносит результаты противоположные ожидаемым: стремление к тотальному контролю множит непредвиденные происшествия и авралы, жажда ясной и четкой идентичности вселяет тревогу и страх за себя.

Модернистская утопия корпоративности, как заметил О.И. Генисаретский, несовместима с понятием личностной свободы, по крайней мере, в рамках либеральной традиции Запада. В западной цивилизации она имеет свой антипод или, точнее, свой негативный слепок в традиции индивидуалистического бунтарства, начиная с либертинов и «подпольного человека» Достоевского и кончая современными либертариями. Историческим же ответом на фашистскую утопию самотипизации стала идея неформального, полностью демобилизованного, «бездействующего» сообщества, лежащего по ту сторону всех общественных институтов и самой идеи общественности. Речь идет о всегда отсутствующем, «пустотном», только «грядущем» и, следовательно, переживаемом только «здесь и теперь» сообществе, которое основано исключительно на опыте самоотличия, чистой сопричастности или раз-деления (*partager, sharing*) совместности вне идеалов и ценностей. По замечанию З.Баумана, постмодернистское (со)общество ориентировано не на общее будущее, а на иное настоящее.

Между тем свято место пусто не бывает. Там, где отменены идеалы и нормы, воцаряется игра и фиктивные идентичности. Таково «общество спектакля» или, точнее, общество всеобщей зрелищности, которое определило лицо позднего капитализма, вооруженного информационными технологиями, и глобального по своим масштабам. Редко замечают, впрочем, что эта зрелищная общественность не лишена своих острых коллизий. Она предполагает экстатическое переживание причастности к недостижимой основе или сущности своего существования, но в то же время, лишенная трансцендентного начала, сведенная к простой соположенности явлений являет собой «не более чем обобщенную несостоятельность банальности», триумф пошлости и «стадной изолированности». С этой точки зрения «грядущее сообщество» тоже имеет свои легко узнаваемые прототипы в лице современных молодежных сообществ с их произвольными идентичностями, всевозможными симулякрами и «перформансами» или, говоря языком молодежного слэнга, «понтами» и «прикидом». Идеал такой общественности – профанная святость, истина,

обретаемая в имманентности самой жизни.

Смысл такой корпоративности, которую можно несколько условно назвать постмодернистской, заключается в том, чтобы, сохранив волящий и изолированный субъект, – это незыблемое основание Модерна – вывести его смертоносный нарциссизм в эстетическое пространство искусства и более того – в публичность медийного зрелища, эксплуатирующего чувство внутренней ущербности активистского субъекта, его стремление к Другому, в рамках модернистского миропонимания как раз недостижимому. Корпоративная идентичность оказывается в таком случае фикцией, медийным эффектом без содержания. Подобно фейерверку, она гремит и играет яркими красками, но сущностно пуста.

Итак, в своей материализованной имманентности постмодернистская корпоративность легко улавливается «товарным фетишизмом» капитала, превращается в коммерциализированный – и сущностно фиктивный – стиль жизни. Но подобно тому, как в имманентности телесного опыта есть своя трансцендентная глубина, в «диффузной» или, если воспользоваться крылатом термином Делёза и Гваттари, «ризомной» (по образу корневища) корпоративности постмодерна есть своя бытийная глубина становления, сила всепроницающей общительности, которая открывает мир его будущности. Подлинное оправдание ризомной корпоральности – неведомое «тело без органов», смутно-зыбкой тенью следующее за всеми метаморфозами жизни. Желание как движущая сила становления является здесь признаком не недостатка (как утверждает фрейдистский психоанализ), а, напротив, внутреннего изобилия и мощи. Корпоративные регламенты сводят его к рациональным «интересам», но убивают живой дух человеческой общительности.

Корпоральность (а мы имеем дело, несомненно, с определенным общественным телом и его аффектами) «общества зрелища» по-своему так же утопична и фиктивна, как и «тотальная мобилизация» общества «самосвязывающей воли». И столь же неспособна обеспечить действенное единство корпоративной целостности и индивидуальной идентичности. Такое единство обеспечивается лишь внутренней глубиной или, если угодно, «телесной толщиной» опыта. Современные либертарики слишком поспешно отбросили саму идею иерархии в корпорации. Мудрое руководство и есть условие существования того «соматического поля», в только и могут быть реализованы индивидуальные способности. Руководство, как известно, должно быть гибким и чутким. А взгляд авторитетного руководителя, одновременно дисциплинирующий, оценивающий и поощряющий, есть на самом деле прообраз «вызова иного» или того, что по-русски зовется зазрением совести: взглядом из-за горизонта видимого в пространстве совместного ведения и водительства.

Простая истина состоит в том, что в любом зрелище есть нечто отсутствующее, и притом скрываемое им самим. Никакое зрелище не отменит мрака живого настоящего. Более того, эта сокрытая реальность и есть подлинное условие единства и целостности корпоративного бытия. Живая общественность и личное самопознание не могут быть результатом ни волевого усилия, ни взаимного опознания и обмена посредством знаков-фетишей. Единственной эффективной стратегией корпоративного саморазвития является терпеливое и последовательное «оставление» предметности опыта, способность не знать, а быть. Всякий план и расчет ограниченны и потому чреватны неудачей. Только тот, кто пред-оставляет другим свободу быть и умеет жить в со-ответственности с другими, сделает свою жизнь осмысленной и

обеспечит себе безопасность и успех.

Школы жизненной мудрости на Востоке могут служить хорошей иллюстрацией этих положений. В них не принято обсуждать учителей, их канонические тексты сводятся к скупым конспектам устных наставлений, исторические предания крайне смутны или даже вовсе отсутствуют. Идентичность воспитывается непосредственно практикой, лишь обозначенной откровенно иносказательными или чисто техническими формулами, и она дана в рассеивании образов, в саморазличии и последовательном саморазличении. Большую роль играет, правда, фигура легендарного основоположника, который регулярно является адептам школы и часто даже имеет свой портрет, но это образ по своим истокам фантомный и служащий образцом для «внутренней работы» каждого отдельного ученика. Японцы в присущей им манере утрировали эти черты восточной корпорации-школы, что и было отмечено Р. Бартом, указывшим на внеобразную, *пустую* событийность как сущность японской общественности. Речь, конечно, все о том же «живом настоящем», которое, подобно вспышке молнии или «полету птицы», не имеет признаков и не оставляет следов. В таком случае корпорация стоит как раз на том, чего нет, не имеет своего самообраза и может казаться аморфной «кучей песка» (так китайцы отзывается о себе как народе).

Чтобы оценить подобную корпоративность, нужно помнить одну простую истину: мы живем по пределу опыта и едины с другими в *веще неведении* актуального переживания. Мы достигаем просветленного ведения, когда отказываемся от желания знать и открываем сердце миру. И именно это доверие к жизни позволяет нам безошибочно оценивать происходящее вокруг согласно изречению Конфуция: «Благородный муж верит всем, но первым распознает обман». Люди не знают, за что любят друг друга и даже держатся вместе благодаря своему незнанию. Но это означает только, что корпоративность оправдывается непрозрачной для субъективного сознания глубиной жизненного опыта, где скрывается телесная сознательность. Истина жизни на Востоке предназначена для телесного усвоения. Оттого же восточные люди почти не восприимчивы к соблазнам западного нарциссизма.

Изложенное в предыдущем разделе позволяет наметить основные черты подлинной и жизнеспособной корпоративности, т.е. такой, которая совмещает сверхличный тип с внутренней уверенностью в подлинности своего существования. Эта корпоративность выстраивается по подобию «соматического поля», где безупречное соответствие и в конечном счете со-ответственность отдельных жизненных волей являются условиями их полной самобытности, ибо выделка типов относится здесь к типизации самого типа, т.е. последовательному само-различению и, следовательно, самоограничению вплоть до самоустранения. Разнообразие же членов корпорации удостоверяет сокровенную преэминентность типизации в ее высшей фазе, когда самоограничение типа утверждает бесконечность конечного. Корпоративное пространство, формируемое актом «взаимо-оставления», нисколько не подавляет и не ущемляет индивидуальности, напротив – высвобождает их творческий потенциал. В этом отношении корпорация выступает также школой, и стоит напомнить, что именно в школе первого учителя Китая Конфуция впервые в китайской истории был осознан феномен творческой индивидуальности: Конфуций прославился тем, что в каждом ученике умел раскрыть его индивидуальные задатки и вырастить из него самобытную личность.

Это обстоятельство указывает на одну важную особенность живой и творческой корпорации: наличие в ней духовной иерархии. Живая корпорация формируется своего рода духовным и нравственным полем того, кто открыл в себе силу телесной сознательности. Чтобы человек состоялся, кто-то должен дать ему пространство духовного роста. Отсюда исключительная роль, отводимая в Китае учителю, причем далеко не только в делах обучения и воспитания. «Учитель на день – отец на всю жизнь», – гласит старинная китайская поговорка. Учитель считался в Китае «небом» ученика. Он и представлял собой образ того «Другого», который разбивает скорлупу субъективистского эго и открывает сознание его непрозрачным глубинам. Он по определению лишен эгоистических наклонностей. Оттого же он обладает привилегией определять самобытное лицо школы и длить свою жизнь, как бы прорасти в мир чередой поколений ее учеников, что, помимо прочего, засвидетельствовано в распространенном правиле даосских школ: «говорить об основателе школы, но не говорить о своем учителе».

Иерархия корпорации-школы не может привести к сословному делению общества и вообще не имеет формальных критериев. Лао-цзы называл «главной утонченной истиной» тот факт, что при всей неизбежности разделения общества на «добрых» (умных) и «недобрых» (неумных) людей нет необходимости почитать первых и презирать вторых (См. «Дао-Дэ цзин», гл.27). Те и другие нуждаются друг в друге подобно тому, как просветленность сознания заявляет о себе в самом факте наличия внешних образов. Последние именно *высвечиваются* в зеркале просветленного духа подобно тому, как таланты учеников проявляются в поле духовного ведения учителя. Таков, надо полагать, смысл загадочного наставления Лао-цзы «смягчать свой свет, уподобляться своему праху».

Итак, нужно говорить о третьем типе корпоративности, который отличается как от модернистской мобилизационной корпорации, так и от постмодернистской корпорации рассеянного, сетевого типа. Это корпорации почти полностью неформальные: те же школы духовного совершенствования или боевых искусств, например, не имеют никаких признаков организационного единства за исключением генеалогии (в настоящее время уже отмирающей) и нерегулярных собраний, а главное, предоставляют полную свободу индивидуального толкования их духовного и даже доктринального наследия. Стиль школы целиком сводится к индивидуальной манере ее отдельных учителей и вовсе не имеет какого-либо усредненного или нормативного образа.

В то же время корпоративность третьего типа имеет свой внутренний центр, свой скрытый фокус, который как раз и позволяет придать индивидуальной манере вечносущую действенность, весомость «действия адекватного Эону». В перспективе телесной духовности действие приобретает значимость на-следования архетипическому жесту и воспроизводит себя в вечнопреемственности родового события. В этом смысле оно является актом самотипизации личностного существования и по своему социо-культурному значению представляет собой смычку индивидуального и коллективного сознания. Назначение такой корпорации – хранить традицию, т.е. воспроизводить в истории родовые формы духа, целостность одухотворенной жизни, превосходящие субъективное знание.

Преемственность по определению не может иметь субъективного содержания. Она состоит из серии – потенциально бесконечной – спонтанных. Событий. Мы имеем

дело с логикой не субъекта, а действия, точнее – разновидности «умного делания». Эта логика утверждает истину Встречи и нравственно значимой соотнесенности. В традиции школ она представлена нормативными, иерархически организованными конфигурациями жизненной силы, чередой самосвидетельств духа. О чем идет речь? Ясно, что если мы стремимся воспроизвести изначальное событие как со-бытийность мира, наши действия могут только наследовать этому архетипическому свершению, быть подобными ему. Следовательно, перед нами логика не тождества и различия, а всеобщего подобия, в свете которой все вещи столь же тождественны, сколь и отличаются друг от друга. Логика действия оправдывается не формальными правилами, а глубиной собственных метаморфоз. Она устраняет субъективный фактор ради утверждения подлинности самого действия в его всеобщей конкретности. В ее свете дела делаются сами собой, подобно тому, как пребывание «в своей первоизданной цельности», согласно одному из комментаторов, равнозначно спонтанному осуществлению всех видов общественной практики, когда «поля сами пахуются, ритуалы сами исполняются, государство само управляется» и т.д. Но в таком случае действие постоянно ускользает за собственные пределы, оно есть одновременно новшество и продолжение некоего вечносушущего качества. Оно удостоверяется собственным отрицанием, обнаруживает в себе собственную противоположность, глубину не-действия. Уже семантически такова природа ключевых понятий духовной практики в Китае: отсутствие, пустота или оставление, ведь оставление, чтобы воистину стать собой должно быть оставлено, пустота – опустошиться и т.д. . А о приключениях такого самоотрицательного понятия можно судить хотя бы по начальному изречению «Дао-Дэ цзина»: «Путь, который можно определить как путь, не есть вечный Путь...»

Вообще говоря, подобие – универсальная ценность китайского мировоззрения. Всякое действие мыслилось китайцами как собственное подобие. Не таково ли столь любимое восточными народами церемонное, а в широком смысле – всякое символическое действие? Классический комментарий к первой фразе конфуцианского канона «Лунь юй» (сборник высказываний Конфуция и его учеников) о необходимости «ко времени претворять» то, чему смог научиться, гласит: «иди как идешь, сиди как сидишь». Эта фраза, ставшая известной на Западе в ее чань-буддийском варианте с добавлением: «будь всегда покоен», отличается замечательной двусмысленностью. Она может означать и игровую имитацию действия, и его искреннее исполнение, его отрицание и его утверждение. Между прочим, восточные языки и не знают такого разделения! В любом случае слово «как» указывает на чисто символическую, самоскрывающуюся «толщину» телесного опыта, которая присутствует и действует именно там, где ее нет. Уже древнейшие свидетельства о практике боевых искусств в Китае ставят акцент на том, что конфигурации нормативных движений одновременно видны и не видны, присутствуют там, где их вроде бы нет, а отсутствуют там, где они вроде бы есть, в них все наполненное одновременно пусто, а пустое – наполнено, так что в итоге «нет ни приемов, ни поз – все свершается в мгновение ока». Именно такова природа телесной сознательности. Сама сущность письма определялась в Китае через подобие. Согласно древнейшему сочинению о каллиграфии, приписываемому Цай Юну (2 в.), пишущий воспроизводит все девять (т.е. все возможные) конфигурации духовной силы и благодаря этому может «вступать в сердечное общение с древними мудрецами без наставлений

учителя». Это общение, как легко понять, осуществляется вне формальных признаков, но с непреложной убедительностью. Собственно, об этом опыте говорил Конфуций, когда утверждал, что его знает «только Небо».

Хорошей иллюстрацией этой темы служит популярная в современных боевиках (благо компьютерная графика теперь позволяет как бы заглянуть *внутрь мгновения*) сцена, когда герой-супермен увертывается даже от летящих пуль. Кстати сказать, этой способностью по преданию обладали некоторые великие мастера боевых искусств Китая и Японии. Пуля, как известно, дура: косный, мертвый предмет В любой, даже самый короткий отрезок времени, она летит по заданной траектории. Дух же не связан условиями физического мира, и его превращения могут быть быстрее самого краткого мгновения. По существу, мы имеем дело с дифференциальным отношением двух видов длительности, двух виртуальных сил или, по-другому, соответствием физического и духовного модусов существования в рамках неопределенного целого. Нельзя даже сказать, что герой «уклоняется» от пули, которая существует еще только виртуально. Скорее, нужно говорить о *встрече* и даже взаимопроникновении виртуальных проекций. И здесь мы открываем подлинный смысл понятия подобия, а равным образом принцип единения жизнеспособной корпоративности. .

В уподоблении себе мы открываем в себе бездну Другого, но наша жизнь приобретает характер возвращения к себе, становится вечносущей. Высшее же свершение – это реализация всеобъемлющей пустоты сферы, каковая есть незыблемый покой. Действие воистину действительно в своем пределе – в том пространстве превращения, где выявляется «предел видения и слуха» и даже «предел древности» (Лао-цзы) и где все внезапно переходит в свою полярную противоположность. Эта реальность не имеет внешних признаков и опознается лишь в соположенности прошлого и будущего в течении времени. Китайская традиция различает здесь «импульс» (цзи) или «семя» (цзин) события, момент наступления грядущего и «силу ситуации» (ши), которая знаменует овладение мощью «текущего момента». Самое же действие внутренней сознательности не может быть предъявлено сознанию: оно всегда или еще не пришло, или уже ушло.

Мнимость – высшая ценность в китайской эстетике, и китайское искусство в самых разных своих проявлениях наглядно свидетельствует о принципе подобия, в котором реализует себя телесная духовность. Взять хотя бы обычай украшать интерьер китайского дома шлифованными срезами мрамора, узор на которых отдаленно напоминает (все тот же принцип подобия!) пейзажи на китайских картинах. Сам по себе хаотический узор линий и пятен на мраморном срезе как бы воссоздает таинственную глубину микровпечатлений – этот исток нашего опыта. Но его созерцание, ставя границу внешнему видению, удаляет из сознания случайные образы и тем самым стимулирует узнавание «изначального сердца» – нормативной и вечносущей матрицы восприятия, отображенной в типовых формах традиционной живописи. Ощущение «чудесного соответствия» внутреннего и внешнего измерений опыта усиливается еще и оттого, что смутные дали мира открываются как раз во внутренности камня.

Так человек как бы вращается в традицию, и достигается цель его жизни в китайском понимании: «работой человека завершить работу Небес». Никакой предметной деятельности здесь как раз не предполагается. Мир нельзя и не нужно

переделывать, его надо про-зреть. Нет занятия более свободного и легкого, а значит, более радостного, чем полет духа. Но в данном случае весь смысл действия состоит в том, чтобы «оставить все» и высвободить несотворенную мощь жизненных превращений. Человек «завершает работу Неба» согласно завету Лао-цзы: он «делает неделание». Он лишь чутко следует Неизбежному – и дает быть всему, что не может не быть. Он вводит все сущее в перспективу всеединства благодаря своей «сокровенной силе» (сюань дэ) – подлинной основе жизнеспособной корпоративности – и делает это незаметно для управляемых, не возбуждая их недовольства и зависти, ведь он действует по ту сторону воспринимаемого и мыслимого, способен предвосхищать еще не проявившееся и поэтому гасит конфликты в зародыше, «развязывает все узлы до того, как они завяжутся» (Лао-цзы). Мудрый, как рассказывается в одной притче Чжуан-цзы, умеет выращивать кротких тигров, потому что всегда следует их природе в ее изначальной чистоте – «таковости существования». Тигры, добавим, могут быть только благодарны такой любовной предупредительности.

Подлинный смысл мудрого действия как «следования» состоит в том, чтобы в оставленности открыть еще большую оставленность, в покое обрести еще больший покой. Мудрый в своем безупречном следовании Изначальному умеет замереть и даже, как иногда кажется, – умереть. Он обретает неодолимую мощь жизни, «сидя как мертвец». У Лао-цзы мудрец «живет в смерти». Эта тайная мудрость по своему универсальна. Основоположника пустынночества Антония Великого находили а его келье «лежащим как мертвый». Но и сам Христос воскрес к вечной жизни, приняв смерть и притом обещав, что тот, кто последует ему, «вовсеки не увидит смерти» (Ин.8:51).

Эта поразительная мудрость традиции не могла не иметь и своего особого литературного оформления. Последнее требует метафоры как вестницы новизны в опыте, и метафорическая образность действительно присутствует в цветистых названиях нормативных конфигураций жизненной силы, где фигурируют драконы, аисты, небожители, богатыри и прочие популярные персонажи китайской мифологии. Но язык традиции, как и язык тела, имеет и метонимическую ось, ведь он указывает на сведение всего предметного к чистой конкретности и притом конкретности пустоты, промежутка между вещами. Вот характерный пример: человеческое тело в китайском языке метонимически именуется «девятью отверстиями», да и в китайской медицине тело сводится к топографии соматических «точек», представляющих собой отверстия энергетических каналов, т.е. ту же пустоту. Открытие силы одухотворенной жизни всегда возвращает к изначальному соответствию всего сущего и потому дарит покой.

Итак, метафора и метонимия – два полюса коммуникации в пространстве корпоративности. Их сопряжения и взаимные переходы делают коммуникацию подлинно творческой. Подобно тому, как власть «коренится в потустороннем» (Гегель), в исердечном общении мы не можем, говоря одно, не высказать одновременно нечто другое, противоположное. А результирующая их взаимодействия выражена, пожалуй, в особом ироническом модусе, пронизывающем все китайское искусство, не исключая его «высоких» жанров вроде иконографии, пейзажной живописи, каллиграфии. Ирония есть свидетельство о величии в самоумалении, о присутствии бесконечной действенности в конечном действии. Бытие человека –

мизерной песчинки мироздания причастной его божественному величию – сущностно иронично. В китайском искусстве ироническое начало проявляется в странном совмещении экспрессии и стереотипности, что придает даже каноническим образам китайских богов и мудрецов откровенно шаржевые, даже гротескные черты. Традиционная словесность Китая – это, по сути, обыденная фантастика или фантастическая обыденность, в ней неистребим некий метафизический, врожденный самому бытию комизм. Как известно, комизм и юмор – необходимое условие коммуникации и творчества. А в корпоративности китайской выделки то и другое настолько глубоко встроены в коммуникативные каналы, что не могут создавать отдельное пространство свободы от нормативных форм общения. Комизм там спрятан *внутри* общепринятых формул мудрости. Ситуация, пожалуй, слишком плоская и скучная для европейца, но обеспечивающая недостижимую на Западе устойчивость традиции.

*

Предыдущее изложение и богатство русского языка позволяют нам выделить новую триаду понятий: корпорация, корпоративность и корпоральность. Значение первого понятия более или менее ясно: речь идет о корпорации в ее формально-юридическом смысле. Под корпоративностью следует понимать внутренний принцип сплочения корпорации, который, как нам уже известно, выражен в акте самотипизации ее членов, формирующей корпоративную культуру, т.е. неповторимые стиль и «лицо» корпорации. Наконец, корпоральность представляет условия и средства для этого спонтанного само-созидания корпорации. Жизнеспособная корпоративная культура есть, в сущности, динамичный, открытый переменам синтез трех отмеченных измерений корпоративного бытия.

Лейтмотивом двух предыдущих разделов был призыв к возвращению или открытию заново истины, которая не только делает возможным индивидуальное сознание, но и обеспечивает спонтанное, укорененное непосредственно в жизненной практике сплоченность корпорации. Что такое эта истина, эта вечно *другая* разумность, это невозможное, но неизбежное уже в силу самой своей невозможности «другое начало»? Не что иное, как корпоральность, наше телесное бытие-в-мире, где мысль и чувство, дух и плоть со-присутствуют в едином потоке жизни. Мы опознаем эту одухотворенную телесность по следующим ее свойствам: она представляет собой чистую имманентность; она служит основанием онтологии чистой множественности которая не знает ни объединительной силы субъекта, ни разрыва между единым и единичным; она оправдывает плюрализм восприятия и самое сознание подчиняет бытию временности.

Отсюда следует, что философия корпоральности имеет своим предметом событие, свершение и (со)отношение. Она интересуется не столько знанием о мире, сколько знанием правильного отношения к миру, не статичной данностью вещей, а динамикой процессов. Она предполагает, что отношения между вещами предшествуют самим вещам, общительность предваряет сообщение, мировая гармония позволяет выявиться миру, событие дает свершиться бытию. Соответственно, корпоральность, знаменующая преломление личности в этос и наоборот, формирует корпорацию.

В свете этой *онтологии* корпоральности самое понятие тела образует определенную иерархию состояний. Низшую ступень занимает собственно

физическое тело, лишенное сознания. Выше него находится тело нашей субъектности – вместилище индивидуального сознания. Но сущность сознание есть самопреодоление, трансцендентный порыв, и эта врожденная распахнутость сознания в мир позволяет нам обрести то, что Э. Левинас называет «этическим телом», или, следуя принятой нами терминологии, символическое пространство общительности, предваряющее индивидуальные жизненные миры. В Китае, начиная с древнего конфуцианского мыслителя Сэн-цзы говорили в этой связи о претворении индивидуального «малого тела» (*сяо ти*) в «большое тело» (*да ти*), под которым понималось именно пространство – в пределе вселенское – ритуальной «обходительности», которое, по китайским понятиям, формирует всякую корпорацию. В китайской традиции эта высшая, преображенная корпоративностью форма корпоральности именовалась «единотелесностью» мироздания, составлявшей параллель «одному сердцу» мира. Одно не тождественно другому, но и не может быть противопоставлено ему. Они – два аспекта единой пусто-телой реальности, которая вмещает в себя все, «чем богат мир» и потому пребывает в постоянной трансформации, являет предельность всего сущего.

Корпоральность в ее корпоративном измерении следует понимать как ось возрастания качества, связывающую полюса материального и духовного бытия вплоть до их взаимопроникновения. В медицинском каноне Китая изложена иерархия человеческих состояний, высшей точкой которой названа способность «держат на ладони Небо и Землю» (т.е. вмещать в себя мир), а низшей – существование в качестве индивида. Тем не менее, предел корпоральности превосходит и идеальную, и материальную предметность существования: он есть сокрытость сокрытого и явленность явленного, фактичность факта и событийность события.

Итак, мы имеем дело с истиной не отдельных предметов, чувственных или умозрительных, а определенным образом ориентированного становления, захватывающей и пронизывающей толщу времени устремленностью, душевным влечением. Мы имеем дело с реальностью, наделенной аффективной силой. Отсутствуя в любой точке пространства и времени, не имея идентичности, она заявляет о себе как неисповедимое обетование, интимно внятное Другое. Говоря в терминах метафизики, она есть абсолютное начало, не имеющее окончания, нечто, предваряющее всякую предметность, извечно грядущее, которое не переходит в данность. Это событие предстает как чаемое свершение времен и носит характер самовосполнения, возвращения к цельности и полноте до-временного бытия, к тому, что предстает как инобытие любого опыта и состояния.

С древности известно: если хочешь быть счастлив, будь счастлив *сейчас*. Еще стоики знали, что мы ощущаем себя свободными и можем пользоваться жизнью только в настоящем. Только в настоящем нам как будто дается призрачная власть над временем, но она ускользает от нас, как только мы пытаемся соотносить ее с бегом времени. Эта неудача внезапно открывает нам, что действительное настоящее и наше подлинное бытие, как ни странно, может быть опознано только как радикальное «другое» и благодаря *другому* шагу, как бы обратному движению. В этом «действии наоборот» – весь секрет стратегии корпоральности (а корпоральность, как динамика ситуации, всегда стратегична) и корпоративного управления. Истина корпоральности дается нам как обещание недостижимо-полного покоя посреди мирового движения

или неуловимая смерть в океане жизни. Ибо смерть, как заметил Г. Зиммель, «незаметно присутствует в каждом мгновении жизни»¹⁵. Так познаются загадочные суждения древнекитайских учителей о том, что смерть неотделима от жизни и мудрец живет воистину потому, что сумел принять смерть. Быть открытым своей будущности – значит в каждый момент времени становиться иным. Такое бытие как раз и воплощает собой высшую неизбежность, оно не может не быть именно потому, что оно невозможно. Здесь сокрыт настоящий секрет власти, которая сильна и действенна в той мере, в какой отсутствует в мире. Даосский философ Чжуан-цзы отзывается о мудреце, живущим непреходящим событием, в загадочных, но исполненных какой-то неотразимой убедительности словах:

«Сидя недвижно, словно труп, он являет драконий облик.

Храня глубокое безмолвие, он издает громopodobный глас».

Этот необычайно экспрессивный, словно начиненный могучей взрывчатой силой образ, наглядно показывает, как можно выразить в языке жизненный динамизм События. В свете сказанного выше о значении смерти и абсолютного покоя в преемственности жизни уподобление мудрого правителя покойнику у Чжуан-цзы кажется вовсе не метафорой, да Чжуан-цзы, как истинный философ, и не стал бы писать ради стилистических красот. Чжуан-цзы здесь как нельзя более серьезен и притом говорит о вещах практических: речь идет об условиях эффективного правления и самой природе власти. Ибо власть и счастье (да, да: счастье!) быть руководителем, воплощающем собой душу коллектива, даются тому, кто знает силу отсутствия (еще Гераклит говорил: скрытая гармония сильнее явленной) и умеет в одном прозреть другое: сделать покой образом бесконечной изменчивости, а безмолвие – образом всех голосов мира. Чем еще может быть оправдан авторитет предводителя, если не его способностью «вместить в себя мир» и быть адекватным всем новшествам жизни?

Знание мудреца, открытого беспредельной событийности мира проистекает из беспристрастного, всеобъемлющего, можно сказать, все-перспективного – на «краю хаоса» – взгляда на мир, в котором нет «объектов» созерцания, но все явления разлагаются на конкретные моменты восприятия – бесчисленное множество «точек» преобразования. Эти моменты сами представляют собой разрыв в длительности и оправдываются, как сама преемственность стиля,.. само-отсутствием. Вот почему «хорошо там, где нас нет»: мы можем стать счастливы, только *вернувшись* к за-данности чистого присутствия бытия. Вместе с тем, воплощая связность всего сущего, они представляют собой события *собирая* бытия. Аналогичным образом, представление о времени в свете мировой «единотелесности» предполагает равноценность всех его моментов, каждое из которых, вмещающая в себя радикально иное, может оказаться дверью в вечность. По этой причине китайцам совершенно чужды драматизация «судьбоносных моментов» существования и понятие времени как кайроса. Разлагая существование на бесконечно малые отрезки времени, они прославляют «естественное течение жизни» и ищут «великое в малом», в конечном счете – неразлично малом. Философия корпоральности восстанавливает извечно забываемое «шевеление хаоса» ниже порога нашего сознания и восприятия. Но присутствие этого темного подвала нашего бытия как раз и позволяет, во-первых, говорить о познании и самопознании как стратегии и,

во-вторых, определить смысл жизненной стратегии как «возвращение» к сокрытому истоку опыта.

Истина корпоральности представляет радикальную альтернативу традиционной для Запада интеллектуалистской философии. Последняя оперирует логикой сущностей и имеет своей основой самотождественность субъекта. Корпоральность оправдывается принципиально иным движением мысли, который требует превзойти логику тождества и распустить хватку субъекта, погрузиться в чуткое «забытье», вернуть сознание к чистой рассеянности имманентной основы опыта. Жизнь, проникнутая сознанием и сознательно прожитая сводится к мгновению со-присутствия, со-прикосновения, предельно утонченной встречи; мгновению, бесконечно долго предвосхищаемому и памятуемому и потому непреходящему, всевременному.

Понятно поэтому, что мудрец в китайской философии события (т.е. Пути – Дао) не вмешивается в течение событий и всегда «соответствует обстоятельствам времени». Говоря точнее, он потому всегда является еще и правителем, что не просто «соответствует», но, по сути, упреждает, даже предвосхищает ход событий и предоставляет всем вещам пространство жизненных превращений, дает всему свободу быть. Не имея идентичности помимо той, которая устанавливается правилами этикета, всем *декорумом* жизни, он пребывает в символическом круговороте событийности, с непостижимой быстротой перемещаясь от (не)себя к (не)Себе. Он есть в полном смысле духовный странник. Оттого же он, по словам Чжуан-цзы, всегда пребывает *рядом* с реальностью и в этом смысле, можно сказать, постоянно у-местен, безусловно общителен, свято блюдет *обходительность*, одним словом – безусловно социален. Прописная буква в слове «к Себе» во втором случае, соответствующем точке не-возврата духовного роста, призвана напомнить о том, что в этом круговом движении есть своя ось возрастания качества, соответствующего повышению чувствительности, последовательному просветлению духа. Начало и конец (в действительности чисто условные, предположительные) этого безначального и бесконечного Пути как раз и обозначались в даосской литературе метафорическим образом «высшего предка» – того, кто, вечно отсутствуя, делает возможным индивидуальное сознание, а равным образом «того, кем еще никто не бывал»: неисповедимой будущности мировых превращений. Таков архетип всех событий превращения, выражающих, по сути, моменты типизации существования. Им держится внутреннее единство собирательного знания (столь милого сердцу японских менеджеров), ведь им удостоверяются вечносущие, всеми наследуемые качества вещей.

Отмеченный выше круговорот чистой со-бытийности, как легко видеть, не имеет ни протяженности, ни длительности или, точнее говоря, имеет бесконечно малую протяженность и длительность, не улавливаемую органами чувств и рефлексией. Но в действительности он предвосхищает пространство и время, делает возможным самое существование мира. Как сила самоаффектации, самовозрастания качества, он выступает действительным истоком сознания, которому представлен в виде своего рода промелька или, как говорили в Китае, «непостижимо малой точкой духовной осиянности, в которой ничто не рождается и не умирает». Китайцы уподобляли ее «сверканью молнии в темном небе» или «полету птицы в воздухе». С

точки зрения теории организации этот вечноотсутствующий, или символический, круговорот прото-бытия есть принцип деятельности сложной системы, в рамках которой рассеивание выступает условием самоорганизации. В этой первозданной алхимии бытия, в этом событии всеобщего превращения мира трансформация мельчайшей пылинки равнозначна вселенской катастрофе, все существует только как сигнал, указание, ориентация и исчезает прежде, чем обретет внешнюю форму. Таков неведомый, но каждому интимно-внятный мир абсолютной Встречи или, точнее, бесчисленный сонм символических миров. Это всеобщая среда, преломляющаяся вездесущим средоточием и беспредметный, чисто духовный порыв в пустоте.

Поскольку континуум мировых перемен (а равным образом Одного Превращения) неизменен в своей бесконечной изменчивости, причастность к нему дарует способность «знать наперед», предвосхищать ход событий и притом означает не что иное, как следование или даже, точнее, на-следование предваряющему всякое существование «импульсу» творческих перемен. В нем действительно становится возможным «воспоминание о будущем». Этот континуум есть, в сущности, складка, сгусток бытия, где сложены вместе все жизненные миры, прошлое и будущее. Наше тело в качестве следа или тени вселенской «единотелесности» хранит в себе память о незапамятном и мечту о невообразимом. Мы привычно говорим, что мир сложен, но редко задумываемся над тем, что он, скорее, сложен из самого себя и складывается в себя, как капустаный кочан. Тот, кто пребывает в континууме Превращения, ничего не делает от себя, а только, оставив себя и мир, на-следует Изначальному. Не имея формальных правил, не строя планов и расчетов, он, тем не менее, всегда прав. Он не столько правильно действует, сколько делает нечто правильное. Способность быть правым наменует в данном случае не что иное, как возвращение через усвоение хаотического «подполья» опыта к «высшему предку» или, как еще было принято говорить в Китае, «Сокровенной Родительнице» мира – вечноотсутствующей матрице человеческой практики.

Сказанное позволяет видеть, почему мудрый не только знает наперед и упреждает события, но и живет *наоборот*, действует противоположным в сравнении с видимыми тенденциями образом. Как истинный руководитель, он непрозрачен для окружающих и хранит невозмутимый покой среди мирского волнения.

Возвращение или возвратное действие в данном случае предстает как спонтанное, но последовательное саморазличение, рассеивание, растворение. Вновь мы можем заметить, что подобная мыслительная перспектива близка склонности современной, в особенности так называемой постмодернистской философии отречься от «субъекта как предварительного единства» и постулируемой им самотождественности сущего, выражаемой в понятиях сущности, идеи, факта или формы. В постмодернистской картине мира мир предстает клубком несоизмеримостей, бесконечно разнообразными вариациями неопределенной темы, сериями явлений, в которые с неизбежностью разворачивается событие.

Один из самых влиятельных мыслителей постмодерна, Ж. Делёз, предпочитает вслед за Дунсом Скотом мыслить бытие в категориях «таковостей» (*haecceities*) – определенных качеств жизни, которые «целиком состоят из отношений движения и покоя между молекулами или частицами, способностями оказывать воздействие и подвергаться воздействию»¹⁶. «Таковость» – не сущность, а отношение, и опознается

она по отчужденным «следам» или общей атмосфере, ауре той или иной ситуации, из которой она, как всецело имманентная реальность, не может быть выделена. Нетрудно видеть, что «таковость»- *hasseity* имеет близкий аналог в китайском понятии *hasseity*. Но в китайской традиции есть и другие термины, сопоставимые с *hasseity*. Таковы, в частности, понятия *пинь* и *гэ*, которые обычно трактуются как «категории» или «типы», но в действительности обозначают те качества опыта, которые пронизывают разные планы бытия, образуя нетрансцендентное единство. В Китае эти термины были главными элементами классификационных систем и притом имели дидактическое назначение: не бывает корпоральности без усилия нравственного и духовного совершенствования. В силу уже известной нам природы корпоральности, где предел сокрытости смыкается с пределом явленности. Китайская традиция вместо привычных для европейца определений понятий, теоретических систем или методов рассуждения предлагает репертуары ритуальных жестов, нормативных типов человеческих характеров, перечни типовых образов деревьев, гор, водных потоков, облаков и проч. в китайской живописи, установленные категории музыкальных аккордов, цветов, декоративных камней, благовоний и т.д. или телесных движений в школах боевых искусств. Речь идет не о субстанциях, идеях, образах, понятиях или даже фактах, а о динамических ситуациях, потенциально бесконечно сложных конфигурациях явлений и иерархий сил, которые существуют между «присутствием и отсутствием», как бы в мгновенном промельке бытия, в у-местности ой ситуации. Они призваны играть учительную роль, способствовать обогащению духовного опыта, развивать чувства до чувствительности, не позволяя им соскользнуть в чувственность. Превыше всего речь идет о некоем *качестве* движения, т.е. именно превращении, по необходимости обозначаемом откровенно иносказательным, метафорическим языком: «черный дракон выходит из пещеры», «стрекоза касается воды», «змея ползет по дну ущелья», «восемь небожителей переправляются через океан» и т.д. Подобные образы не могут быть обоснованы никакими «объективными» данными. Они являются следами духовной работы, которая не имеет внешнего образа, а только преломляется в обстоятельства или, если угодно, обставляется историей. Порукой им служило *сердце мастера*.

Каноном каждой школы в Китае был именно комплекс подобных типов, в своей совокупности указывающих на полноту духовного опыта – разумеется, символическую по своей природе. Образование как усвоение этих типов знаменовало, в сущности, просветление сознания, рост духовной чуткости, что, впрочем, не предполагало каких-либо нарочитых усилий или избирательности в личном совершенствовании, которые могли бы нанести ущерб «полноте природы». Тем более не было речи об умалении чувственного восприятия за счет одностороннего развития интеллекта или чисто духовного ведения. Напротив, целью совершенствования считалось достижение предельной ясности именно чувственного восприятия, приносившей и высшую ясность сознания, и духовное отдохновение. Истина корпоральности – это высшая гармония жизненных сил.

Однако у чувствительности человека всегда есть порог. В реальной практике совершенствования символические типы (всегда освященные китайской традицией) выходят как бы из недифференцированной, нетематизируемой цельности первичного аффекта, или, по-китайски, Беспредельного (*у цзи*) и, достигнув предела

утонченности благодаря усилиям духовного развития индивида, в конце концов растворяются вновь в паутине неуловимо тонких различий. Но на сей раз они производят из себя хаос иного рода: хаос эстетически свободной жизни как Великий Предел (*тай цзи*), культурный артефакт в высшем смысле слова. Два указанных вида хаоса подобны не по аналогии, что по определению невозможно и бессмысленно, но именно по своему пределу – безусловному характеру самопревращения, одновременно соединяющего и разграничивающего и тем самым дарующего чистую радость игры.

Обратим внимание на то, что и Делёз, и даосские учителя мыслят бытие как слоистую структуру, непостижимо-сложную «завязь», «ткань», «сплетение» живого организма. Даосы в частности говорили о действии Пути как «двойном сокрытии» (*чун сюань*) и «складывании» (*чжэ де*). В перспективе корпоральности, как уже говорилось, бытие не имеет протяженности и длительности, но бесконечно складывается в себя, и всякое изменение носит характер направленного внутрь взрыва, возврата внутри поступательного движения. Вот почему совершенствование в свете корпоральности ориентировано на возвращение к покою. Этот возврат есть открытие сознания абсолютно Другому – покою Эона, пребывающему во-вне измеряемого времени, но также во-вне субъективного опыта. Эта инаковость не антропоморфна, она принадлежит несотворенному «небу». Поскольку она очерчивает границы человеческого мира и представляет саму возможность человеческого существования, ее можно назвать антропогенной. Делёз называет ее «тесным предшественником» отдельных рядов смысла или «телом без органов», в китайской традиции, как мы уже знаем, ее именовали «высшим предком», «сокровенной родительницей» или «отцом множеств» (отметим андрогинную природу этого проточеловеческого бытия).

Архетипическое действие уступления-возврата или складывания составляет содержание ставшего ныне популярным китайского слова *гунфу*, изначально означавшего опыт всевременности, открывающейся в усилении совершенствования. Гунфу есть «действие адекватное вечности», о котором говорит Делёз, и в этом качестве предопределяет самодостаточность и преемственность культурного (в том числе корпоративного) стиля. Речь идет, как мы уже знаем, о полноте бытия равнозначном «забвению себя» и об акте самосокрытия, который выводит в чисто внешнее – безусловную явленность. Отсюда следует, что реальность лишена предметности и постигается в безотчетном до-верии, предваряющем рефлексивную, оправдывающую себя догматами доктрины веру.

Но что побуждает сознание вечно превосходить себя, *отсутствовать в себе*? Ответ прост: сама бытийственность бытия, заявляющая о себе как тончайшая «трещина» в бытии, бесконечно малое различие между предыдущими и последующими моментами существования, неуловимое пробуждение в бесконечной веренице снов. Трещина и складка суть способы соединения внутреннего и внешнего, виртуального и актуального в монаде бытия. Они есть также признак некоего «уплотнения» опыта и, следовательно, необыкновенной интенсивности переживания, как раз и создающей бесконечное разнообразие явлений жизни – нечто, как говорили даосы, «более живое, чем жизнь», «более одухотворенное, чем дух». Духовная реальность настолько же подлинна, насколько и фантастична. Она проявляет себя в свободной игре воображения и именно поэтому может служить основой человеческой

общности, которая, как мы помним, символична по своей природе.

В уже неоднократно цитировавшейся книге «Чжуан-цзы» мы находим описание – столь же причудливое, сколь и классическое – способа управления или, если угодно, управленческой стратегии, которые основаны на ясной интуиции духовных, или «пустотных», превращений исходного самоаффекта жизни. В этом сюжете рассказывается о необыкновенном мяснике, который разделывал бычьей туши, не затупляя своего ножа. По словам мясника, он «любит Путь, а Путь – выше мастерства». Разделывая туши быков, он уже «не видит их», но полагается на «духовное соприкосновение» и «небесное устройство» вещей, каковым нужно считать не просто анатомическое устройство тела, но его символическую пра-форму – бесконечно сложную (и *сложенную из себя*) матрицу вселенской со-бытийности. Нож мясника-виртуоза «не имеет толщины», а в теле «всегда есть полости» (букв. «промежутки»), так что этот чудесный нож встречается с разделываемой тушей как отсутствующее с отсутствующим, пустота с пустотой: очень точное описание идеального со-прикосновения. Нож и туша как бы совместно рассеиваются в этой безмерной дистанции между-бытности, хранящей всеединство мировой гармонии.

Как ни странно, такого рода «бесконтактная» разделка туши – выступающая несомненно, прообразом саморассеивания бытия в творческом преображении – означает, согласно Чжуан-цзы, не что иное, как «вскармливание жизни», т.е. восстановление жизненного единства бытия, причем это восстановление носит характер спонтанной, как бы случайной и потому окутанной покровом тайны самоорганизации: как сказано в притче, дойдя до самого трудного места, мясник ведет нож «с особенным тщанием», и вдруг туша быка распадается от некоего невидимого, молниеносного движения ножа, «как ком земли рушится на землю»¹⁷.

Уже известный нам Ван Фучжи заявляет в своих комментариях к этому пассажи, что бык сам «радуется» производимой над ним «разделке». Утверждение не столь уж странное, если учесть, что бык возвращается к животворной пустоте, из которой выходят сам образ или идея «быка». Индивидуальное бытие и всеединство порождающей пустоты отличаются друг от друга, как ком земли и вся огромная Земля: переход от первого ко второму, как и изменения во внутреннем состоянии мясника, соответствуют возрастанию качества. При этом весь рассказ иллюстрирует, по мысли его автора, идею *вскармливания жизни*: он сообщает о переходе от жизни к «еще большей» жизни. Речь идет о двух стадиях духовного совершенствования как «сокрытия сокрытия», «оставления оставления» и т.д. Первичная концентрация сознания делает возможной сверхсосредоточение духа, приобщающего к самому принципу интегрирующего рассеивания. Высшая просветленность сознания – дух в духе – выступает здесь прообразом предельной вещественности «земли в земле». Для автора этой удивительной притчи распад, подобно «рассеивающимся структурам» в современной теории хаоса, служит условием устойчивости глубинных оснований систем и утверждает единство более высокого и безусловного порядка, чем единство формально-логическое. Что же происходит с мудрецом-правителем, постигшим пользу «хаотического порядка»? Он опознает внутренний предел своего существования посредством возведения себя в тот или иной тип. В этом акте самоограничения он постигает свою бесконечность.

Но что есть событие как встреча двух вечно разделенных измерений бытия – сознания и мира, духовно бодрствующего мясника и бычьей туши? Оно представляет собой, по сути, дифференциальное отношение двух видов длительности: физической и духовной, сопряженность идеального и материального модусов бытия в рамках неопределенной целостности. «Разделяй и властвуй», – говорили древние. Властвует тот, кто овладел мудростью дифференцирующего единения, кто воплотил в себе беспредельную – и ужасающую для любого самотождественного «я» (вспомним рассказ об Учителе Ху-цзы) – силу бытийственного рассеивания, которое служит в действительности собиранию мира, ибо вездесущее различие уже неотлично от всеобщности.

В начале всего лежит не идея или сущность, а бесконечно малое, неформализуемое и, как сказал бы Чжуан-цзы, «извечно забываемое» различие, длительность перемены как символический круговорот созидательного разрушения или *интегрирующего разъединения*, где актуальное оказывается неотделимым от виртуального. Природа сознания воистину есть событие: молниеносное, неуловимое само-уклонение, выход из себя, который возвращает к себе. Импульс, или сила, такого чисто символического события именовалась в китайской традиции «небесной» или «жизненной пружиной» (*тянь цзи, шэн цзи*). Символическое событие «небесного круговращения» бытия смешивает присутствие и отсутствие, реальное и виртуальное, сущее и несущее. Оно есть не-сущее, несущее в себе мир. В его свете мир, по слову Чжуан-цзы, являет собой «раскинутую сеть без начала» и в котором «все вещи друг в друга вложены». Что же касается самого характера «действия Пути», то в даосской литературе в этой связи говорится о согласовании двух его измерений: движения «поступательного» – эволюционного и нисходящего – и движения инволюционного, или «возвратного», возвращающего к изначальной цельности бытия. Подступы к этой теме в западной философии обозначены в книге Ж. Делёза «Складка», где складчатость, или символическая глубина бытия, описывается как соотношенность актуализации (дух) и реализации (тело), и эту связь свершение не может полностью актуализовать, а осуществление – реализовать¹⁸.

Делёз справедливо находит представление о такого рода «складе»¹⁹, «чистом резерве» событий, лишенном пространственных и временных характеристик круговороте бытия, – символе полноты и одновременно предсуществования всего сущего – в китайской философии. Достаточно вспомнить (не упоминаемое, впрочем, Делёзом) понятие «Божественной Кладовой» у Чжуан-цзы или призыв того же Чжуан-цзы «спрятать мир в мире». Чистый покой оказывается не только принципом движения, но и условием неотразимого воздействия добродетели-*virtus*'а – всепокоряющей силы добра.

Суммируем отмеченные выше свойства события-событийности. Речь идет, во-первых, о бытии как становлении, во-вторых, – о живой совместности, взаимном проникновении всех моментов существования вне причинности и, в-третьих, – некоем качестве состояния, специфической ауры или атмосфере ситуации. Во многих отношениях такая качественно определенная пустота соответствует среде резонанса или даже, скорее, реверберации, неуловимо тонких колебаний. Как замечает Г. Башляр, первое предполагает пассивный модус существования, а второе требует

активности¹. Китайцы описывали реальность как «многоголосое эхо в ущелье», причем в свете примата сообщительности над сообщением всякий образ и звук имеют свою предысторию: они проистекают из первозданного «превращения». Еще одно традиционное именование пространства со-бытийности – «срединность» (*чжун*). Последняя, разумеется, никогда не является точкой, но, скорее, скрытым фокусом притяжения сил или, если воспользоваться образом Лао-цзы, пустотой ступицы колеса, его воображаемым центром. В рассказе о гениальном мяснике у Чжуан-цзы секретом его мудрости названо «следование срединной линии». Речь опять-таки идет о равнодействующей разнонаправленных векторов движения, уходе вовнутрь, который оборачивается обходным маневром. Об этом сообщает древняя и очень популярная китайская поговорка: «Из тридцати шести стратегем лучшая – уход». Таковы бытийственные корни церемонной обходительности китайцев, которые залегают гораздо глубже условностей обычая.

Теперь очертим кратко путь развития сознания в перспективе «небесного круговорота» бытия. Этот путь знаменует не что иное, как возрастание духовной чувствительности, одухотворение жизни. Исходная самоаффектация объемлет собою деятельность и пассивность, предвосхищение и удержание, актуальные и виртуальные качества существования. «Благородный муж укрепляет себя, не прерываясь», – гласит классическая формула древнейшего китайского канона – «Книги Перемен». Мы знаем теперь, что мудрый укрепляет себя в бодрствующем выжидании, в котором сознание на-следует источнику несотворенного круговорота бытия и потому всегда *возвращается*, движется в направлении обратном мировой эволюции (*фань*)²⁰. Но движется без усилий, совершенно естественно, ибо непрестанно «оставляет», «забывает» себя. Предел же вечного возвращения есть не что иное, как *всевременность* времени (постижение такой всевременности, собственно, и обозначается понятием *гунфу*). Он соответствует чистой радости и безмятежному покою. Первое рождается из опыта постоянного открытия новых горизонтов бытия, второе даруется погружением в безмерную *глубину* опыта. Ибо движение бодрствующего духа ориентировано во-вне всего данного.

Мы должны всегда помнить об этой сложной стереометрии жеста само-типизации, преобразующего корпорацию в корпоративность. Глубина сознания (всегда отсутствующая, символическая) может быть представлена, как мы уже знаем, в виде спирали или, точнее, двойной спирали, где центростремительное движение уравнивается движением центробежным, погружение к своему центру сопровождается выходом за свои пределы. Структура этого пространства хорошо описана в монадологии Лейбница – единственного крупного европейского философа, разрабатывавшего онтологию множественности. Лейбницева монада, как известно, имеет два этажа, а жизнь сознания определяется его способностью включать в свое пространство смутные восприятия корпоральности. Другими словами, просветленность сознания у Лейбница находится в прямой зависимости от степени его погруженности в мрак бессознательного существования. Чем ярче свет нашего разума, тем отчетливее видна окружающая тьма. Сходного взгляда придерживались и древние даосы, которые уподобляли мудрость «передаче свете во тьме» (заметим, что содержание освещенного пространства сознания остается всецело индивидуальным, и речь идет о передаче самого *качества* света недоступного индивидуализации).

Отсюда становится понятной столь характерное для философии корпоративной корпоральности внимание не столько к целостному образу или форме тела, сколько к вещественным следам – теням, отпечаткам, отсветам – телесного бытия. В принятой здесь «антропогенной» перспективе мысли тело *выписывается* его средой подобно тому, как в китайском саду цветы получают существование от их тени на белой стене, а в даосской притче жизнь мудреца Чжуан-цзы проживается беспечной бабочкой. Показательна также даосская философема «зеркала сокрытого», указывающая на способность мудрого замечать именно невидимое – мельчайшие импульсы, «семена» душевных движений, зарождающихся в среде корпоральности. «Зеркало сокрытости» ценно, очевидно, не тем, что позволяет что-то увидеть. Напротив, оно играет роль экрана, ставящего препятствия видению и указывающего на присутствие сокрытой глубины в опыте – той символической дистанции, в которой и посредством которой структурируется мир и оправдывается нераздельность и взаимная несводимость внешнего и внутреннего, присутствия и отсутствия, даже сна и яви. Экран по определению фокусирует на себе взгляд, тем самым выполняя двойственную функцию: он и выявляет мир, скрывая себя, и скрывает мир, являя себя. Вездесущность экрана в современной информационной цивилизации порождает неустранимую пропасть между видимым и сущим, упраздняет саму возможность выражения. Но тем самым экран представляет и даже, можно сказать, дает форму миру. Он обнажает тайну культурного творчества, запечатленную в производстве символических типов, из которых состоит наследие традиции. Так мир существует в виде пейзажа на ширме: экранирование выявляет даль. И этот реально фантастический и фантастически реальный простор есть пространство стратегического действия, которое, однако же, не отменяет этического отношения, взаимной соотнесенности себя и мира¹. Мы видим здесь корни японской теории совместного созидания знания в круговороте его явленных и сокрытых измерений, но пока без попытки дать предметное содержание тому и другому и регулировать сам процесс. Мыслимое и немыслимое, видимое и незримое в этом молниеносном круговращении актуальных и виртуальных качеств существования остаются взаимозаменяемыми, как бы зеркальными образами друг друга.

Главное требование к бодрствующему взгляду – способность видеть, различать все более тонкие различия в опыте. Отдаться силе рассеивания, «распусканию себя» – значит обращать внимание на все более мелкие нюансы восприятия. Не случайно так любивший это самое «распускание себя» Василий Розанов остался в истории русской литературы одним из самых тонко чувствующих писателей. Мудрый потому в большей степени, нежели простые люди, сообщителен, социален и, следовательно, корпоративен, что замечает больше различий. Именно поэтому он лучше воспитан и обладает более тонким вкусом. Духовное бодрствование, которое позволяет держаться предвечного возвращения или, как было сказано выше, на-следовать ему, должно быть неустанным и все более тщательным: достаточно пропустить импульс хотя бы одной жизненной метаморфозы, и будет потеряна вся внутренняя нить событий. Такое бодрствование возвращается опытом безмятежного покоя и не имеет никакого «предмета», ни на что не направлено, не знает пристрастий и потому не терпит ущерба. Оpozнание корпоральности предполагает особую метанойю или перевертывание сознания. Он требует развития в себе взгляда, о которой хорошо

сказал один христианский мистик, благодаривший Бога за то, что тот даровал ему способность видеть так ясно, чтобы не видеть ничего. Достижение, заставляющее вспомнить известные библейские слова: «Аз сплю, а сердце мое бдит».

Возвращение к изначальному присутствию корпоральности возвращает покой пребывания «у начала вещей», которое предшествует измеряемому пространству и времени. Но это покой динамический, всегда сопряженный с *внутренним* превращением, каковое и есть природа духа. Неизбежная пассивность духовного бодрствования равнозначна, как заметил М. Мерло-Понти, «нашему вовлечению, нашему бытию в ситуации, прежде которого мы не существуем»²¹. Временем овладевают, *принимая* его в себя. Такое овладение временем и соответствовало тому, что в Китае называлось «возвратным действием» или «действием наоборот». И поскольку мудрец в китайской традиции находится в состоянии восхищенности как предвосхищения мира, в покое вечно длящегося мгновения, он становится правителем, способным предвосхищать ход событий, обретает «упреждающее знание» (*сянь чжи*), которое, согласно китайскому военному канону «Сунь-цзы», отличает мудрого полководца. Такое знание дается уступчивостью и полной открытостью миру, оно по своей сути бытийственно и деятельно. Его действие хорошо выражено в известной поговорке китайских мастеров боевых искусств: «Он не двигается, и я не двигаюсь. Он сдвинулся – а я двинулся прежде него». Различие между посвященным и профаном здесь не в скорости движения, а в качестве состояния: развитая чувствительность мастера позволяет ему воспринимать сокрытый «импульс», символическое «семя» движения.

Итак, условие и предел общения – то, что можно назвать чистой общительностью – есть *складка* бытия и, следовательно, реальность, доступная лишь символическому выражению, все предвосхищаемая, всему предположенная и всецело предположительная. В то же время это реальность психическая, выражающая, как говорили в Китае, «закон сердца» и целиком представленная в образах. Что же касается общительности, то она представляет собой «всепроницающее единство», которое, говоря математическим языком, составляет дифференциал любой величины, бесконечно малое приращение бытия. Китайский теоретик военной стратегии Цзе Сюань в своей книге «Сто глав военного канона» разъясняет значение «единого» в стратегии следующим образом:

«Применяя свои познания, нужно сокрыть одно; применяя правило, нужно добавить одно; пользуясь изменением обстановки, нужно еще что-то изменить; обращая внимание на одну сторону, нужно помнить о другой стороне...

Всякий маневр – это действие, но единое – это покой. Всякий маневр – это регулярное действие, но единое – это нерегулярность»²².

Именно такое понимание единства как предела, точки превращения всеобщности указывает путь к достижению идеальной, безупречной стратегии, в которой преодолена оппозиция между целью и средствами и обеспечивается получение результата «по ситуации»²³. В этой стратегической перспективе снимается противопоставление «истинного» и «ложного», действительного и виртуального, возможного и невозможного. При этом постигший такое единство стратег сохраняет за собой инициативу, ибо благодаря более тонкому чувствованию

архетипов действия или, как говорили в Китае, «импульса обстановки», «семян» явлений он способен задавать формы этого не-различия истинного и ложного, ставя противника перед необходимостью самому определить статус предъявленных форм, предпочесть «подлинное» «ложному» – и неизбежно ошибиться.. Подчиняя свои действия указанному выше дифференциальному единству, он способен «не иметь формы» и потому ничем не ограничивает себя, тогда как его визави вынужден выбирать ту или иную форму и тем сковывать себя. Победа достигается здесь не противоборством, а включением противника в поле бесконечного саморазличения как предельно малой избыточности, оно же пространство «духовной встречи», «утонченного соответствия» несопоставимых величин. И пребывание в этом континууме дифференциальных отношений требует воспитания чрезвычайно утонченной чувствительности, т.е. предельно тонкого чувства различия. Отсюда загадочный афоризм даосского патриарха Лао-цзы: «На поле боя победит тот, кто больше скорбит».

Мы можем констатировать странный, непривычный для современного человека способ сочетания фантастического и действительного в рамках рассматриваемой здесь философии со-бытийности, а именно: сознанию бодрствующему реальность предстает как бесконечное богатство разнообразия, необозримая мозаика нюансов, а наиболее фантазмагоричным оказывается как раз наиболее обыденное и безыскусное. Подлинная просветленность духа удостоверяет себя в трюизмах жизни, этих отсужденных следах внутреннего света сознания, которым придается качество эстетической нормативности. Вот подлинный секрет стратегической мудрости Востока, извлекаемой из тщательного продумывания идеи бытия как события. Ибо чистое событие незаметно профанному взгляду только потому, что присутствует повсюду, заявляя о себе как чистое, беспредметное различие и одновременно чистый эффект, как предел явленности и последняя глубина внутреннего опыта. Будучи чистой имманентностью, оно дарит успех без усилия. Успех здесь, как удачно подсказывает русское слово, предполагает способность успеть сделать, упредить других.

Фантастически реальное имеет своей оборотной стороной реалистическую фантазмагорию. Корпоральность, преобразившаяся в корпоративность, ставшая фактом традиции порождает собственную мифологию. Не бывает корпоративной культуры без своего фольклора, без легенд и анекдотов об отцах-основателях корпорации, без их заветов и назиданий. Это предание, подобно защитному кокону, укрывает и дает жить символическому телу традиции – чистой общительности сердец. Вот и в китайской литературе образ мудрого властителя и стратеганеизменно предстает в оболочке самых причудливых легенд и житейских случаев. Но причина этого коренится все-таки не в каком-то особенном пристрастии китайцев к фантастике (кстати сказать, им не свойственного), а в том, что в действительности нет ничего более фантастического, более баснословного, чем первичная, простейшая правда человеческого сердца. И нет другого способа засвидетельствовать живую связь личности и этоса.

Правда общительности состоит как раз в том, что всякое имя есть иносказание, всякий образ – символ. Люди больше всего рады друг другу, охотнее друг другу помогают и сотрудничают наиболее эффективно именно тогда, когда не стеснены регламентами и предписаниями и вообще лишь смутно сознают или даже

вовсе не сознают, какая сила объединяет их.

Перцептивная идентичность. К социологии предпринимательства

Что такое предпринимательство и сама личность предпринимателя в свете рассмотренных выше антропологических основ корпоративного начала? Чтобы ответить на этот вопрос, требуется новый взгляд на проблему личной идентичности и, если так можно выразиться, стратегию ее реализации.

Напомним, что в традиционных обществах идентичность повсеместно носила и корпоральный, и корпоративный характер, будучи неотделимой от жизни индивидуального тела, но в равной мере от жизни рода и, в случае правителя, даже от государственного уклада. Собственно, способность государя (в позднее средневековье воспринимавшаяся уже в мистическом ключе) без усилия воздействовать на поведение и даже мысли своих подчиненных силой своей «добродетели» проистекала из неоспоримого для тех эпох отождествления тела государя с государством. С отсечением интеллекта от телесного бытия в философии Декарта и отождествления индивидуальности с рефлексией появляется идеал индивидуальной идентичности, соотносившейся с устремлениями и способностями рационального субъекта. Исторически этот переворот отобразил, конечно, возвышение буржуазии, боровшейся за свои права под лозунгами гражданской свободы, равенства и не в последнюю очередь именно личной идентичности. Столь же очевидно, что новые идеалы соответствовали принципам капиталистического уклада. Между тем характер деятельности нового господствующего класса никак не позволял его представителям утвердить себя в качестве неповторимой личности: ориентация буржуазного строя на служение Маммоне, этому всеобщему эквиваленту ценностей, сводит идентичность к пустому тождеству знаков, начисто стирая с человека печать индивидуальности. Такому положению дел как раз и соответствовал столь характерный для философии Нового Времени поиск идентичности в самоотжественности критической рефлексии. Увы, при такой установке, имея дело с реальной неповторимой личностью, быть самим собой можно только ценой разрыва в логической цепи умозаключений. В результате желанная идентичность – идентичность трансцендентального субъекта прежде всего – оказывается не более чем формальным, бессодержательным тождеством и недоступной объективации реальностью. Это внутреннее противоречие рефлексии о себе и, как следствие, ее умственную бесплодность немецкий философ Д. Хоффманн-Аксхелм описывает в следующих словах:

«Только бесплотная идентичность, которой я не могу владеть, доступна концептуализации; только она питает понятия и относящуюся к ним мыслительную работу. Если в эмпирических индивидах желание владеть собой пересилит предписание не быть видимым самому себе, тогда в современности как институции возникает брешь. То, что в эпоху модерна принималось за идентичность, исчезает в тот самый момент, когда становится возможным распоряжаться ею. В таком случае в моей позиции происходит переворот. Необходимое условие интуиции объектов становится объектом интуиции»²⁴.

Как отмечает Д. Хоффманн-Аксхелм, стремление утвердить свое реальное

«я», питавшая творчество европейских романтиков, экзистенциализм Киркегора или позднейшее «декаденство», с неизбежностью выражается в виде иррационального «бунта», и в эпоху модерна третируется как форма психической и асоциальной аномалии, извинительной разве что для гениальных особ²⁵. Традиционный в своем роде образ «проклятого поэта», *le poet maudit*, служит наглядной тому иллюстрацией. Санкционируемая же обществом идентичность в Новое Время неизменно предполагает подчинение индивидуальности анонимной общественной силе: государству, капиталу, классу и т.д. В любом случае, чтобы обрести идентичность, капиталист должен отвлечься от реального жизненного мира, превратить его в мертвый «материал», а затем выстроить заново согласно предписаниям безлично-абстрактной рациональности. Другими словами, он реализует свой жизненный идеал ценой утраты реальной идентичности. Его выдрессированный логикой, очерстевший рассудок не умеет жить в указанном выше смысле овладения временем и, следовательно, обречен быть несчастным. Он может только мелочно и меланхолично подсматривать или надзирать за жизнью, оценивая вещи с точки зрения их технической полезности и вообще относясь к вещам потребительски, т.е. разрушая их и в то же время их фетишизируя. Но скромные радости, даруемые буржуа его фетишами от коллекционирования зажигалок и туристических прогулок до походов в казино и ночные бары, – слабое утешение для души, созданной с потребностью в жизненной правде и подлинном самовыражении. Приведенные в начале этой работы данные о неудовлетворенности современных крупных менеджеров своей работой подтверждают справедливость наших суждений.

Индустриальная цивилизация так и не нашла способа преодолеть указанное выше врожденное и довольно-таки болезненное противоречие своего уклада. Вернее, она предложила символическое, но в контексте капиталистического уклада эффективное решение проблемы идентичности. Превращение интуиции объектов в объект интуиции позволяет создавать как бы символического заместителя своего реального личностного бытия и притом способным воспроизводить все богатство этого бытия до мельчайших нюансов. Существовая как бы параллельно реальному «я», но в публичном пространстве замещая его, этот символический двойник личности представляет ее утраченное представительское измерение, ее общественное лицо, «персону», которая в этом качестве может изменяться, тиражироваться и, как социальный капитал, даже включаться в отношения обмена. Но этот двойник, как нам уже известно, существует под знаком небытийности, формулы «там хорошо, где нас нет», именно потому, что рефлексивная идентичность модерна исчезает, обращается в ничто в тот самый момент, когда рефлексивный субъект хочет придать ей материальное существование, сделать ее своим достоянием. Символический заместитель личности представляет, по сути дела, только желание быть собой, драматизацию личностного бытия. Его природа есть сама виртуальность существования: он жив и действителен лишь как обещание, в момент своего рождения и теряет свою привлекательность, когда к нему привыкают. Он обречен быть экзотичным, но его глубинный источник надо искать в бессодержательной и потому нигилистической «воле к власти», т.е. мысли, которая ищет свое основание в себе самой, .

Ясно, что этот новый вид виртуальной идентичности является на самом деле

формой самоотчуждения и взаимного отчуждения личностей. С распространением информационных технологий этот образ нарциссического «избытка желания» получает огромную, практически безраздельную власть над общественным сознанием, и мы становимся свидетелями того, как «действительность подло подражает вымыслу»: люди начинают жить жизнью фантомов. Необычайная подробность и насыщенность психологическими деталями публичных образов идентичности, демонстрируемых в особенности электронными СМИ, в силу их симулятивного характера не только не способствует сплочению людей, но, напротив, ведет к еще большей атомизации общества и растворению всех его структур. Вновь открытое неисчерпаемое разнообразие индивидуальных форм жизни, откровение бескрайнего *марева* жизни придает общественному бытию фантазмагорический колорит и воспитывает потребительски-созерцательное отношение к реальности. «Все оргии освобождения мы уже пережили и теперь ускоряемся в пустоте», – говорит о современности Ж.-Ж. Бодрийяр.

Сила капитализма в том и состоит, что он умеет интенсифицировать и методически эксплуатировать желание, извлекая доход буквально из ничего – из пустоты, нереальности предметов вожделения, которыми питается желание. Подлинная природа капитализма стала ясна только в наш электронный век, когда капиталом стали знаки и знание, а акт обмена приобрел виртуальный характер и представляет, так сказать, чистую экономию желания. *Символическая* реализация желания есть ответ на внутреннее противоречие капиталистического уклада, который требует одновременно как можно больше потреблять и в то же время отказываться от удовольствия ради накопления капитала. В сердце капитализма сокрыты неопределенность и самоотрицание, но они-то и делают капитализм самым жизнестойким способом хозяйствования. Это противоречие, впрочем, имеет глубокие корни в человеческой психологии, ведь человеку свойственно находить удовольствие в самом отказе от удовлетворения желания!

Мы вновь возвращаемся к понятию пустоты как основе антропологического фактора, но на сей раз со стороны политической экономии. Пустота есть самая капиталистическая субстанция: она требует меньше всего «вложений» и дает наибольшую «отдачу». Жизнь в пустоте есть прообраз самовозрастания духа, а равным образом... роста капитала. Это соответствует представлению о пустоте на Востоке, где она считаетсяместищем духовной силы и, следовательно, желания. Известно, что между аскезой и страстью существует глубокая внутренняя связь. Надо сказать, что китайская традиционная культура, не различавшая реальность и знак, была внутренне готова к новейшему «откровению» капиталистической пустоты, и этим объясняются та легкость и даже радостное воодушевление, с которыми народы Дальнего Востока воспользовались плодами информационной революции и включились в игру на фондовых рынках.

Указанные тенденции капиталистической экономики и общества имели вполне предсказуемые последствия для корпоративного уклада. Они сделали публичное лицо руководителей корпорации выражением его индивидуальности и личной жизни, но одновременно исключили возможность их реального общения и сотрудничества. Собственно, этим обстоятельством и объясняется начавшийся сто лет тому назад расцвет «науки менеджмента», разрабатывавшей формальные средства и методы

управления в условиях полного отсутствия личностных факторов влияния и коммуникации, таких как моральный авторитет или просто личное обаяние. Эти факторы почти полностью заменил личный и корпоративный пиар – системная симуляция действительности.

Тем не менее, новый виртуальный мир поразительным – возможно, провиденциальным – образом открывает пути и для преодоления личностного самоотчуждения в цивилизации модерна, нашедшей свое завершение в современной информатике. Дело в том, что телекоммуникации восстанавливают значение непосредственного восприятия мира, принижавшегося и даже вовсе отрицавшегося с тех пор, как приоритет в установлении идентичности был безоговорочно отдан умозрению и рефлексии. В то же время информационные технологии открывают нам недоступные для рефлексии истоки сознания, сокрытые импульсы душевной жизни. Возможность перехода от абстрактной идентичности, устанавливаемой рефлексией, к непосредственной общительности с миром в нашей способности к восприятию еще в предверии информационной революции была подсказана, в частности, интересом современной феноменологии к интроспекции, а также популярностью «аналитической» или «глубинной» психологии. В обоих случаях предлагается выводить идентичность из заданности нашего телесного присутствия в мире и, говоря шире, чистой имманентности жизни.

В современном социальном контексте новый взгляд на идентичность есть также назревшая необходимость, обусловленная самим характером техники в современной информационной цивилизации: электронная технология придает первостепенное значение материальной данности образа, но этот образ виртуален, причем в основе его лежит непрерывное чередование присутствия и отсутствия, т.е. молниеносное круговое движение электрического заряда между единицей и нулем вплоть до полного неразличения, взаимного замещения того и другого. Другими словами, мир информатики творится абсолютной (по крайней мере, в рамках современной физической теории) скоростью света и в этом смысле являет собой не что иное, как образ непрерывного ускользания, рассеивания силы. Он доводит до предела небытийность фантомного заместителя действительности, одновременно обнажая сами условия его возникновения. Оpozнание этого предела становления как раз и знаменует возвращение идентичности к ее бытийственной основе и в конечном счете – возрождение антропологических оснований корпоративности. Образ бытия как силы рассеивания вполне соответствует природе восприятия, которое всегда предполагает выход из себя, «забегание» в инобытие и в этом смысле, если вспомнить еще раз любимое розановское словечко, «распускание себя».

Трудно переоценить глубину и размах указанной смены умственных и жизненных ориентиров. Речь идет о подлинном перевороте в интеллектуальных основаниях западной цивилизации, воздвигнутой на традиции платонизма²⁶. Эта традиция видит единственный источник знания в умозрении и рефлексии и отворачивается от восприятия, отказываясь видеть в нем какую-либо познавательную ценность. Еще в начале XX в. классическую для Запада точку зрения хорошо выразил Э. Дюркгейм, не признававший за восприятием никакой познавательной ценности вследствие ее текучей природы. «Мы никогда не можем быть уверены в том, что обнаружим снова восприятие таким, каким пережили его, – писал Э. Дюркгейм. –

Ибо даже если воспринимаемый объект не претерпел изменений, мы сами уже не такие, как прежде»¹.

Именно в этом пункте особенно заметны фундаментальные различия между философской мыслью Запада и Востока. Китайская мысль, в частности, традиционно опиралась на природу восприятия, каковая есть не что иное, как становление, непрерывное изменение или, по-китайски, «тысяча перемен, десять тысяч превращений». Слово перемены относится в данном случае к видимым и мыслимым изменениям, тогда как «превращения» обозначают немислимые и незримые микроперемены, благодаря которым происходит, например, рост живых существ.

В китайской мысли бытие и становление нераздельны, тогда как в западном платонизме первое господствует над вторым. Соответственно, китайская мысль исходит из целостности восприятия как единства изменения и постоянства или постоянства в переменных, нераздельности разрыва и преемственности. Для восточной метафизики особенно характерна идея недвойственности, нераздельности сущего и несущего причем последнее предваряет и делает возможным первое. По замечанию японского ученого К. Инады, «бытие имеет дискретный характер и не может оставаться долго самим собой, а для того, чтобы поддержать себя, должно пребывать в небытии, как остров в океане. Небытие, напротив, имеет недискретную природу, что позволяет ему поглощать и вмещать в себя всякое бытие. Таким образом, бытие пребывает в небытии, но никогда наоборот. Более того, если бытие условно и ограничено, то небытие просто воплощает бесконечность в любой момент времени»²⁷. Отношения бытия и небытия асимметричны: одно несоизмеримо с другим и не может быть ему противопоставлено. Более того, одно находит свое основание (метафизически бесосновное) в другом: «поскольку формы должным образом пребывают в бесформенном, они в свою очередь в еще большей степени становятся тем, чем они являются»²⁸.

Бесконечно малый зазор в соотношении конечного бытия и бесконечного небытия, ускользающе тонкая «щель» самого бытийствования бытия как раз и составляет главную категорию китайской метафизики, носившую название «великой пустоты». Последняя есть не что иное, как пустота самоотсутствия, которая делает возможным выявление всех форм, в том числе все формы человеческой деятельности. Пустота делает возможным или, можно сказать, высвобождает пространство для всех перемен в мире, она неотделима от того, что мы условились назывались чистым событием, или свершения, как бездны вселенской со-бытийности, в котором мир собирается во всеединство посредством всеобщего рассеивания. Мы находим в пустоте все признаки корпоральной реальности: в ней снимается всякая логическая самоотждественность, изживается всякая форма, бытие заменяется событием, субъективное действие – всеобщей действительностью, общение индивидов – всепроницающей сообщительностью, а формальное и бесплодное подражание – бесконечно саморазличающимся подобием, укорененным в самом качестве бытия-события, всеобщей «таковости» существования.

Очевидно, что восточная метафизика недвойственности бытия и небытия не знает оппозиции сущности и явления, идеи и материи, образа и реальности и т.д. Мы имеем дело именно с событием как единством единого и единственного. Событие воплощает

определенное качество существования. Как акт преобразования и собирания всего (пре)бывающего в мире, оно соответствует моменту превращения вещей или, другими словами, их внутреннему пределу. Тем самым оно воплощает силу типизации существования, возведения вещей в их вечносущий, надвременный тип. Последний несводим ни к образу, ни к идее, ни к субстанции или сущности. Он представляет собой некую целостную, полную в себе и притом динамическую конфигурацию, в которой есть своя вертикальная ось возрастания интенсивности. Тем самым он определяет как преемственность возвышенных и низменных качеств жизни, так и разрыв между ними. В структурном отношении типовая форма напоминает двойную спираль, где движению экстравертному, акту раскрытия всегда соответствует зеркально противоположное ему движение интровертное, акт сокрытия. Кроме того, типовое бытие двуполусно, и его полюса обозначают, с одной стороны, предельную конкретность акта превращения и, с другой стороны, всеобъемлющую и недифференцированную цельность Пустоты.

Легко видеть, что восточная метафизика пустоты обосновывает человеческую практику в ее чистой текучести вне умозрения и проективных представлений. Мир сводится к одному мгновению, мимолетному настоящему с его динамической сопряженностью явленного и сокрытого, сущего и несущего (именно: несущего в себе сущее), единственного и единого, возвышенного и обыденного. Превыше всего метафизика пустоты дает практическое обоснование культуры, тогда как онтологическое оправдание последней задано, как мы помним, понятием пустоты как среды выявления конечных форм через типизацию бытия. Ведь пустота как безусловная со-относительность, предшествующая миру форм, напрямую оправдывает культуру в ее важнейшей функции среды и средства человеческой коммуникации. Ритуальное обхождение, знаменитые «китайские церемонии», как уже говорилось, имели для китайцев подлинно онтологическую значимость и считались необходимым условием человеческой практики. Другое важное следствие восточной метафизики пустоты -- нераздельность образа и действительности. Тем самым полностью восстанавливается в своих правах жизнь психики, осуществляющаяся в образах. Отсюда ошеломляющий для современного человека вывод: в свете китайской духовной традиции оказывается, что метафора делает возможной истину, и нет ничего более фантастического, более *баснословного*, чем первичная, простейшая правда жизни.

Как уже говорилось, в концепции культуры, проистекающей из идеи недуральности формы и бесформенного, центральное место занимает категория типа, что вообще характерно для традиционных культур, в том числе культуры древней Руси. Достаточно вспомнить, какое огромное значение имели в ней понятия *чина* и типикона как свода нормативных действий. Роль указанных понятий тем более велика, что они обосновывают необходимость духовного совершенствования и указывают формы и способы последнего. Подробное исследование исторической эволюции символических типов в китайской культуре принадлежит автору этих строк²⁹.

Сказанное позволяет по-новому поставить вопрос о познавательном значении восприятия, столь безапелляционно отвергавшемся классической, интеллектуалистской по своей природе, философией Запада. Это значение определяется следующими обстоятельствами:

1. Восприятие или, лучше сказать, чистая восприимчивость укоренено в первозданной и вселенской по масштабам общительности и в этом качестве представляет собой глубочайшую реальность существования, природу самой жизни. Оно предшествует оппозиции понятия и образа, ума и тела, субъекта и объекта. Существование в режиме восприятия характеризуется единством бытия и становления.

2. Поток изменений в своем пределе выявляет постоянство. Восприятие есть чистое событие, сходство несопоставимого, встреча несовместного. В восприятии парадоксальным на первый взгляд, но в действительности совершенно закономерным образом расфокусировка сознания, обращение к тому, что находится «вовне видимого и слышимого», совпадает с деятельной общительностью, способностью проникать различные планы времени и пространства.

3. Восприятие есть форма существования корпоральности со всеми вытекающими отсюда последствиями для общественной практики.

Из этих тезисов следуют два еще более важных заключения:

Во-первых, восприятие обуславливает природу сознания как реальности функциональной, самоизменчивой, существующей по собственному пределу. Дюркгейм ошибался, когда утверждал, что динамизм восприятия не может дать устойчивого знания. Как раз наоборот: открытость потоку восприятия воспитывает невозмутимый *покой* сознания, который соответствует сохранению предельной цельности опыта или, говоря языком китайской традиции, «удержанию срединности». Речь идет о чистом знании, знающем себя, со-знании вездесущей между-бытности, которое предстает пределом всякого предметного знания, «знающим незнанием».

Во-вторых, восприятие, предшествуя собственно гуманитарному и социальному срезам человеческого бытия, в то же время служит основанием культурной практики, ибо предоставляет и материал, и мотивы для акта типизации, создающего символические типы и, говоря шире, классификационные системы культуры. В восприимчивости жизни, предопределяющей цельность и покой духа, заложено требование духовной просветленности. В ней и посредством нее удостоверяется преэссенциальность природы и культуры.

Таким образом, в антропологической перспективе успех корпоративного сотрудничества зависит в конечном счете от способности членов корпорации дать свободу восприятию, которое по своей природе превосходит наличное знание и даже опыт и хранит в себе творческий потенциал личности. По-розановски «распутить себя», отпустить сознание в темные глубины восприятия означает не отречься от общения с другими, а, напротив, восстановить реальную основу человеческой общительности,

Чтобы вполне оценить познавательное и праксиологическое значение восприимчивости, нужно опять обратиться к наследию великого Лейбница. Согласно Лейбницу, реальность в качестве монады имеет как бы два этажа, причем восприятие в собственном смысле относится к нижнему из них. Это уровень мельчайших, необъективируемых колебаний квазиматериального субстрата жизни, мельчайшей пыли бытия, «шевеление хаоса» вне образов, которое Лейбниц называл миром «малых восприятий» (*petits perceptions*), а китайские учителя – «небесным движителем», «семенами» мира (ибо в китайской системе понятий восприятие принадлежит «небесному» истоку человеческого бытия), «утонченностью мельчайшего». Речь идет

об отрезке времени, который короче самой малой длительности, фиксируемой сознанием. В нем появляются и исчезают, не обретая формы, сонмы символических миров, существующих, таким образом, лишь виртуально, как побуждение, предчувствованные, предвосхищенные. Восприятие в своем истоке и есть сила самоаффектации, в котором виртуальные и актуальные качества опыта непрерывно замещают друг друга и предстают как разнородное, самодифференцирующееся, но нераздельное единство. Существуя прежде пространства и времени, этот условный момент восприятия (в действительности – бесконечно малая дистанция абсолютной Встречи) является вездесущим и всевременным.

Символические типы, санкционируемые традицией, представляют собой фиксацию (по необходимости метафорическую) действия самоаффекта в определенном моменте опыта. Они – реминисценции, указывающие на внутреннюю преэминентность самого факта сознания и призванные повышать духовную чувствительность, вести сознание к восприятию тончайших жизненных превращений, мельчайших «семян» явлений, еще не имеющих ни пространственной протяженности, ни временной длительности. Между тем созидание культуры знаменует противоположный процесс: в нем микровосприятия служат материалом для построения макрообразов, создающихся на основе дифференциальных отношений, благодаря отбору наиболее приметных черт восприятия. Полученные образы, как явления традиции, не имеют прототипов в действительности и лишь *подобны* образам природного мира. Нелепо спрашивать, чему во внешнем мире соответствуют образы «черного дракона, выходящего из рещеры», или «восьми небожителей, переправляющихся через океан». Перед нами метафоры определенного качества побуждения, духовного порыва. Забвение этой внутренней глубины опыта, как раз и соответствует появлению оппозиции субъекта и объекта, идеи и материи, которая определяет мирозерцание Модерна.

Нужно подчеркнуть, что подлинное восприятие в его, как сказали бы китайцы, «небесной» глубине имеет лишь косвенное отношение к деятельности органов чувств. Даосские учителя как раз требовали «не смотреть глазами и слушать ушами», ибо истина сообщительности лежит «вне видимого и слышимого». Подлинное восприятие имеет своим предметом силу самоаффектации, она же сила самовозрастания духа, которая в своем действии самопревращения, рассеивания пред-оставляет всем пространство жизненных превращений, дает всему свободу быть. Природа восприятия в данном случае есть круговорот чистой со-бытийности, предваряющий пространство и время и каждое мгновение перемещающийся от (не)себя к (не)Себе, нелокализуемый, но все проникающий. Наше подлинное бытие есть именно Великий Путь, одновременно несчислимо малый и несчислимо долгий, и мы, по словам Чжуан-цзы, всегда пребывает *рядом* с реальностью, отчего наше подлинное бытие всегда у-местно и *обходительно*, а значит, всецело социально. Прописная буква в слове «к Себе» во втором случае напоминает о том, что в этом круговом движении есть своя ось возрастания качества, соответствующего росту сознательности, последовательному просветлению духа. Сознание, взрослея, идет от «того, кем я никогда не был», к «тому, кем я еще не бывал» (цитирую формулы китайской традиции). Оно ниоткуда не выходит и никуда не возвращается, но поистине проходит бесконечно длинный Путь. Здесь мы опознаем подоплеку столь милой сердцу

японских менеджеров идеи собирательного знания.

Итак, чистое восприятие, или предел восприимчивости, соответствует чистой общительности, каковая есть также предел корпоральности. Оно исполнено мощи чистого аффекта, но совершенно свободно от субъективности и потому предъявляет вещи в их незамутненной ясности. Она знаменует предел само-рассеивания, как о том говорится, например, в определении духовной просветленности, принятом среди даосских мастеров боевых искусств: «не имеешь ни формы, ни образа, все тело наполнено пустотой». Но тому, кто смог довериться восприятию, мир предстает таким, каков он есть – в своей *оригинальной обыденности*. Так в картинах живописцев чань-буддийской школы из вихря необычайно экспрессивных образов внезапно выступают предметы, выписанные с предельной натуралистической тщательностью.

Причастность к этой преемственности мировой со-бытийности или, как говорили китайцы, Одного Превращения мира дарует способность «знать наперед», ведь оно предполагает следование или, точнее, на-следование, хождение по следам сокровенной правды сердца, она же «небесная пружина» жизненных метаморфоз – тому, что за-дано в любой данности. Эта преемственность есть как бы складка бытия, где сложены вместе все жизненные миры, все прошлое и будущее, отчего мудрый способен «вспоминать будущее». Он не просто видит мир, но способен *читать* видимое, проникая светом сознания, раскрытого миру, в символическую глубину восприятия¹. Но подобно тому, как пассивному модусу резонанса противостоит активный модус реверберации, чтение в своем пределе переходит в письмо, спонтанное *выписывание жизни*². Оттого же мудрый, по китайским представлениям, не только «знает наперед» и имеет успех (именно: успеваает) в любом деле, но к тому же в каждый момент времени «возвращается к началу» и действует *наоборот* по сравнению с видимыми тенденциями. В нем нет торопливости. Вот оправдание еще одного неотъемлемого качества руководителя: быть непрозрачным для окружающих и хранить невозмутимый покой среди треволений мира. Корпоративная же идентичность проявляется как «срединность» всякого действия, всеобщая общительность, исполненная первоизданной мощи бытия. Так чудесный повар из притчи Чжуан-цзы разделял быка, не прикасаясь к нему ножом, но следуя «срединной линии» его тела. И точно также образцом идеальной стратегии в военном каноне Китая выступает уже упоминавшаяся «змея с горы Чаншань», которая избегает конфронтации и действует, исходя из целостной конфигурации обстановки. Поистине, отсутствующий фокус – лучшая порука целостности.

Созерцание – чтение – письмо: три последовательных стадии активизации сознания. В этом процессе ясность сознания возрастает одновременно с погружением в глубины бессознательного, Сегодня, на начальной стадии информационной революции, одномерная или одновекторная познавательная установка классического рационализма исчерпала себя. Современная философия и «глубинная психология» все решительнее призывают вернуться – или спуститься – к первичному моменту нашего восприятия, к недостижимой для мысли чуткости телесной интуиции, к тому, что Спиноза называл «разумом тела». Восстановление в своих правах восприятия не означает умаления сознания, скорее наоборот – позволяет открыть его новые измерения. Достаточно напомнить, что глаз закрывается перед угрожающим ему

предметом прежде, чем мы успеваем подумать об этой угрозе. Именно такой подход свойствен китайской традиции, где личная идентичность прочно укоренена в идентичности корпоративной и где не идеи, не принципы, даже не дела, а *тела*, простейший опыт телесного (со)присутствия-в-мире объединяет людей. «Великий прародитель», о котором говорили даосские учителя, есть не что иное, как непосредственная, всегда уже предпосланная сознанию, но неизменно предстающая как «забытая» в мысли полнота телесного присутствия-в-мире. Чистая встреча, превосходящая оппозицию субъекта и объекта, есть столь же чистая явленность жеста, которая означает актуализацию всепроницающей «единотелесности» мира, не существующей отдельно от этого мгновения, одновременного преобразующего и собирающего. Выше уже отмечалось, что в этом мгновении образ сходится с бытием, и тем самым полностью восстанавливается в своих правах жизнь психики и оправдывается ее творческая свобода.

Мы можем говорить о возникновении в «информационную эру» нового типа идентичности, который основан на непосредственности восприятия в противоположность идентичности, удостоверяемой рефлексией. Рефлексирующий субъект замуровывает себя в безразличии функционального отношения к миру, порождаемым технологическими системами. Он может выступать в виде «опустошителя» (Хайдеггер) земли, но в той мере, в какой обретает свою идентичность ценой возведения непроницаемой стены между собой и миром, он может предстать в облике, скажем, неприспособленного к жизни, комичного, как Дон Кихот, интеллектуала. Не таков предприниматель, который должен обладать тонкой чувствительностью и искусством налаживания и поддержания связей. Очевидно, что многие черты новой идентичности отлично согласуются с характером предпринимательской деятельности, которая требует ясного и живого ума, кипучей энергии, уверенности в себе и твердой воли, но главное – творческой жилки и недюжинной смелости, ведь предприниматель должен быть готов идти на риск и обязан видеть дальше окружающих. Одним словом, обаяние талантливого предпринимателя проистекает из его способности жить реальностью духовной жизни и при этом быть самим собой, можно сказать – быть внутренне свободным. Добиться этого можно лишь одним способом: высвободить природные способности восприятия.

Главной особенностью нового взгляда на сознание или, точнее, небывалого расширения сферы сознательной жизни, притягающей теперь на то, чтобы вместить в себя даже темные глубины инстинкта, является на-следование чистому проистечению жизни, что требует неослабевающего внимания к непроницаемым для рефлексивной мысли истокам опыта, непостижимо-мелким «семенам» явлений, к чистой качественности опыта, которая *предвосхищает* все сущее. Секрет эффективного управления, согласно даосскому патриарху Лао-цзы, в том, что «мудрый изготавливается прежде других». В более откровенном изложении у того же Лао-цзы это означает, что мудрый правитель «развязывает узлы прежде, чем они завяжутся». Позднее китайские моралисты даже требовали записывать дурные мысли (и так освобождаться от них) прежде чем они проявятся в сознании. Требование вполне разумное – ведь восприятие предваряет сознание, а мудрый должен на-следовать неизбывному и поэтому обладать способностью «помнить будущее».

Виртуальный мир современных цифровых технологий часто и не без

оснований называют «фабрикой снов». Но сны способны привести к пробуждению, после которого мы узнаем, что эти сны были только видениями, вышедшими из потаенного «семени» опыта. Однако пробуждение не отменяет снов. Невозможно заменить сны некой раз и навсегда данной реальностью. Пустотное семя опыта (что было названо выше «небытием») обуславливает преемственность нашего сознания, придает ему определенную модальность, типизирует его. В таком случае сон обнажает тайну формирования культурного или личного стиля, ибо, как правильно заметил Г. Башляр, «нельзя писать с преемственностью стиля, не развивая глубинные семена сновидений». А стиль есть правда культуры, не требующая оправданий.

Как ни странно, эра информатики с ее масскультурой и навязчивыми, заведомо обманчивыми «картинками» жизни выводит наружу то «подполье» (в положительном смысле) души, те «семена явлений», которые прежде были доступны только сознанию подлинно бодрствующему, искушенному в деле духовного просветления. «Смелый новый» цифровой мир приучает пользоваться духовной просветленностью. Не удивителен в таком случае всевозрастающий интерес современного человека к разного рода «психотренингам». Этот интерес помогает заново открыть ценность этоса, другими словами – ценность нравственно значимой жизни вне норм рациональной этики. Ибо «распустить» хватку разума, «оставить» себя – значит предоставить всему свободу творческих превращений и пребывать, как отмечал еще Хайдеггер, в состоянии «близости» (мы могли бы сказать: у-местности) со всем, что есть в мире.

Главные коллизии современной эпохи удачно отображены в известном кинобоевике «Матрица», который может послужить хорошей иллюстрацией обсуждаемой здесь проблематики «перцептивной идентичности». Фантастический колорит фильма не должен нас смущать, ведь в современном мире правда человеческого бытия предстает, как мы выяснили, в обличье фантазмагии. Итак, в этой киноэпопее человечестве представлено здесь компьютерной системы, так называемой «Матрицы», подменившей реальный мир его безупречно точной симуляцией. Вездесущую иллюзорность мира Матрицы, очевидно, нельзя одолеть силой интеллекта по той простой причине, что Матрица порождена тем же интеллектом и только довела до совершенства его способности. Но в фильме, надо отдать должное его создателям, гениально угадан и реальный способ противостояния электронной симулятивности. Герой фильма Нео (т. е. Новый Человек) становится мастером восточных боевых искусств и приобретает как-будто сверхъестественные способности, в частности, фантастической скоростью движений и необыкновенной пронизательностью интуиции, благодаря которой он познает «информационный код» Матрицы. Отметим попутно, что образ жизни Нео и его сподвижников предельно аскетичен, и это означает, что в мире симулятивной реализации только усилие самопреодоления, «дереализация» предметного мира может вернуть непосредственный контакт с реальностью.

Совпадение иллюзии и действительности остается незыблемым постулатом информационной эры. Но происходит нечто неожиданное: кино, этот великий генератор симуляций, заново открывает реальное в откровенной, даже вызывающей симулятивности видимого. Ибо глаз камеры способен сообщить больше, чем физическое зрение или даже воображение. Физические тела в фильме обнаруживают почти волшебную пластичность и часто кажутся, скорее, сгустками энергии.

Решающие же схватки Нео с агентами Матрицы показаны в чрезвычайно замедленной съемке, в режиме Bullet-Time («времени летящей пули»). Вот тут выясняется, что Нео способен даже отслеживать полет пуль и благодаря этому быть неуязвимым для них (способность, кстати сказать, приписываемая отдельным великим мастерам ушу в Китае). Эта кинематографическая фантазмагория внезапно посвящает зрителя в духовное состояние Нео, каковое есть абсолютный покой, постигаемый безупречно чистым (пустым) и вместе с тем совершенно целостным сознанием. Покой сознания, которое смогло «отпустить», распустить себя и стать причастным силе самоаффектации бытия, воплощает столь же абсолютную скорость движения духа, его, как говорили в Китае, «ежемоментальные превращения», по сравнению с которыми пуля, летящая по заданной траектории, предстает почти неподвижной. Здесь вещи становятся модусом духовного становления. Более того: «пустотное движение» (вспомним это даосское понятие), или самоаффект духа, не просто опережает, но в известном смысле и предвосхищает физическое действие; оно есть архетип мирового движения. Восприятие есть на самом деле бесконечная действенность абсолютного покоя, всепокоряющая сила самораскрытия. Самое же поразительное то, что Нео таким образом лишь возвращается к врожденному жизненному «чутью», стихийному «разуму тела» (Спиноза). В сущности, мы имеем дело не с чисто духовным или телесным бытием, а с дифференциальными отношениями между двумя видами длительности: физической и духовной. Одно со-образовывается с другим. Мастера даосской традиции боевых искусств Тайцзицюань называли это свойство восприятия «силой понимания» (*дун цзин*). Вот как оно описывается в одном редком по откровенности тексте:

«Сила понимания в человеке соответствует пределу зрения и слуха и способности изменяться через общительность с миром. Она само собой производит чудесное действие. Тела достигает просветленности без усилия, внутренняя действенность и внешнее движения проникнуты интуицией восприятия»¹

Новое знание не существует без «нового человека». Прямо по завету Лао-цзы, победитель матрицы иллюзий всему разучился и только *знает себя*, владеет секретом полностью сознательного движения. Матрица, не имеющая равных в скорости логических операций, оказывается бессильной перед способностью Нео к непосредственному контакту с миром и не-различению восприятия и образа, свойства и сущности – атрибут, кстати сказать, божественной реальности. Нео побеждает, преодолев саму идею оппозиции фантастического и действительности. Таков урок Матрицы: человек спасется, если перестанет смотреться в зеркало своего ума и откроется несотворенной и, следовательно, божественной силе жизни в себе. Более того, такой человек обретет власть, имбо властвует тот, кто овладел мудростью дифференцирующего единения, кто воплотил в себе беспредельную силу бытийственного рассеивания, которое служит собиранию мира. В начале всего лежит бесконечно малое различие как круговорот *интегрирующей разъединенности*. Нео не уклоняется от пуль, а именно *встречается* с ними, и эта встреча преобразует вещи в отблески пустотного континуума мировой гармонии, она *разрешает* все сущее.

Новая идентичность носит, так сказать, прото- и мета-личный характер. Не случайно идентичности «пользователей» (не пользователей ли самой природы сознания?) в появившихся ныне «сетевых» сообществах сопутствует анонимность:

речь идет об идентичности, открываемой и удостоверяемой самим актом общения, не имеющим ни признаков, ни следов, подобно «вспышке молнии» или «полету птицы в воздухе». О ступенях восхождения к этой неисповедимой, извечно забываемой общности сообщают даосские афоризмы:

«Если есть аффект¹, будешь одухотворен.

Если нет аффекта, будешь безупречно действен».

Идентичность в режиме восприятия никогда не тождественна себе на индивидуальном уровне, но способна формировать определенный личностный тип, соответствующий корпоративной, непреходящей в потоке времени личности. Эта последняя воплощается в уникальной духовной «атмосфере» и окрашиваемой ею коммуникативной среде. Она есть, если воспользоваться еще раз выражением Ж. Делёза, «действие адекватное вечности» или бесконечная действенность, присутствующая в каждом ограниченном действии.

Отметим, наконец, еще одну немаловажную особенность режима восприятия: оно создает зону надежной и притом стратегически активной безопасности. Достигается последняя парадоксальным, как сама природа восприятия, способом – посредством максимальной открытости миру. Тот, кто живет «семенами» явлений, умеет предвосхищать все внешние действия. Китайский мастер боевых искусств, как мы помним, способен упреждать движения противника.

Конечно, идентичность, обретаемая в восприятии, не является обособленной сущностью. Она дается в акте взаимного преобразования отдельных индивидуальностей и допускает множественность идентичностей одного лица. Она есть совместность жизненных миров. Ситуация, вообще свойственная «состоянию постмодерна» и всего очевиднее наблюдаемая в практике коммуникации через интернет. Ей, безусловно, свойственна игра фантазии, за которой угадывается инфантильное желание подтвердить реальность своего существования через признание других, причем это стремление сочетается со столь же инфантильным страхом неудачи. Будем считать это детской болезнью нового вида общности. Главным остается все-таки сама возможность сближения идентичности и восприятия, которые, строго говоря, не могут совпасть полностью. Как отмечает Д. Хоффманн-Аксхелм, их взаимодействие ставит в центр человеческого бытия понятие дистанции и кроме того требует, чтобы и то, и другое не имело прообраза в реальности, выступало лишь как фактор взаимодействия³⁰. Именно такое понимание идентичности, как мы могли видеть, содержится в китайской традиции, где идентичность структурируется бесконечно малой дистанцией «срединности», «средостения» бытия и предстает как «подвешенность в пустоте».

Новая идентичность, однако, не может иметь только игровой характер. По крайней мере, она предполагает взаимопроникновение модусов восприятия и рефлексии, производства знаков и предьявленности конкретных жизненных миров. К этому нужно добавить потребность в самоудоверении себя посредством соотнесения себя с другими идентичностями и в конечном счете – идентичностью Другого. Так выясняется, что допускаемая виртуальной средой вольная игра преобразования восприятия в идентичность, т.е. жизненное событие как сновидение в действительности отнюдь не лишена моральной значимости. Только теперь, в отличие от нормативной этики модерна, этическое начало слилось с имманентностью жизни.

Кажется, цифровые технологии предвещают либо исчезновение человечества, либо придание требованиям этики абсолютного значения на основе корпоративно/корпорального начала.

Общение в своем пределе переходит в чистую общительность. Секрет жизнениности человеческих сообществ лежит по ту сторону и технических средств, и «человеческого фактора». Мы уже можем предвидеть время, когда общество будет искать себе опору не в «разумном эгоизме», диктуемом индивидуальным сознанием, а, скорее, в «неразумном» или, если угодно, «сверхразумном» альтруизме, который укоренен одновременно в инстинктивных основах жизни и высших проявлениях человеческой духовности. Человек перестает быть «классом существ». Ему, по-видимому, предстоит стать непрозрачным для самого себя, воплотить в себе ту предельность, ту трещину в бытии, в которой таится бездонная мощь жизни.

Будем надеяться, что человечество не обречено на самоуничтожение в тупике техногенной цивилизации, обслуживающей человеческий эгоизм. За пределами и *после* тоталитарных проектов по «покорению Земли» у людей есть возможность открыть себя или, лучше сказать, открыться себе. Это открытие должно быть делом пред-принимательства: предустановленного сбережения цельности опыта; делом, которое каждому предоставляет пространство жизненного роста. Корпоративность должна быть понята как среда и средство этого интегрирующего рассеивания, как «третья социальность» отличная и от общества с его формальной организацией, и от аморфности толпы. Эта социальность должна сочетать иерархию с интимной общительностью, а органическую цельность с бесконечным многообразием ее индивидуальных проявлений.

Приложение.

Россия и инновационный уклад

1.

У России, как известно, «особенная статья». А упорное желание верхов России перенять чужое, как показывает история, рано или поздно вызывает в ней резкую, даже судорожную реакцию отторжения. Россия должна жить своим умом, что, кстати сказать, только и может сделать ее мировой державой. Ибо нет ничего более общезначимого, чем опыт самопознания.

Существуют два определения России: Россия – это не Европа и не Азия, и Россия – это евразийская страна. Оба определения пусты, что подтверждается траекторией русской истории: в своих предпосылках Россия есть «пустое место между Европой и Азией» (Даниил Андреев), Россия осознает себя в образе «миллой пустыни» и в завершении своей истории, как продукт мобилизационной модернизации, оказывается технократическим «пустырем».

Россия всегда где-то за горизонтом: бесконечная даль или затерянный в этой бескрайности островок, медвежий угол. Таков внутренний закон организации большого пространства. Оно неоднородно и, можно сказать,

безразмерно. Вот исходная точка русского уклада и русского сознания. Очевидные, но до сих пор плохо осознаваемые следствия этого факта состоят в том, что русские опознают себя через... незнание себя и объединяются через свою разделенность. Индивид и социум в России попросту несоизмеримы русскому пространству. Поэтому самоумалиться, устраниваться, пожертвовать собой – главное русское искушение и фундаментальный русский жест, зафиксированный в историческом предании как подлинное начало русской государственности. Он с неизбежностью сводит бытие России к инобытийности утопии. На поверхности же русской жизни мы имеем дело с хороводом масок, проекциями внутренней реальности, миром-пустыней, оставленным сознательной волей и пред-оставленным самому себе. Русское бытие или, лучше сказать, бытность России – это всегда драп, драпировка, служащая почти инстинктивному желанию схорониться, скрыть себя.

В этом пункте просматриваются глубинные основания русской историософии. Ибо к России неприменимы ни идея умозрительного познания и параллелизма субъекта и объекта (принцип Запада), ни отождествление сознания с пределом опыта, силой самотрансформации жизни (принцип Востока). Россия предъявляет, скорее, третью, асистемную возможность, в своем роде систематическую: опознание внутренней ограниченности обоих типов познания. Эта возможность обладает огромным разрушительным потенциалом, но она же способна максимально высвободить творческие силы человечества, что делает ее благоприятным фактором для инновации – этого, по крылатому слову Й. Шумпетера, «творческого разрушения». В ней же мы можем найти лучшее подтверждение догадке о том, что уникальность России есть залог ее всемирности.

С отмеченными чертами русского уклада довольно строго коррелируется религиозный символизм русской традиции. Мир горний и мир дольний, даже духовное и материальное выражаются в нем через свои противоположности: экс-центричная фигура блаженного оказывается подлинным фокусом социума, духовная сила воплощается в святых мощах и декоруме ритуала, не сливаясь с материальностью мира (такое отождествление, политически равнозначное тоталитаризму, взрывает систему). Правда жизни предстает, как и свойственно декоруму, именно тенью внутренней правды, наполняя быт эстетической значимостью. А в центре культуры стоит понятие чина, чинопоследования, которое означает, собственно, возведение индивидуального существования в родовую полноту бытия. Чин всецело социален, он имеет вертикальную ось возрастания качества и принадлежит иерархическому порядку. Поэтому формируемая им культура не знает ни субъекта, ни «объективной действительности». Она взывает к чистому Присутствию – одновременно пределу явленности и сокрытости. Она обращена к чуду, как связи того и другого.

Вопреки распространенному мнению русская цивилизация не примитивнее, а много сложнее европейской. «Пустотность» России равнозначна, по сути, открытости русского сознания миру (вообще-то фундаментальный антропологический факт). Россия выработала эффективные формы социальной коммуникации поверх племенных и

национальных культур. В русском плавильном котле этносов и культур сложился многогранный и очень жизненный личностный тип. И то, и другое стимулировало инновационные процессы в русском обществе. Беда России в том, что ее образованные верхи оценивали самобытный русский порядок через призму заемного, большей частью западного мировоззрения, логически более упорядоченного, «рационального» и потому более поверхностно понятного. Русская история есть результат систематического непонимания русским обществом собственных основ. Отсюда и неутрачиваемый реформаторский зуд, можно сказать, реформаторский комплекс власти. Отсюда и постоянная готовность применить насилие вплоть до тотальной мобилизации, как способа поставить под контроль непонятную, почти неуправляемую действительность. Реакцией правящего класса на вызов всемирной открытости (которая, впрочем, тоже ясно сознавалась и декларировалась в разных формах) стала сословная замкнутость в обществе и патерналистский консерватизм в идеологии, что со временем привело к появлению «подпольной России» в ее народной (община, секты) и интеллигентской (кружковщина) разновидностях. Формальная рациональность западного типа, ориентированная на публичное общество, обслуживала в России сословную замкнутость и связанные с ней предрассудки, отчего французы стали даже поговаривать, что «Декарт в России сошел с ума». И та же рациональность, требовавшая одномерности общества, порождала в русской истории всяческую чрезвычайщину.

Результатом внутренней разорванности русского уклада стали общеизвестные катаклизмы русской истории, Специалисты разного профиля сходятся во мнении, что современной России свойственны аморфность и пассивность общества, нигилистическое отношение к ценностям и праву. Нравится это энтузиастам инноваций или нет, но работать им придется именно с таким социальным материалом, имеющим к тому же очень глубокие корни в русском укладе. Но можно надеяться, что эти недостатки, не сказать пороки, России имеют и свои достоинства. Как станет ясно ниже, они могут сыграть положительную роль в переводе России на рельсы инновационного развития.

2.

Наш беглый взгляд на устои русской жизни несколько неожиданно подводит нас к тезису о наличии в принципе благоприятных условий для творчества и инновации в России. Изобретательность и склонность русских к новаторству, их упорное неприятие всяких правил и жажда свободы, способность нестандартно и творчески мыслить – хорошо известный и не нуждающийся в доказательствах факт. Надо бы только добавить, что русские сильны именно в открытии нового и довольно равнодушны к переводу творческого акта в рутинную деятельность. Достаточно вспомнить, что при Иване Грозном почти одновременно возводятся два очень разных шедевра русской архитектуры, – церковь Вознесения в Коломенском и Собор Василия Блаженного – и оба они остались в своем роде уникальными памятниками.

Русский стиль всегда представлен в цветущем разнообразии стилей.

Инновация, как и разлука, начинается в головах. Но в головах особо подготовленных. Инновация есть прежде всего педагогическая проблема. Способность к творчеству и новаторству требует особого типа образования. Последнее вовсе не подразумевает натужного натаскивания на творчество. Только обыватель, столь же ленивый, сколь и зараженный модернистской мегаломанией, сводит творчество к «эпохальным» моментам в жизни горстки гениев. На самом деле способность к творчеству, как сама способность к спонтанному действию, к импровизации и игре совершенно естественна для человека. Ее вездесущим фоном служит всеобъемный и бесконечно разнообразный ритм самой жизни. Мы всегда можем прервать рутину существования и задать новое направление нашим поступкам и мыслям. Более того, инновационную деятельность можно считать самым человеческим началом в человеке, коль скоро сущность человека состоит в том, чтобы превозмочь, превосходить самого себя, ощущать себя таким, каким он еще не бывал, но – должен быть. Выделять инновацию в особую область человеческой практики – значит, по саркастическому замечанию С. Фуллера, превращать ее в «прерогативу лузеров». Недаром в США что-то не слышно дебатов об инновациях – там они воспринимаются как нечто само собой разумеющееся. В самом деле, творческий потенциал человека – это сила самой жизни, стихия текучая, как сам бесконечный поток жизни, проживаемая аффективно и, следовательно, имеющая единственным условием своего существования свободное и искреннее общение даже помимо формального этикета. Творчество есть одновременно самый индивидуальный и самый социальный факт. Таковы и главная предпосылка, и лучшее оправдание инноваций в человеческой деятельности.

Все сказанное выше об антропологических основаниях корпоративности подтверждает тезис о совершенно естественном характере творческой способности. Как само условие социальности, творчество требует смирения, т.е. умение пред-оставить свободу первозданной мощи жизни в нас, быть открытым новому и позволить ему вызреть в сокровенной глубине души. Более того, истинно творческий человек умеет прозреть в кажущейся инаковости этой творческой силы свою подлинную самость, отчего творчество одаривает его ликующей радостью самопознания и, надо добавить, упорством в отстаивании ценности плодов своего творчества. Творчество – само по себе награда и потому спасительно: в бескорыстии творческого акта человек неуязвим для нападок извне.

Цель образования, развивающего творческие и инновационные способности человека, состоит не в усвоении социальных ролей (традиционное общество) и не в воспитании автономной личности (общество модерна), а в высвобождении имманентной человеку жизненности во всей ее эмоциональной, интеллектуальной и духовной полноте. Эта цель заключается, собственно, в достижении духовной просветленности, необыкновенной чувствительности и непрерывного бдения духа, радостного самочувствия жизни и просто любви к ближнему: творческая атмосфера может быть только там, где люди питают любовь и сочувствие друг к другу,

видят величие человека и восхищаются им. Речь идет о раскрытии первичной жизненной реальности в ее чистом динамизме, который предшествует разделению сознания и бытия и всему миру вещей. В этом потоке чистой бытийственности бытия ничто не дано, но все только за-дано, все исчезает прежде чем обретет внешнюю форму, или, говоря словами древних даосов, «образ еще только хочет родиться, а превращения уже творят новые чудеса». Инновационное начало деятельности напоминает летучую стихию сна, ее образы имеют фантомную природу. Речь идет о виртуальной бездне бытия, являющей себя в само-сокрытии. Приятие этой бездны обеспечивает два важнейших условия творчества: свободу от внешних стереотипов и открытость бесконечному разнообразию жизни.

Интересно, что именно такое представление о реальности было принято в древних традициях духовной практики. В наше время оно обнаруживает много точек соприкосновения с миром информационных технологий, упразднившим былую оппозицию субъективного и объективного измерений мира. С точки зрения классической западной мысли оно выглядит аномалией, утратой духовных и нравственных ориентиров. В действительности это новое откровение имманентной правды жизни, как условие и среда коммуникации, требует смирения и глубоко морально по своей природе; его корни – в изначально присущей жизни силе эмпатии. Творчество есть только там, где дело никто не делает по отдельности, а оно само делается. Правда, оно предполагает иерархию ступеней просветленности и наличие элиты, владеющей методами духовного восхождения. Однако эта иерархия имеет только учительную функцию и не предполагает отношений неравенства или эксплуатации в обществе.

Малоизвестное, но важное обстоятельство заключается в том, что понятое таким образом инновационное начало практики имеет основанием самые глубинные слои человеческого сознания, коренится в опыте предшествующих поколений и потому, помимо прочего, способно поддерживать преемственность народного самосознания, понимаемого не в смысле чахлой «национальной идеи», но как полнота народной памяти и вариативность будущего. Соответствие бессознательным ожиданиям общества – не последний фактор успеха конкретных социальных инноваций. Кроме того, инновация выполняет важную психо-терапевтическую роль в социуме: она утверждает попятное, возвратное движение сознания к его внутреннему истоку, тем самым освобождая индивидов и общество от бремени актуальной истории, открывая простор для проектной деятельности. С этой точки зрения инновация есть подлинное средоточие народной жизни.

Описанный здесь тип инновационной, или первичной, социальности не совпадает с формальным обществом и даже не нуждается в нем – немалое преимущество в условиях России. Но примечательно, что логика развития современной (эпохи постмодерна) социологической мысли тоже приводит ее к понятию социальности, выявляющейся только после устранения, «разделки» внешних общественных форм («Сообщество любящих» М. Бланшо, «Недействующая общность» Ж.-Л. Нанси и др.) Нетрудно увидеть черты такого интимно-всеобщего социума в сетевых сообществах, но также в

русском идеале соборности.

Идея инновационной социальности снимает очень болезненный в современной социологии вопрос о субъекте инновационных процессов. Последние становятся именно общим делом, но, конечно, не в смысле мобилизационного коллективизма, подчиняющегося некой субъектной воле. Речь идет о спонтанной общительности, которая предваряет все сообщения и даже общение как таковое. Можно только позволить ей быть в акте самооставления, смирения как жизни в мире с миром. Мир богат жертвенной щедростью того, кто способен, как говорили древние даосы, себя «забыть», полностью оставить себя – и оставить все на месте. Еще раз: подлинное условие инновации есть сила забвения, позволяющая родиться новым формам жизни, и среда, где все передается, но никто ничего не имеет.

3.

Известные нам принципы телесной сознательности и живой корпоративности позволяют без труда указать условия высвобождения творческого потенциала человеческого духа. Вот важнейшие из них:

- онтологический приоритет события, в свете которого реальность – это таковость существования в ее неисчерпаемой конкретности и бесконечном разнообразии, т.е., по сути, динамическое саморегулирование мира как сложной системы. Подлинное событие проявляется как рассеивание, стремление к собственному пределу и, следовательно, предоставление вещам пространства жизненного роста в наследовании Изначальному. Нельзя творить без опыта инаковости, жизни «наоборот» и, следовательно, без переживания свободы. Момент творчества – это встреча, коммуникация, собиранье несовместного, где взаимное уступление взаимодействующих сторон оказывается их взаимной поддержкой и создает новые формы и качества существования. Мир воистину творится уступчивостью просветленного духа. Тавтологическое самоутверждение, угрюмое самовластье может долго длиться себя (собственно, только это оно и может), но страдает неизлечимым бесплодием.

- творчество принадлежит актуальности мгновения, но такого, которое хранит в себе всевременность, преемствование прошлого и будущего. Творчество – это настоящее в настоящем, явление вечно ожидаемого грядущего. Оно всегда есть ответ на актуальный вызов, но ответ непредсказуемый подобно тому, как пребывание во всеобъемлющей пустоте вращающейся сферы делает возможным ответ на любой выпад извне и притом ответ всегда ассиметричный, творческий. Секрет творчества – это чувствительность к инаковости в опыте, «соответствие моменту», проживание реального времени, которое есть «чудесное соответствие» и, более того, со-ответственность несопоставимых величин. Оттого же не может быть творчества вне морального начала. Поскольку же творческий акт определяет себя по отношению ко всему опыту прошлого, успех новаторства зависит не просто от новизны представленного, но, как ни странно, от его способности соответствовать умственным привычкам общества и, говоря

шире, его глубинным ожиданиям. В формах творчества, усваиваемых традицией, отображается сама матрица общественного сознания.

- творчество предполагает особую разновидность корпоративности, одновременно иерархически организованную и обладающую прочными горизонтальными связями, преданную равенству ее членов в творчестве. Руководитель выступает здесь лишь условным фокусом корпорального (соматическо-духовного) поля, организующим центром совместного ведения и взаимного водительства членов «творческого коллектива». Он выполняет роль Иного по отношению к каждому индивидуальному существованию и, следовательно – главного стимулятора творческого процесса. Но он способен исполнить свое предназначение потому, что может больше всех умалить себя, лучше других сознает свою ограниченность. По отношению к творческой корпоративности следует говорить, в сущности, не о руководителе, а о руководстве, напоминающем поведение аттракторов в сложных системах. Роль лидера в творческом процессе легко переходит от одного члена команды к другому при постоянстве организационных принципов последней.

Таким образом, творчество – неисчерпаемый ресурс человеческой жизни, проявляющийся в самых разнообразных формах. Его главный признак – открытие чего-то подлинно нового в жизни, что, конечно, нужно отличать от поверхностной новизны. Первое изумляет, второе оставляет равнодушным, а в тех случаях, когда оно назойливо пропагандируется и навязывается, вызывает раздражение. Критерий творчества один: открытие инобытия в каждой вещи.

В литературе часто говорится о двух видах творчества: открытие новых идей или принципов деятельности и комбинирование уже существующих элементов знания. Оба определения, как ни странно, не позволяют понять природу творчества, отчасти даже мистифицируют ее. В свете теории хаоса (подлинной основы альтернативной корпоративности) творчество сводимо к мельчайшему изменению, которое равнозначно мировой катастрофе, вселенскому обновлению. В таком случае творчество неожиданно смыкается с рутинной практикой, жизненным обычаем и тем самым может получить признание в обществе, без чего творчество не может состояться как социальный феномен. Указанный взгляд предполагает способность к необычайно тонкому различению (наподобие дифференциального счисления) и обостренной духовной чувствительности. Идея реальности как разрыва, бесконечно малого различия, основывается на фрактальной организации корпоративной системы, где превращение обусловлено внутренними напряжениями в организации, проявляется в «линии бегства» и, по сути, равнозначно самовосполнению неявленной целостности. В рамках такой корпоративности руководитель – это тот, кто способен из неисчерпаемого резерва хаоса-сферы выявить новое измерение уже имеющейся фрактальной структуры и пребывать в фрактальной интеграции с ней. В этом смысле он «соответствует превращениям», откликается происходящему, «как эхо», отражает мир, как «чистое зеркало», но в то же время именно он, обратившись в пустоту (зеркала, эха и т.п.) дает быть всему происходящему и выявляет, именно – творит мир как динамическую систему. Не проявляя себя,

пребывая в «делании неделания», он придает внутреннюю определенность всей системе. Понятое таким образом творчество определяет своего рода «эпический», «мифотворческий» момент в жизни корпорации, создает ее самобытное «лицо», ее бренд.

Не менее важно различать творчество и инновации. В самом общем виде можно сказать, что творчество представляет собой открытие нового образа реальности, тогда как инновации означают развитие и конкретизацию уже существующих принципов знания или практики. Однако формы творчества и инновации неодинаковы для разных областей человеческой деятельности.

В искусстве и отчасти науке творчество представлено открытием новых эстетических форм или познавательных принципов и всегда имеет отношение к полноте и целостности личностного бытия. Инновации в данном случае относятся к области технических средств работы.

В области технологии творчеством можно считать открытие принципиально новых принципов технической деятельности – например, замена паровой машины двигателем внутреннего сгорания или динамомашинной, а позднее – изобретение атомного реактора. Инновации здесь представляют модификации и усовершенствование, т.е. то, что раньше называлось «рационализацией», уже существующих технологий

Наиболее широкое поле для творчества представляют, как уже было отмечено, сложные самоорганизующиеся системы, а в реальной жизни – деятельность корпораций, в которой даже самое мелкое изменение способно привести к масштабным трансформациям и в организации, и в стратегии. Здесь творчество в наибольшей степени определяется факторами случайности и непредсказуемости, становится максимально доступным, а изменение, тяготеющее к бесконечно малой величине, парадоксальным образом оказывается постоянной величиной организационного уклада. Нельзя также забывать, что в корпоративной среде творчество имеет прочную моральную основу. Поэтому усиление хаотического начала, всегда допускаемого жизнеспособной корпорацией, непременно сопровождается укреплением ее сплоченности и преданности ее членов общему делу. Здесь как нельзя более уместно изречение из китайского военного канона «Сунь-цзы»: «порядок выходит из беспорядка».

Творчество превосходит принятые «правила игры» и, как самое бытие живого тела, не поддается тематизации. Отсюда «муки творчества», неспособность творцов объяснить, что именно они открыли, примат интуиции в опознании творческого акта. Инновация же имеет свою логику, материальную среду и демонстрируемый результат.

С этой точки зрения указанный выше процесс «совместного созидания знания» в чередовании немолвного и словесного общения, который культивируется в японских корпорациях, можно рассматривать как процесс взаимодополнения, взаимного обогащения творчества и инноваций.

В более широком смысле усвоение комплексов нормативных движений (они же конфигурации жизненной силы) в традициях восточных искусств представляет собой все то же движение к синтезу творчества и инновации (технического совершенствования), которое наделяет индивидуальное

существование весомостью родового, типизированного бытия, а типовым формам жизни придает индивидуальное и даже интимное (всегда присущее творчеству) содержание.

4.

Созидание инновационной социальности требует, разумеется, политической воли, хотя и особого рода. Ее субъектом может быть любая наличная власть, но действующая ненасильственно, только создающая условия для инновации, как земледелец создает условия для произрастания своих посевов. Власть, строго говоря, не властна над инновацией, ведь с нашей точки зрения последняя вырастает из до-предметной заданности жизни и вызревает в рамках иерархии, отношений наставника (образ родовой полноты бытия) и ученика.

Принципы инновации должны быть внедрены в систему образования – как общего, так и профессионального – и непосредственно в общественную жизнь в виде различных центров духовной практики. Дело сложное, требующее не столько финансовых средств, сколько духовной чуткости и в еще большей степени политической воли, но совершенно необходимое. Не нужны никакие нормативы, планы и графики. Инженерия инновации должна иметь своим фундаментом всеобщие и методичные усилия общества по возвращению доверия к творческому потенциалу жизни. Инновация нуждается в конкурентной среде, как цветок в теплице, и надо уметь эту среду культивировать.

Итак, именно правительство обязано осуществить инновационное высвобождение и преображение личности в масштабах общества, а это требует колоссального, почти недостижимого нынче доверия к человеку и спонтанности самой жизни. И как раз здесь факторы разнородности русского пространства и слабой управляемости России, даже русский нигилизм, так ужасающие наших благонамеренных ученых, могут оказаться полезны. Нужно придать внятный смысл давно уже бытующей в России политике, которая руководствуется пониманием того, что люди могут быть вместе благодаря тому, что их разделяет, что общество знает себя в меру... забвения себя (недаром в русском языке самозабвенность есть признак одновременно усердия и счастья).

На практике это означает взаимное увязывание, некую глубинную согласованность двух очень разных, почти непрозрачных друг для друга измерений человеческого существования: исконную открытость неопределенности бытия и актуальность человеческой практики. Нужно понять, что именно мистическая глубина сознания обуславливает безупречную точность и действенную новизну действия. Инновация в своем истоке – это следование творческим переменам жизни, которое в своей высшей точке есть одновременно на-следование Изначальному (и потому непреходящему).

Традиционно эти два аспекта инновационной политики соотносились с имперским началом, всегда объединявшим трансцендентный символизм

духовной практики с конкретностью локальных укладов. Здесь следует говорить уже о метаполитике, т.е. политике, превзошедшей самое себя и пребывающей за горизонтом предметного мира, растворившейся в чистой, недоступной рефлексии качества практики, имеющей и материальное, и духовное измерение. Сегодня мы уже можем наблюдать многие признаки подобной перемены от умирания идеологизированных партий до стремления администрации стать чисто «техническим» органом. В будущем, полагаю, нас ожидает растворение власти в потоке жизнетворчества. Сказал же Ницше, что «настоящая власть, как все доброе на земле, в конце концов упраздняет себя».

Современная политическая теория разрывается между требованием радикальной политизации жизни, введением в политику всех наличествующих в обществе интересов и мнений, с одной стороны, и утверждением «смерти политики», фактической деполитизации общества, с другой. Но одно отстоит недалеко от другого: допущение всех мнений равнозначно исчезновению агональной политики слова. Утрату публичного пространства в политике можно считать свершившимся фактом. И нельзя не видеть, что пресловутый русский драп хорошо согласуется с новым, принципиально неоднородным пространством метаполитики – политики внутреннего разрыва без конфликта. Русское странничество так естественно сопрягается с русской проповедью «всечеловечества» именно потому, что утверждает взаимную соотнесенность людей в их способности к безусловной, сущностно родовой общительности. Такое сопряжение учит открывать в личностном состоянии со-стояние душ и, добавим несет в себе большой социальный заряд. В этом опыте по-граничности, *исхода в себя* сознание уже неотделимо от действия, и это единство мысли и деятельности утверждает целостное отношение личности к миру. Так в метаполитике со-общительности снимается противоречие между пользой и бытием, технической деятельностью и человеческой социальностью.

Конечно, метаполитическая перспектива пока остается смутной догадкой и для общества, и для правительства. Она покажется многим утопией, каковой, по сути, и является. Однако же речь идет о жизненной имманентности, чистой «таковости» существования, которой никто не может избежать. Это реальность всецело практическая и притом восстанавливающая полноту общественной практики.

Метаполитика требует метанойи, отказа от индивидуалистической этики модерна во всех его формах – либерализма, социализма, национализма – и перехода к этике общительности, которое сделает возможным, как говорил Валериан Муравьев, «Большое Действие», относящееся к «сверхвременному порядку жизни соборного тела». Оставим соблазн модернистской героики. Возвышает и высвобождает творческие способности не титаническое действие, не угрюмое самоутверждение, а смирение: впереди всех будет тот, кто умеет быть позади других. Потому что лишь тот, кто смиренно наследует неизбывному, возвратится к изначальному. Лишь тот, кто умеет ничего не делать, знает, как может все делать-ся.

