





Владимир Малявин

ЕВРАЗИЯ И ВСЕМИРНОСТЬ



Москва
2022

УДК 327+908
ББК 64.4(0)
М219

Оформление переплета Татьяны Луниной

Малявин Владимир Вячеславович

М219 Евразия и всемирность / В. В. Малявин. — М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2022. — 415 с.

ISBN 978-5-907277-99-1

Владимир Малявин, известный российский китаевед, в данной книге предлагает новый взгляд на старую, но как никогда актуальную сегодня проблему евразийского единства — или содружества — народов. Изучение метацивилизационного единства Востока и Запада — глобальный проект, требующий нового концептуального языка и новых научных подходов. Пустота и пустынножителство, соответствие и сообщительность в человеческой практике, слитность мифа и истории, всеместительная совместность в общественной жизни — вот ее опорные понятия, которые связывают в единое целое географию, антропологию, культуру, социум, политику.

В новое издание книги «Евразия и всемирность» вошли статьи, очерки и интервью Владимира Малявина за 2016–2019 годы, также посвященные теме евразийского единства и взаимоотношениям России с восточноазиатскими странами, в первую очередь с Китаем.

Книга предназначена для политологов, историков, синологов и всех, кто интересуется историей и перспективами развития Евразии.

УДК 327+908
ББК 64.4(0)

ISBN 978-5-907277-99-1

© Малявин В. В., 2022
© ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2022
© ООО «Восток-Бук», 2022
Все права защищены.



ЕВРАЗИЯ

и

ВСЕМИРНОСТЬ

Пролог

Со-открытие мира, или Гений Евразии

Я вырос в сердце Третьего Рима среди осколков вечности. Двор моего детства в маленьком переулке на Таганке был окружен обветшавшими зданиями старообрядческой усадьбы. В углу двора выступала из земли совсем древняя стена непонятного назначения. Дальше, по краю обрыва над сонной Яузой, стояли заброшенные особняки и церкви попеременно с сараями, а за ними, как венец всеобщего запустения, — разоренный Спасо-Андроников монастырь. И я, любопытный мальчишка, ходил среди разбросанных по монастырскому двору древних могильных плит, стирая варежкой снежную пыль с выбитых на них загадочных букв...

Теперь я понимаю, почему, уже взрослым, попав во Владивосток, я сразу полюбил этот город и его жителей. Ведь советский Владик, несостоявшийся Четвертый Рим (это звание город недолго носил в 1922 году), был наглядным примером присутствия в современной жизни забытого прошлого. Гуляя по его улицам, странно похожим на петербургские, глядя на знакомое с детства смешение стильных особняков и безликих дощатых построек, взбираясь по обледенелым деревянным лестницам на месте каменных маршей дореволюционной постройки, я испытывал все то же странное чувство встречи с *родной чуждостью* жизни. Это чувство окрепло и обрело новый размах после походов по окрестностям города,

усеянным следами разных, но равно канувших в Лету времен: заброшенный аэродром рядом с древней крепостью, доисторическая пещера у заросшего танкового тракта... Позднее, оказавшись на Дальнем Востоке или в Сибири, я снова и снова переживал это чувство открытия забытого и великого прошлого — ничейного и общего, всем чужого и каждому родного. Того, что, по определению, можно открыть только в спонтанности природного мира и полнейшей обыденности человеческого быта. Это неведомое прошлое таилось не в каком-то недостижимом далеке, а в глубине своего кровного, тихо бьющегося сердца. Более того, это чувство родной чуждости приоткрывало таинственно дремлющее где-то на самом дне души ожидание или, лучше сказать, предвосхищение неведомой будущности, непонятно кому предназначенной, но невероятно, фантастически реальной.

Евразия — мир великой, предельной открытости человечества. Здесь незримо — только внутреннему взору того, кто решился жить неопределенностью будущего, — открываются последние глубины человеческой жизни, залог человеческого спасения. Ибо человек может защитить и оправдать себя только безоглядной открытостью тайне мироздания, которая предшествует всему сущему и всякому знанию. Потому не так уж важно, кто и зачем должен быть верен этому исконному, неисповедимому зову бытия. Это открытость, не требующая взаимного признания и узнавания, как часто и бывает на широком, открытом всем просторе или в неприступных горах. Это открытость не данному и известному, а чаемому и неведомому. Открытость высшей полноте и изобилию жизни. В свете этого мудрого предчувствия человек почитаем не за то, каков он есть, а за то, каким может быть. А он может быть *каким угодно*.

Изначальное не преходит и вечно ждет. Соприсутствие забытой древности и неведомого грядущего — вот жизненный нерв евразийского простора, его не менее категорический, чем у Канта, нравственный императив. Китай, всегда бывший наиболее развитой цивилизацией Восточной Азии, теперь, являясь локомотивом развития региона, демонстрирует эту связь с поразительной наглядностью. По сей день там то и дело открываются взгляду случайного фотографа скрытые под наслоением времени древние лики

богов и даже их гигантские статуи, которые считались давно исчезнувшими. А рядом вдруг вырастают ультрасовременные аэропорты и станции скоростной железной дороги, вокруг которых тянутся к небу гроздья небоскребов, словно сошедшие с картинок утопий столетней давности. На невидимом тресе, связывающем незапамятное прошлое и невообразимое будущее, человек Евразии *скользит* по миру мимо всего данного и застывшего.

Всевместительность души — вот источник силы и подлинная тайна евразийского мира. Его история показывает, что люди могут жить в душевном согласии, даже ничего не зная друг о друге. Пространство такого совершенно непритязательного, спонтанного общения по-евразийски, повсеместной совместности, произвольной переключки голосов мира без их смешения есть точка *вездесущей беспредметности*, лежащая по ту сторону и знания, и всякого частного и, следовательно, субъективного и нарциссического действия. Недаром для мудрецов Востока мир был бесконечно разнообразным хором «переменчивых голосов», где звуки перекликаются в спонтанном ритме самой жизни, не подчиняясь правилам и расчетам.

Великим литературным памятником этому опыту открытия себя в другом стало творчество ученого и писателя Дальневосточного края Владимира Арсеньева¹. Вроде бы всем в России известное со школьной скамьи, оно все еще мало осмыслено и не стало для нас тем, чем должно быть: откровением русской судьбы, вестником русской всемирности. Кажется, впервые Арсеньев пережил это откровение, составившее смысл его жизни, слушая, как и положено на бескрайних просторах Евразии, рассказ незнакомого ему старика-маньчжура о неведомом царе Куань-Юне и причинах запустения новоприобретенного края:

«Старик говорил пространно и красиво. Слушая его, я совершенно перенесся в то далекое прошлое и забыл, что нахожусь на реке

.....

¹ Здесь и далее в суждениях об Арсеньеве я отчасти опираюсь на наблюдения и материалы историка-дальневосточника В. Н. Соколова (*Соколов В. Н. От издательства // Арсеньев В. К. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 3. Владивосток: Рубеж, 2012*).

Тадушу. Не один я увлекся его рассказами: я заметил, что китайцы в фанзе притихли и слушали повествование старика... Наконец старик кончил. Я очнулся. В фанзе было душно, я вышел на улицу подышать свежим воздухом. Небо было черное, звезды горели ярко и переливались всеми цветами радуги, на земле тоже было темно. Рядом в конюшне пофыркивали кони. В соседнем болоте стонала выпь, в траве стрекотали кузнечики... Долго сидел я на берегу реки. Величавая тишина ночи и спокойствие, царившее в природе, так гармонировали друг с другом. Я вспомнил Дерсу, и мне стало грустно...»

Легенда о царе Куань-Юне и даже упоминание о Дерсу Узала в этом пассаже не основаны на фактах. Перед нами всецело литературный образ. Нельзя даже сказать, что слушатели старого маньчжура или он сам верили в это повествование и, как принято сейчас говорить, отождествляли себя с его героями. Перед ними просто развертывались образцы человеческих поступков и характеров, проявившиеся «во время оно» и навеки там застывшие в стороне от брэнной повседневности. Но безошибочно реален описанный в нем опыт встречи с вечностью, когда эхо неведомой древности и вечносущие звуки живой природы сливаются в актуальности переживания, придавая ему редкостную остроту и глубину проникновения в природу вещей. Этот опыт с беспощадной ясностью открывает человеку, что он конечен, что его удел — смерть и тлен, но именно поэтому ему дано неизмеримо больше того, чем он, как ему кажется, обладает. И поэтому в брэнности человека — залог его вечности. Сознание своего присутствия «здесь и сейчас» предполагает способность вместить в себя все времена и весь простор мироздания. Оттого же всякое «здесь» одновременно находится и «там». Одно удостоверяет другое. Вот откуда эта тревожная, казалось бы, беспричинная и все-таки светлая взволнованность писателя. Помимо прочего, это страшное и радостное откровение учит понимать, что человеку нечего оспаривать у своих братьев, что мир принадлежит всем и люди становятся воистину людьми, когда сообща открывают его *баснословные* и все же совершенно реальные богатства. Человеческое общение — не игра с нулевой суммой, не жестокий выбор: либо я, либо он. Общение

обогащает всех. В любовном прикосновении, в дружеском сотрудничестве — и, наверное, только благодаря им — люди способны открывать друг для друга полноту и радость жизни.

Сегодня патриотизм воспитывают установкой памятников и пропагандой «правильного» взгляда на историю, но подлинная любовь к родине проистекает как раз из открытости, как сказал бы Н. Ф. Федоров, родной в своей чуждости глубине времени и пространства. И если поиски русского духа еще имеют смысл, то искать его надо не в предписанной всем и, в сущности, придуманной «общей судьбе», а в этой общей для всех открытости миру, в которой только и открывается мир.

Противоположная позиция слишком хорошо знакома по националистическим движениям современности — этим утрюмым детищам неисцелимо агрессивного западного модерна. В одно время с Арсеньевым В. В. Розанов, посещая Бессарабию, слушал рассказ местной помещицы о трудах археологического общества в Бухаресте, которое раскапывало римские могилы, а потом объявляло соотечественникам: «Мы — римляне, мы — Европа, и нисколько не славянство, не Восток». «Это — ошибочная тенденция, — утверждала собеседница Розанова, — потому что воспоминание неживое есть уже не воспоминание, а какое-то шевеление чужих гробов. Народу это непонятно и чуждо...» И сам Розанов из пребывания в тех местах вынес убеждение, что «ласковый и приветливый молдаванский народ, доверчивый, прямой и наивный, сам собою сливается с русским населением» и что между молдаванами и русскими «нет раздора и даже непонимания, а, напротив, есть полное интимное понимание, только без слов, как есть такое понимание между матерью и ребенком в люльке...»².

Скажу больше: такое прирожденное безмолвное понимание допускает и разобщенность, и даже открытое противостояние и конфликты. Ну да «милые бранятся — только тешатся». Между тем бессознательное понимание между матерью и ребенком есть главная метафора социальности и стихии народной жизни на Востоке. Оно не может быть формализовано и потому неспособно оказать

.....
² Розанов В. В. Иная земля, иное небо. М.: Танаис, 1994. С. 586.

сколько-нибудь внятного сопротивления интеллигентскому просвещенчеству, весь смысл которого состоит в том, чтобы оправдать индивидуалистическую рефлексию и на этой почве разделять и сталкивать народы, классы, культуры.

Но вернемся к Арсеньеву. Элегическое настроение, вырастающее из непримиримого контраста между чувством причастности к вечности и сознанием человеческой бренности, неотступно преследовало его и в литературном творчестве, и, конечно, в самой жизни. Чтобы пережить его, обязательно вслушиваться в «заветные преданья старины». Арсеньеву было достаточно прийти на заброшенное кладбище русских моряков или даже на то место, где два десятка лет тому назад он сам с трудом пробирался по девственной тайге, а теперь обнаружил пикник молодых людей, приехавших туда на автомобиле. «Таким пионерным экспедициям, как мои, пришел конец, — все с той же грустью заключает по этому поводу Арсеньев. — Век идеализма и романтики кончился навсегда».

Ностальгия Арсеньева — совершенно естественная и даже неизбежная спутница всех личных воспоминаний. Ведь в этих воспоминаниях нам дается только нечто безвозвратно ушедшее, навсегда потерянное. Побороть ностальгию можно лишь дойдя до пределов личной памяти и открывшись незапамятному. Поистине, где опасность, там спасение. Приняв до конца боль утраты, мы обретаем радость новой жизни. В памятниках забытого прошлого таится обещание великой будущности. На бескрайних просторах Евразии от черноморских степей до уссурийской тайги мы всюду видим только «следы вечности», «тени забытых предков», упраздняющих собственно человеческую историю, набрасывающих на дела и мысли людей покрывало чарующих сказок и легенд. В этих следах не только навсегда исчезнувшее прошлое, но и обещание неведомого нового.

Судьба человечества свершится тогда, когда с лица Земли будет стерто все преходящее, историческое и на нем проступит в его безмерном величии образ небесного бытия — всегда грядущего, а потому абсолютно реального. Пусть век географических открытий рано или поздно кончается. Век открытия небесного предназначения человека не кончается никогда. Человек, оставаясь самим

собой, не может обойтись без «пионерных экспедиций», служащих делу его самопознания. Человек не может жить без стремления испытать себя и раскрыть тайну, которая есть он сам. Что-то непостижимое в нем, какая-то божья искра в его душе требует от него уйти от себя, превзойти себя, чтобы прийти к себе. Знаки вечности, составляющие подлинный ландшафт Евразии, показывают человеку путь в неисповедимую глубину его души.

Вопрос вопросов нашего времени в том и состоит, как опознать вечное и, следовательно, вечно иное в человеке в эпоху уже явственно обозначившегося на горизонте истории совершенства технического господства человека над миром. Эта власть над миром — дьявольский соблазн, напомним — отнимает у человека самое ценное: возможность идти вперед и верить в будущее. В такое время остается надеяться на то, что люди, сделав машины своим идеальным подобием и избавив себя от необходимости всякого труда и даже творчества, захотят... быть людьми. Единственное достойное человека занятие есть усилие *быть собой*.

Оказывается, между опытом первопроходцев диких земель, открытием доисторических глубин жизни и опытом завершения истории, замещения природы техникой имеется внутренняя связь. Высшая, сверхисторическая диалектика человеческого бытия заключается в следующем: чем больше человек объективирует себя и подчиняет себе природу, тем меньше в его мире остается подлинно человеческого и тем настойчивее он ищет себя за пределами всего «слишком человеческого». Для опыта самопознания человек способен находить пищу всегда и всюду, в любых обстоятельствах и даже в каждое мгновение своей жизни. В одно время с экспедициями Арсеньева еще молодой тогда поэт Максимилиан Волошин, живя в пустыне Туркестана, выразил то же откровение, прямо обращаясь к небесам, ибо это откровение, как лучше других знают обитатели пустыни, намертво вписано в небесный узор:

*А по ночам в лучистой дали
Распахивался небосклон.
Миры цвели и отцветали
На звездном дереве времен.*

Евразия ценна тем, что предъявляет не доктрины и системы философии, а запечатленное в «памятниках непамятуемого», в необозримости мирового простора откровение самой жизни. В свете этого откровения культурные артефакты, все окружающие человека вещи втягиваются в могучий вихрь мирового духа, сливаясь с природной средой. Здесь культура и природа не подчинены отвлеченным идеям, но сходятся вместе и друг друга проникают в необозримом, хаотически текучем *мареве* мировой всеобщности, где жизнь уже неотличима от смерти, присутствие удостоверяет отсутствующее.

Нельзя не видеть, что Россия уже в силу своей географической величины и культурного разнообразия призвана с особенной настойчивостью напоминать об этой правде евразийского мира. Умом Россию не понять по той простой причине, что ее нельзя умом охватить и сделать «предметом рассмотрения». Верность своему призванию ставит Россию в оппозицию всем частным, провинциально-ограниченным цивилизациям, которые всегда утверждают в том или ином виде тождество понятий и вещей, должного и сущего и тем самым замыкают общество в болезненно-нарциссическом гуманизме.

Современный, претендующий на роль глобального центра Запад представляет качественно новое и, по сути, неоднозначное, переходное явление рациональности, поднявшейся над культурной спецификой, но не вышедшей за грань саморационализирующегося *ratio*. Он ставит вопрос о пределах своей рациональности, но стремится оправдать себя столь же многообещающим, сколь и бесплодным самоотстранением в вездесущем критицизме. Но критика в своем пределе должна вести к высшей искренности духа, каковая есть открытость не просто всему происходящему в мире, но самой открытости бытия. Для этого нужно и особое понимание, и несравненное мужество. В таком случае Россия имеет все основания претендовать на роль подлинно глобального мира. Ближайшим же прообразом последнего является общность Евразии, в своем роде тоже метацивилизационная. Сама видимая хаотичность, прерывность евразийской истории несет в себе зияние первозданной цельности мира, побуждает искать сокровенные «ритмы»

мировых процессов, укорененных в самой структуре мироздания. Именно Евразия вследствие своего размера и все того же богатства культурных укладов представляет с наибольшей очевидностью несотворенные, «небесные» истоки человеческой природы, благодаря которым человек способен открыть в себе и свою вечность, и свое человечество.

Нет нужды оговаривать, что в этом качестве Евразия выступает необходимым — и притом важнейшим — фактором осуществления человечеством своего призвания. Изучение евразийского пространства открывает нам поле духовной битвы, определяющей судьбу человечества. Наука и техника движимы бессознательным желанием человека разорвать путы мирской суеты, но творческие дерзания духа, будучи опознанными и опредмеченными, служат духовной помраченности. Миллионы людей отправляются в туристические путешествия, охваченные смутным желанием открыть «небесные» глубины своей жизни, но слишком часто довольствуются фальсификациями этого великого открытия. Людям свойственно обманывать себя, уваливать от своего призвания именно там, где от них требуется беззаветная решимость быть верным правде жизни. Они склонны превращать историю в иллюстрацию своих вымыслов о себе. Они любят окружать себя подделками реальности, внушающими чувство комфорта и защищенности.

Чем же в таком случае оказывается история? Ничем иным, как свидетельством, или, по-другому, следом, отблеском духовного свершения. Это свершение превосходит все общеизвестное и общепонятное и потому заявляет о себе самим фактом своего отсутствия в любом самообразе человека. Оно требует аскетического самоограничения в творчестве, приучает видеть все там, где не видно ничего, и заставляет помнить, что все доброе и прекрасное в человеческой жизни рождается помимо человеческих планов и даже вопреки им.

Не господство над миром и себе подобными и не бессодержательно-абстрактное сосуществование, хотя бы и мирное, но *со-открытие* мира в обращенности к творческой силе жизни и взаимном проникновении актуальности и вечности — вот истинный гений Евразии, который заявляет о себе только в конкретности

места и времени и потому оправдывает бесконечное богатство разнообразия мира. Как прообраз (не)единства или, если угодно, всеединства мира, Евразия не противостоит постисторической реальности Америки и Евросоюза, но дополняет ее и в конечном счете смыкается с ней в точке взаимной открытости всего сущего — в той точке, где каждое существование возводится к его неповторимому голосу. Так она соучаствует в несмолкаемом многоголосии Земли, которое несет в себе силу преобразования мира, восполнения всех вещей. Подлинное человечество может быть только плодом длительной и общей духовной работы, которая есть, помимо прочего, работа взаимного обогащения и дополнения Запада и Востока.



Глава первая

Геополитика пустоты

Евразийский разворот России

Евразийцы первого поколения называли свою программу «предчувствиями и свершениями». Корабль русской истории плывет медленно (отчего русские интеллигенты, как известно, страдают «нетерпением мысли»). Понадобилось почти сто лет, чтобы свершились, по крайней мере, предчувствия евразийцев. Сегодня Россия медленно, но неотвратимо разворачивается в сторону Азии. Это происходит не по чьей-то воле, а просто в силу объективного хода вещей. Интерес русской публики к Европе угасает на глазах. Обнаружилось, что за пределами дипломатического пустословия и кухонной перебранки русским просто не о чем разговаривать с европейцами. Не видно прежнего блеска в глазах русских туристов, по привычке наезжающих в европейские города. К поездкам они теперь относятся по-деловому: приехали, отметились, купили — и домой. Их знакомство с европейской жизнью никак не отразилось на общественном сознании в России.

Украинский кризис оказался моментом истины в самоопределении России. Пропасть между Россией и Европой стала очевидной и для большинства — пугающе необъяснимой. Обнаружилось, что у так называемого «экспертного сообщества» нет никаких концепций и подходов, которые позволили бы выработать хотя бы самую примитивную стратегию действий России в новой ситуации.

Оглядываясь назад, можно только удивляться тому, что давно назревавшие перемены в международном положении и самосознании России не привлекали к себе сколько-нибудь заметного внимания в российском обществе, если не считать нападков на евразийскую идею — естественных и ожидаемых — либералов-западников. Впрочем, по правде сказать, удивляться тут нечему: все действительно объективное непостижимо для субъективного ума и служит источником смутной тревоги и страхов. Человеку вообще свойственно меньше всего замечать как раз то, что составляет его самое глубинное естество, и это, наверное, относится также к целым народам. Европа потому и претендует на роль всемирного образца, что смогла выработать — единственная из всех мировых цивилизаций — последовательно критическое, в сущности, надкультурное самосознание. Насколько эта любовь к критике оберегает от лицемерия — другой вопрос. И еще более важный, тревожный вопрос: не означает ли ясность и натренированность критического взгляда на самом деле утраты чувства реального, слепоты как раз к тому, что является самым важным и существенным в человеческой жизни?

Россия, то ли зависшая между Западом и Востоком, то ли обнимающая, вмещающая в себя весь мир, критического самосознания не выработала. У нас вместо критики печалование, насмешка, гласность, брань, бунт и гражданская война. А интеллигенция, к такому самосознанию стремящаяся, почему-то никак не может найти общий язык с собственным народом и остается инородным телом в собственной стране. Впрочем, и сама власть, которой по определению предписано отобилизоваться и определить себя, установить некий единый правопорядок, тоже живет больше своими корпоративными интересами, упорно отделяет себя от того целого, что мы называем Россией, и... проваливается в пустоту безбрежно-аморфной страны.

Повторю уже не раз мной сказанное: русская история есть результат систематического непонимания образованной элитой общества основ русского уклада. Говорю об этом без иронии. Непонимание, наивность — великая и даже спасительная сила и в жизни, и в истории. Поучителен пример Америки — страны, по сути, пост-исторической, которая, не умея и не желая договариваться с миром,

пребывая, так сказать, в неведении о мире, тем не менее, а может, как раз благодаря этому, стала мировым гегемоном. Не менее показательный пример — русская революция. В. Муравьев чувствовал себя «оскорбленным антиисторичностью» революционеров, а вот Ф. Степун уже в первый революционный год справедливо подметил, что сила большевиков заключалась как раз в том, что они ничего не желали знать о действительной жизни. Теперь можно добавить, что КПСС подписала себе смертный приговор, когда по недоумию ее вождей взялась пропагандировать успехи «реального социализма».

Перед лицом и Запада, и Востока Россия бессознательно утверждает третий, асистемный путь миропознания. Она ищет свою правду по ту сторону всех ценностей культуры и постулатов разума, диалектических приемов и критических методов. Ее идейное оружие — искренность сердца, ее действительность — вечная утопия.

Проблема евразийского взгляда на современную Россию состоит именно в неспособности его сторонников подняться над злобой дня и сиюминутными интересами. Нынешние официальные доклады и дискуссии о перспективах Евразийского Союза убеждают в том, что наши властные и околовластные мужи попросту не представляют себе, о чем идет речь, и по разным, но всегда частным и случайным причинам ничего не хотят делать для сближения России с ее азиатскими соседями. Разговоры вертятся вокруг трюизмов географии, таможенных пошлин, валютных расчетов, в лучшем случае культурных стереотипов и мертворожденного «диалога религий». Столичные интеллектуалы, называющие себя евразийцами, Азию знают плохо и, в сущности, остаются интеллигентами европейской выделки.

Не лучше положение на Западе. Даже серьезные и симпатизирующие евразийству исследователи — например американский профессор К. Бекуит, который в своем последнем труде, посвященном «империям Шелкового пути», расточает филиппики против западного модерна и мечтает о возрождении того, что он называет «центральноазиатским культурным комплексом», — не находят ничего лучше, чем посоветовать государствам Центральной Азии объединиться в «просвещенную, либеральную конфедерацию наподобие

Европейского союза»³. Но объединенная Европа — наследница многовековой традиции гражданского права, критической мысли и гуманитарного знания, у нее есть четкие мировоззренческие установки. А на чем может стоять объединенная Евразия? Не дав ответа на этот вопрос, нельзя надеяться и на политическую консолидацию евразийского пространства. И европейский опыт здесь вряд ли пригодится.

Однако если евразийская идея совершенно естественна для России, не означает ли это, что осмысление ее требует не выработанных в Европе методов рационального познания, а иного, возможно, противоположного по форме и целям познавательного метода — некоего «просветленного незнания»? Гуманитарная истина всегда относится к чему-то очевидному и возможному. Правда жизни есть нечто сокровенное и невозможное, ибо она свидетельствует о реальности, которая не может не быть именно потому, что она по всем правилам логики не может быть. Такова правда России.

«Нам необходимо глубже и сокровеннее осознать двойной принцип нашего национального существования...

До сих пор... мы чересчур ходили на учеников, стремящихся несуразными оправданиями смягчить гнев своего учителя»⁴.

Писано о России Федором Тютчевым еще в 1843 году. Под учителями русских великий поэт подразумевал, конечно, европейские авторитеты. Но примечательно, что приведенные слова Тютчева были написаны за границей. Там же, за границей, позднее возникло и евразийское движение. В самой России евразийство или не привлекало к себе внимания, или находилось под строгим запретом. Многим оно казалось чем-то экзотическим и чуждым, очередной интеллектуальной модой. Лет двадцать назад журналисты даже щеголяли выражением «евразийство парижского розлива»... Может быть, оттого многие и сторонятся евразийской идеи, что

.....

³ Beckwith C. Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 313

⁴ Тютчев Ф. И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 54.

видят в ней еще одно поверхностное интеллигентское увлечение и тайное желание еще раз поклониться иностранным учителям — на сей раз, может быть, одновременно западным и восточным.

Грустно, но факт: со времен Тютчева положение не изменилось. Представители Европы и сегодня разговаривают с Россией словно с «нерадивым учеником». Как всегда, они упрекают Россию в авторитарной природе русского политического режима и сопутствующих авторитаризму ущемлениях прав и свобод личности. А в ответ слышатся, как всегда, несуразные оправдания: с одной стороны, демократические институты мы вроде бы завели по всей форме, а с другой стороны, реальной демократии вроде бы нигде нет и быть не может. Вот и пойми этих русских...

Что же касается евразийских мотивов в русской мысли, то они, в сущности, так и не вышли из области смутных предчувствий. Евразийская тема рождена русской революцией, катастрофическим разломом в русских умах, в русском обществе и в русской истории. Такова романтическая утопия скифства, но таково же было и претендующее на научность заграничное евразийство, торопившееся предъявить «бесспорные истины» о России. Как детище революционной эпохи евразийство не могло не быть захваченным мутным потоком, несшим Европу к тоталитарщине и всеобщей войне. Упование — за неимением других идеалов — на идеократию привело евразийское движение к быстрому и бесславному концу. Тоталитаризм проглотил евразийство, не разжевывая, ведь оно было для него, в сущности, или, точнее, в исторической потенции, инородным телом.

В этом пункте следовало бы задержаться и высказаться подробнее. Критики обвиняли основоположников евразийства в непонимании свободы личности, масштабов и трагизма этой свободы, ее значения для культурного творчества. Они упрекали евразийцев в желании «свести тяжелые задачи действительной жизни к внешнему общественному строительству и даже простой организации, при жутком нечувствии трагической проблематики духовно-культурного творчества»⁵.

.....
⁵ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 323.

Обвинение по меньшей мере спорное, а в последней своей части и явно несправедливое. В нем отразились типично европейские страхи перед «желтой опасностью», ордами «бездуховных азиатов», которые вот-вот сметут христианские ценности Запада. Но надо признать, что евразийство первой волны, пытаясь найти определение «органической цельности» народной жизни, сформулировать «народный дух» на языке партийной программы, попало в общий для модернистских идеологий капкан догматического мышления, которое устанавливает жесткие, «единственно правильные» связи между понятиями и вещами. В этом отношении евразийство было не лучше и не хуже интернационализма ВКП или реакционного национализма Белого движения. Но упрек Флоровского имеет и более глубокий смысл. Он лежит в рамках традиционной для западной литературы антитезы европейского Просвещения и азиатского, характерного также для русского православия культа духовной «просветленности». Первое, как утверждал еще Кант, воспитывает морально зрелого и ответственного гражданина. Второе, по понятиям европейского гуманизма, оставляет личность в состоянии инфантильной и, по сути, асоциальной и даже антисоциальной слитности с миром, обрекая ее на подавленность, агрессию и вездесущее, неисправимое лукавство⁶, когда «люди врут без пользы, цели и смысла» (отзыв В. Библихина о русских нравах, прямо отсылающий к их гипотетическим азиатским корням). С этой точки зрения азиаты могут иметь только насквозь коррумпированное государство.

Историческому евразийству, как и предшествовавшим ему попыткам создать собственно русское мировоззрение, на самом деле свойственно эклектическое смешение азиатского «всеединства» и европейской аналитической рациональности. Неудивительно, что его программа, подобно наследию тех же славянофилов, осталась собранием разрозненных наблюдений и интуиций, часто

.....

⁶ *Kristeva J. Crisis of the European Subject. NY: Other Press, 2000. P. 149.* Кристева прямо называет духовный опыт исихастов нисхождением в ад, что странным образом совпадает с известной максимой старца Силуана: «Держи ум в аду и не отчаивайся».

интересных и глубоких, но по-настоящему не оцененных и даже едва ли понятых. До сих пор в России ограничиваются описаниями, призывами, нравоучениями, а часто откровенными фантазиями. Нельзя сказать, что нет движения вперед. Сибирские ученые — философы, археологи, этнографы — описали основные факты, определяющие историко-культурную общность Евразии⁷. Однако фундаментальные исследования малочисленны, а те, что имеются, почти все изданы за рубежом⁸. Вошло ли в обиход отечественной науки оригинальное понятие «месторазвитие» у евразийцев? Кто-нибудь интересуется предложенное евразийцами различие между демократией и демотией? Кто-нибудь попытался определить значение для истории и теории культуры тезиса Николая Трубецкого о неразрывном единстве власти, религии и быта у кочевых народов Евразии и в Московской Руси? По-прежнему евразийство остается только заявкой на будущие открытия или, как выразился один его ранний критик, «настроением, желающим быть философией». По-прежнему сильно желание «оправдаться перед европейскими учителями», даже отвергая универсалистские претензии Европы. Тот же Л. Гумилев потратил немало времени и сил, чтобы доказать, что у Евразии была не менее богатая история, чем у Европы, и не менее значимые философы. Но надо бы внимательнее посмотреть, какая история могла быть в Евразии и каких философов она могла вырастить.

Разумеется, исследования Евразии наталкиваются на немалые трудности объективного свойства. Они требуют тесной координации усилий ученых очень разных специализаций: историков, археологов, этнографов, философов, экономистов, политологов, религиоведов. Но главная трудность в другом: эти исследования требуют

.....

⁷ См.: Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск: Нонпарель, 2010.

⁸ С историей евразийства русскому читателю приходится знакомиться по переводу книги французской исследовательницы М. Ларюэль, почти запрограммированно тенденциозной. См.: *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. М.: Наталис, 2004. (В оригинале подзаголовок книги выглядит иначе: «Как мыслить империю».)

нового взгляда на человеческую историю. Цель данного очерка как раз и состоит в том, чтобы открыть новые перспективы изучения евразийского мира. Его неполнота неизбежна и слишком очевидна. Самая существенная лакуна — отсутствие анализа исламского фактора и природы индийской цивилизации. Однако автор предпочел сосредоточиться на аспектах евразийского мира, относящихся к области его профессиональных интересов, в надежде, что указанный недостаток будет со временем исправлен компетентными исследователями.

Константы Евразии

Не умаляя достижений ученых, посвятивших себя изучению Евразии в прошлом, я намерен предложить собственное видение исторических, философских и культурных основ евразийской общности. Если Евразия представляет собой целостный регион, то должны существовать и некие постоянные элементы ее историко-культурного бытования. В евразийском движении с самого момента его возникновения не прекращаются дискуссии о константах евразийского мира. Таковыми могут выступать особенности рельефа, климата и другие факты физической географии, таинственные биокосмические ритмы, заменяющие историю, или, наконец, различные факторы политики и общественной жизни.

Даже самое беглое знакомство с евразийским миром позволяет заключить: законы его организации и развития кардинально отличаются от принципов, обуславливающих единство европейской ойкумены. Географически Евразия есть, прежде всего, большое пространство, великий простор, во всех отношениях представляющий прямую противоположность Европе, этому своеобразному мысу или «носу» Евразии, сующемуся в дела всего мира, подставляющему себя всем его ветрам — и отстраняющемуся от них, методично и упорно обустривающему свое внутреннее пространство, выстраивающему свою идентичность. Европейское пространство — относительно замкнутое, хорошо артикулированное, воспитывающее чувство четкой, пластически законченной формы. Такие корифеи современной европейской мысли, как Ж. Деррида,

Ж.-Л. Нанси, настаивают на том, что Европа обладает всемирными притязаниями именно в силу своей готовности вместить всякое видение мира, постоянному поиску в себе «иного начала» (тема, заданная Хайдеггером), что и обуславливает ее... историко-культурную уникальность. Речь идет о тех принципах «критического мышления», которые позволяют отделить истину от культурных традиций. Может ли общество существовать вне определенной культурной среды? Предположение по меньшей мере сомнительное. Однако здесь есть еще и чисто теоретическая трудность: каким образом поиск вездесущей инаковости согласуется с требованием самотождественности познающего, изначально заложенным в европейском *ratio*? И насколько в таком случае этот поиск свободен от интеллектуального лицемерия, которое, возможно, и является подлинной причиной западного нигилизма? Но ясно и то, что исторически указанный поиск — серьезный или игровой — есть единственный способ избежать срыва в тоталитаризм — антимир всеобщей самотождественности.

Если Европа — это какой-то самоотрицательный, «кромешный» мир вне и помимо всех миров, то Евразия есть скорее мир в мире, все в себя вмещающий и в пределе скрывающийся в самом себе: актуальность отсутствующего, *не-сущее*, все в себе несущее. Соответственно, о Евразии нельзя говорить в выработанных Европой понятиях соответствия мысли и бытия, национальной идентичности, исторических формаций, общественности и ее институтов и т.п. Скажем больше: таинственные «ритмы Евразии» невозможно выявить инструментарием европейских общественных наук — этнографии, археологии, даже истории и социологии. В этих ритмах проявляются какие-то неизвестные европейской мысли глубины человеческой природы, здесь представлена особенная «антропологическая матрица». Недаром Л. Гумилев в поисках объяснения этих ритмов в итоге обратился к астрофизике. Русский антрополог М. Михалев недавно предложил считать основой евразийского пространства так называемые буферные зоны, которые кажутся пустынной периферией цивилизованного мира, но в действительности являются основой и средоточием «естественной истории» человечества, местом смычки природного и духовного

миров. Примерами таких мест в книге Михалева служат Памир и Алтай, но этот список легко расширить⁹. Речь идет, в сущности, о единении природного и духовного, представленном в любом святом месте, в самой идее сущностной святости пространства. Такой взгляд принят и в данной работе. Но надо еще посмотреть, представляет ли он, равно как и теория биокосмических ритмов, действительную альтернативу сциентизму западного модерна, против которого столь энергично борются евразийцы. В любом случае нет необходимости сводить существо евразийского мира к «буферным» зонам. Последние в конечном счете указывают на значение опыта предела, граничности существования как условия духовного просветления. Следует задуматься о всеобъемлющей концепции евразийского мировоззрения, которая будет обращена ко всем жителям планеты и охватит все измерения их жизни.

Как бы там ни было, любой разговор о Евразии в европейских категориях сразу же породит столько коллизий и недоумений, что, по правде сказать, его лучше не заводить вовсе. Подобный разговор опасен прежде всего политически по той простой причине, что мы плохо представляем, о чем говорим. Корни евразийского единства уходят в недоступные формализации, непроницаемые для рефлексии глубины жизненного опыта, где глубинная общительность душ является нормой, но эта норма не ограничивает индивидуального самосознания и, следовательно, не исключает розни между отдельными людьми и человеческими коллективами. Да, повсюду в Евразии жизнь регулируется неписаным законом гостеприимства и, говоря шире, любезного, *обходительного* поведения, предполагающего душевное и даже *за-душевное* общение без слов. Однако та же обходительность, невозможность открытого столкновения индивидов оставляла полный простор для субъективных оценок и стратегий поведения. В результате единство евразийского мира никогда не отменяло соперничества и ожесточенных войн между населявшими это пространство народами и даже внутри самих народов. Эти столкновения проистекали из сознания

.....

⁹ *Mikhalev M. Outuo People. Bufferlands and Their Weltanschauung. Beijing: 2014.*

не столько собственной исключительности, сколько органического единства человеческих коллективов и их природной среды. Иными словами, народы Евразии воевали не за свою абстрактную идентичность, а за свой традиционный и, по сути, единственный возможный для них, свой *кровный* уклад жизни, свою родную землю. Этнический национализм — явление в Евразии сравнительно позднее и поверхностное, принесенное европейски образованной интеллигенцией. Западные политики, пытающиеся перекроить евразийский мир по образцу европейских национальных государств, не ведают (или слишком хорошо знают), что творят. Распад СССР со всей очевидностью показал, что этнический сепаратизм, который представляет сегодня наибольшую опасность для многонациональных государств вроде России или Китая, не решает никаких политических, экономических и общественных проблем — наоборот, только резко обостряет их и порождает *failed states*, «несостоятельные государства». Попытки наспех сколотить национальную идентичность из заветных «преданий старины», а то и вовсе без всяких преданий, по чистому произволу власти, выглядят, как правило, анекдотически. Почему так происходит? Потому что в условиях Евразии любое движение, претендующее на утверждение формального единства, разделяет и все слабости такой претензии в масштабах евразийского мира.

Одним словом, страны Евразии не способны быть ни вместе, ни врозь. Всестороннее осмысление этого факта и есть подлинное задание евразийского мировоззрения. Для начала следует сделать один простой шаг — по примеру Европы признать как данность существующие государственные границы. Ибо Евразия, как по-своему Евросоюз, есть надэтническая и метацивилизационная общность. Нужно хорошо помнить и понимать, что евразийская общность — реальность иного порядка, нежели национальная политика, государственный суверенитет или даже хозяйственно-культурный тип.

Вот первая истина евразийского простора: Евразия — пустыня, все вмещающая и ничего не удерживающая, не имеющая самообраза, целиком раскрытая миру, как бы опрокинутая в мир и потому не переводящая актуальные события в идеологические дискурсы,

чуждая нарциссического гуманизма западного образца. В этом заключается и жизненность евразийского мировидения, и его фундаментальная слабость перед Западом. Роль евразийского простора в истории иная и в своем роде чисто практическая, функциональная: он позволял и культурным артефактам, и идеям, и целым народам с легкостью видоизменяться, перемещаться во всех направлениях, то враждуя, то сотрудничая, но в любом случае свободно общаясь и перемешиваясь. Эта ситуация практически неограниченной свободы общения и открытости совершенно естественна для пустынного пространства. Именно она сформировала русский характер и сделала Россию евразийской державой. Князь Эспер Ухтомский очень точно описал природу русской экспансии в Азии в своей брошюре «К событиям в Китае», когда отметил, что русские первопроходцы в Сибири «на каждом шагу открывали не новый мир, но зачастую с детства знакомый инородческий люд, с которым вовсе не трудно было — смотря по обстоятельствам — сражаться или ладить... К их дорожному или сторожевому костру по ночам без робости и отчуждения приближалась мало чем от них отличавшаяся фигура инородца. У общего котла и ему очищалось место, в общей незатейливой беседе и его голос получал иногда решающее значение...»¹⁰.

Подлинной основой русского мира помимо имперского *Rex Russica* и отчасти даже в оппозиции к нему стала эта естественная готовность признать за каждым человеком право не просто на формальные гражданские права, но на полноту бытийных возможностей жизни, что на самом деле и делает личность подлинно единственной и достойной уважения. Это готовность русского увидеть родного в инородце, что означает ведь (учитывая родство слова «иное» итальянскому *uno*, немецкому *ein* и т.д.) «единородный», есть дело любви к ближнему и веры в право каждого на счастье.

В конечном счете Евразия — пространство не соприсутствия отдельных вещей, а совместности, общительности событий, где

.....
¹⁰ Ухтомский Э. Э. К событиям в Китае: об отношении Запада и России к Востоку. Рубеж XIX–XX вв. [репринт изд. 1900 г.]. М.: Либроком, 2012. С. 79–80.

все только *предвещает иное* и нет ничего законченного. Это вселенский проходной двор, в котором гуляют все сквозняки мира. Однако как раз поэтому есть основания утверждать, что Евразия более чем какой-либо другой регион земного шара способствовала формированию идеала единого человечества и его истории. Несмотря на скудость источников, есть основания утверждать, что Великий шелковый путь уже в эпоху раннего средневековья породил в своих крупнейших транспортных узлах атмосферу космополитизма и соответствующие ей черты культурного уклада. И этот евразийский космополитизм был не просто бытовым явлением. Буддийский экуменизм внес в него сознание духовного единства человечества. Впрочем, общность евразийского мира относится к самоочевидным и спонтанным, наиболее фундаментальным импульсам жизненного опыта, засвидетельствованным петроглифами и писаницами, культом пространства в его бесчисленных вариациях, масками, являющими образ родового бытия, звериным стилем в декоре и проч. В этих формах культуры имеется и собственно бытийное, докультурное дно: они выражают приятие и сознание, равнозначное *сверх-сознанию*, первоизданной мощи жизни, свободной игры творческих сил бытия, когда все может быть всем и, следовательно, есть только ничто, дающее всему быть.

Историки, как все интеллектуалы, обычно осмысляют историю в масштабе индивидуальных жизней и убеждений. Их пониманию с трудом поддаются большие, не охватываемые субъективным умом величины истории, ее вечно живые силы, такие как душа и судьба народов или цивилизаций. Но Евразия превосходит даже этот, еще доступный романтическому мирознанию уровень. Она имеет отношение к реальности еще более глубокой и величественной — к неким метаисторическим, всегда скрытым от субъективного взгляда условиям самого появления истории, к бездне хаоса, шевелящегося под коркой «уснувших дум». Этот субстрат азиатского бытия аполитичен и даже асоциален, он не вмещается в прокрустово ложе идеологий. Его «смирренная нагота» не имеет узнаваемого образа. «Тайному свету» (Ф. Тютчев) этой простоты *предназначено* облекаться в одежды истории подобно тому, как переливаются яркими цветами костюмы персонажей азиатского театра теней, и других свидетельств его присутствия нет. Но история

остается в Евразии именно покровом до- и метаисторического. Неизъяним этот спор истории с хаосом на евразийских просторах, и некому разрешить его. Однако лишь обратив внимание на метаисторическую глубину истории, мы сможем преодолеть догматизм того, что я называю избыточной рациональностью, выстраивающей жесткие соответствия понятий и вещей и замыкающей мир в нарциссизме модернистского гуманизма.

Евразийское мирочувствие — строго говоря, едва ли понимание — превосходит логическую последовательность. Основа основ евразийских культур — разрыв между внутренним и внешним, из чего проистекает культ тайны, таинственной личности учителя и таинственных совпадений разных планов бытия. В них мистическая глубина опыта непосредственно изливается в орнаментальность культурного быта, и все существует в меру своего *самоотличия*. Иначе и быть не может там, где реальность понимается как событие, превращение, чистая временность, бесконечно отличающиеся от самих себя. А знание иной, внутренней, противоположенной природным процессам реальности не может не быть тайным. Оно есть мудрость как знание *не-мыслимой*, подлинно чудесной смычки природных процессов и духовного движения вспять — к истоку всего происходящего.

Мудрость не терпит ничего броского, вызывающего, субъективного. Так же, как эта мудрость, однообразен, аморфен, хотя не лишен стихийного изящества линий, пустынный ландшафт глубинных районов Евразии. Стерты, невыразительны, не удерживаются в памяти лица его обитателей — при всей их природной жизненности. Для ориентации в физическом, общественном или духовном пространстве, даже для самоопределения народов повсюду универсальной схемой служит простейшая данность мирового пространства: четыре стороны света и центр. Личность и ее природная среда нераздельны. Однако это значит, что все «слишком человеческое» в человеке несоразмерно евразийскому простору. Последний предъявляет живым лишь отчужденные следы, молчащие руины незапамятного прошлого. То ли оттого, что сухая земля и сухой воздух Евразии, не слишком благоприятствуя процветанию актуальной жизни, на удивление бережно хранят памятники далекого прошлого, то ли оттого, что в этом пространстве разлито какое-то

патетическое безмолвие и духовному слуху всюду слышится немой зов высших сил, евразийская пустынно́сть с особенной остротой заставляет ощутить реальность отдаленного и забытого. Так в потоке чистой воды особенно ясно и четко видно его пребывающее в недостижимой глубине дно. Правда Евразии доступна уму нетренированному и искушенному, но подлинно покойному, доверчиво открывшемуся миру.

Истинная стихия Евразии — забвение, которое, конечно, не имеет ничего общего с беспамятством или бесчувствием. Напротив, оно равнозначно внесубъективной и оттого особенно ясной и глубокой чуткости духа и пробуждает способность к теофании в ее исконном смысле: как видения запредельного в его близости. История Евразии с ее калейдоскопической сменой племен, нередко даже безымянных, разворачивается перед нами как нескончаемый сон, который проносится в один миг, и эта особенность психологии сновидения очень многое объясняет в традициях мысли и культуры Востока: вечность снов равнозначна мгновению пробуждения. Эфемерность «реальной» истории Евразии органично дополняется или, лучше сказать, удостоверяется богатством легенд, преданий, фантазий, наполняющих евразийскую «пустыню»: родина древнейшей церкви, земля Гога и Магога, царство пресвитера Иоанна, край пророков, мессий и святых всех вер, Никанское царство с горой из чистого золота, страна Белого царя и Беловодье, сад Эдемский и Шамбала — вот лишь немногие, сравнительно поздние сюжеты из великого множества сказаний и упований, рожденных землей Евразии. Эти сказы и предания не просто приправа к истории, но важнейший способ свидетельствования о реальности евразийского мира. Ибо стихия забвения возвращает к жизни или, если угодно, возвращает нам жизнь в ее непостижимом многообразии и потому превосходит все фантазии. Действительность и фантастика, природное и человеческое в Евразии до странности нераздельны. Их единство взывает не к исторической почве, а к сокровенной прапочве (прав был Тютчев, призывая к «более сокровенному осознанию» России), не к данности знания, а к заданности изначальной интуиции бытия. И эта заданность по определению совпадает с непосредственным переживанием жизни, чистой актуальностью опыта.

Единство Евразии за пределами исторической предметности и превосходит любую культурную идентичность. Оно требует, по сути, метацивилизационного подхода, что, конечно, не лишает Евразию особой — и притом чрезвычайно устойчивой — системности. Те же степные империи отличаются не только очевидной преемственностью с доисторическими культурами этого ареала, но и целым рядом общих черт, переходящих от одного эфемерного государственного образования к другому. В своих глубинных основаниях и одновременно в своем актуальном историческом бытии Евразия — очень стабильный регион, даже если он не представляет единой и четко оформленной цивилизации. Она и Европе дана как ее прапочва, ведь Европа эпохи варварских нашествий являлась частью Евразии. В более поздние времена евразийское начало Европы живет в романтических видениях «незапамятной древности», первозданной мощи жизни, скрытой в глубинах опыта, но не исчезнувшей.

Чтобы понять Евразию, требуется, повторим еще раз, совсем особенная, превосходящая все исторические горизонты перспектива и новая, еще неизвестная европейской антропологии система понятий. Ее истоки следует искать в двух изначально заданных логических (а в историческом плане метацивилизационных) возможностях духовного самопознания. Первая представлена отождествлением сознания с его предметным содержанием, вторая — с самим пределом опыта, что делает реальность вездесущим превращением, а сознание — неисчерпаемой действенностью. Первая возможность стала выбором Запада, вторая — получила развитие в духовных традициях Востока. В этом отношении евразийский мир представляет собой наиболее смелый и сильный вызов европейскому мировоззрению. Но, пожалуй, самое интересное состоит в том, что, как мы увидим ниже, евразийская идея в известном смысле не отрицает европейское наследие, а, скорее, дополняет его и даже, можно сказать, придает ему подлинную основательность.

У Евразии есть общий субстрат — безымянные культуры эпохи неолита и бронзы, а в более позднее время — великие степные империи или просто сообщества давно исчезнувших или неузнаваемо изменившихся народов. Прошлое Евразии, по сути, археологично,

и это заставляет по-новому взглянуть на проблему смычки, сопряжения археологии и истории. Первое не может сойтись со вторым каким-либо формально-рациональным способом. Встреча того и другого выявляет некий неустранимый разрыв, зазор в опыте, какую-то травму сознания, которая заполняется горячкой мифотворчества, образами и сюжетами столь же случайными, произвольными, сколь и притязающими на нормативность. Мифология указывает на то, что значимо отсутствует во всех самообразах человека, выявляет границы человеческой истории и по той же причине делает возможным историческое время. Хотя евразийский миф, переходя в историю, может мутировать в идеологию, в конечном счете он утверждает неустранимость простейшего факта самой жизни: ее вечно отсутствующей и непреходящей актуальности. Еще раз: в Евразии нет ничего реальнее мифа.

Итак, Евразия — это, прежде всего, большое пространство, которое вмещает, пропускает через себя всякий человеческий материал — и не удерживает его. С незапамятной древности десятки, если не сотни, народов промчались по его бескрайним степям и канули в Лету, оставив после себя невнятные, почти неотличимые от творений самой природы следы своей жизни. Для евразийского «культурного комплекса» это не случайность. Здесь кроется его подлинное основание.

У большого пространства свои законы и даже своя стихийная диалектика. Его необъятная разомкнутость и всеместимость с какой-то сверхлогической, подлинно бытийной предопределенностью оборачиваются предельно замкнутым, чисто внутренним пространством «глухого угла», пещеры, затвора, «сокровенной клетки сердца». Инобытие, инаковость, сознание заброшенности в чистой, анонимной вещественности есть сама его природа. Точно так же предельное эмоциональное напряжение пустынножизненной жизни в затворе срывается в безмятежный покой и само питается им. Этот вечный круговорот инобытности бытия превосходит все личное и социальное, всякое гуманитарное знание и все «слишком человеческое», не допускает самонаблюдения и индивидуальной рефлексии и потому не дает развиваться психологизму и натурализму в культуре.

Отрицание оппозиции разума и материи, духа и тела, субъекта и объекта не имеет ничего общего с примитивизмом и дикостью. Подобная позиция на самом деле есть подлинное условие духовного бодрствования. Она направляет внимание к тому, что можно назвать «живым телом» или «телесным сознанием», каковое и составляет подлинное содержание чистого опыта, действительный субстрат личной идентичности, и это условие всякого существования, жизненность всякой жизни есть как раз то, что отсутствует в предметности нашего знания и опыта. Понятие «живого тела» здесь отчасти соответствует принятому в феноменологии после М. Мерло-Понти выражению «переживаемое тело» (*corps vécu*), однако кажется предпочтительным вследствие его активной и творческой природы. Речь идет о реальности, которая опознается только интуитивно, непосредственным образом и скрытно предопределяет наше восприятие пространства и времени, наш образ мира. Поскольку в ней нет ничего сущностного или идеального, в восточной мысли она соотносится с пустотой чистого зеркала, которое, в отличие от «зеркала разума» в западной традиции, служит выявлению не содержания мышления, а мира в его исконном состоянии — как динамической, пустотной и потому будто бы сферической цельности несотворенного, самодостаточного, текучего и непреходящего тела жизни. Знание этого сокровенного условия всякого опыта или, говоря точнее, неопределимого зазора, символической дистанции между миром вещей и бытием (то есть пустотно-текучим присутствием живого тела) составляет подлинную мудрость в духовных традициях Востока.

Примечательно, что в центре Евразии и, осмелюсь сказать, в сердце ее живого тела лежит пустыня. Эта пустыня окружена гигантским поясом степей подобно тому, как в живом теле его костная основа объята мягкой плотью тканей. Но природа живого, одухотворенного тела — не анатомия, а сама открытость миру. Евразия есть мир, открытый... миру, или, точнее сказать, есть встреча открытости сознания с открытостью бытия, встреча двух зияющих бездн. В ней все вмещает в себя другое и в другое вмещается. Пустота должна опустошить себя и стать... подлинной пустотой, неотличимой от великой полноты мироздания. Она вмещает в себя

великое разнообразие географических зон: степных, равнинных, лесных, горных. Не претендуя на роль материального центра Евразии, она дает двум великим цивилизациям евразийского мира — дальневосточной и русской — статус периферийных и тем самым открывает пути устранения оппозиции центра и периферии и формирования евразийской общности на основе смирения, *само-оставления*, этой подлинной основы всех религий. Однако она сохраняет за собой значение прочного стержня духовной иерархии: чем «пустынное» местность, тем более высокое положение она занимает (в горах эта истина представлена со всей очевидностью).

Концентрическая конфигурация евразийского пространства обуславливает и совершенно особенную иерархию присущих ему социокультурных форм. По всей Евразии от Средней Азии до Дальнего Востока пустота срединности есть универсальное условие человеческой социальности. Повсюду пустота выступает как фокус интерьера и подлинный символ мироздания, обозначает присутствие Неба в глубине человеческой жизни, будь то *чохана* у жителей Памира, центральное отверстие в монгольской юрте, «небесный колодец» в китайской усадьбе или квадратное отверстие в крыше буддийских монастырей в Тибете. Такая же организация пространства в Китае характерна и для целых деревень, и для классических садов (где пустой центр соотносится, подобно «небесному колодцу», с водной стихией), и даже для организации городского пространства¹¹. Вспомним, наконец, пространство восточноазиатской школы: оно имеет форму буквы «П», где во главе восседает учитель, а по сторонам — ученики, сидящие лицом друг к другу. Так создается интерактивное и притом иерархически организованное пространство общительности, которое составляет подлинную сердцевину школьной практики.

Пустыня, вообще говоря, есть место духовного подвижничества, освобождения от плена материального мира, а равно умозрительных понятий как раз там, где есть только чистая имманентность

.....

¹¹ См. книги: *Малявин В. В.* Цветы в тумане: взгляды в Азию. М.: Малявин В. В. и Ко, 2012. С. 316; *Mikhalev M.* Outuo People. Bufferlands and Their Weltanschauung. P. 77.

материи. Клины вышибают не только на лесоповале, но и в духовной жизни. Мир вещей побеждается не идеями, а самой вещественностью мира. Если в Европе пустыня и пустынножителство находились на периферии цивилизованного мира или сосредоточивались в изолированном пространстве монастырей (что и создавало структуру «логико-грамматического параллелизма»), то в Евразии пустыня и ее откровения составляют подлинный центр ойкумены. Примечательно, что скит и старчество, столь важные для православной традиции, знаменуют перемещение пустыни в пространство социума. Аналогичным образом Иерусалим в библейской истории не столько противостоит пустыне, сколько пребывает в ее тени. Оба этих примера принадлежат, несомненно, евразийскому культурному пространству. Но, пожалуй, самое убедительное подтверждение божественной природы вещного бытия дается в столь важном для евразийского мирознания мотиве спонтанного проявления знаков духовной силы на лице Земли — все эти «самопроявившиеся» образы богов, священные письмена, символы и целые канонические сочинения. Жизнь в евразийском мире есть чудо: возвращение вечнующего, но извечно забываемого индивидуальным сознанием. Еще и сегодня на евразийских просторах там и сям внезапно открываются вроде бы давно исчезнувшие и стершиеся лики богов, порой даже гигантские статуи Будды (гора Мэншань близ г. Тайюань в Китае). Руины давно заброшенных селений на самом деле свидетельствуют о преемственности духа в потоке времени и в этом смысле питают не только элегическое настроение, но и творческое воображение. Еще лучше тому же служит странная, на европейский взгляд, слитность природных и культурных форм в евразийском ландшафте.

В Евразии свято место как таковое, а именно все вмещающее, и сама Земля в своем неисчерпаемом разнообразии и немолкнущем многоголосии есть не что иное, как прообраз божественной мудрости.

Случайное и случайно уцелевшее собрание рукописей в заолуственном Дуньхуане на краю великой пустыни и немногие, столь же случайно сохранившиеся памятники местного изобразительного искусства свидетельствуют об интенсивной и даже, пожалуй,

не имевшей себе равных по интенсивности во всем средневековом мире духовной жизни в этом пустынном краю. Только в пустыне могла расцвести эта жизнь, целиком ориентированная на духовное просветление, то есть познание реальности, предшествующей опыту и знанию и значимо отсутствующей в них. Только пустота пустыни дает быть великому изобилию и силе жизни прежде и превыше ее материальных форм. Изобилие жизни воспитывает равнодушие к ее материальным следам и исторической памяти, ко всякой избирательности в образе и обстоятельствах существования. Здесь всякий опыт может служить источником духовной школы, всякое дело может стать искусством, а исчезновение этих школ и искусств не является действительной утратой, ибо не отменяет уверенности в появлении новых, ведь правда разлита в самом разнообразии мира, а мудрость и мастерство так же неисчерпаемы, как сама жизнь. Может быть, поэтому в Евразии не было институтов консервации памятников культуры, не говоря уже о типично европейской одержимости «оригинальностью» и «подлинностью» культурных артефактов. В евразийской перспективе все свидетельства истины, даже канонические тексты, обнаруживаются случайно, спонтанно проявляются; в ней жизнь наполнена восхитительным ожиданием невообразимых событий.

Кто скажет, что пустынный — личность менее зрелая и стойкая, чем поборник кантовского просвещенчества? Просто просветленность духа — плод долгого духовного пути и рефлексии, обращенной не на себя, а на преодоление себя и, следовательно, на свое отношение к миру. Это свойство умудренной и нравственно-зыскательной души, пережившей «превосхождение ума» и полностью открывшейся бытию, преисполненной любви к миру, если понимать любовь как бдение согласно изречению Сведенборга: «Любовь никогда не спит». Мир расцветает в пустоте любящего, в уединении бдящего сердца, которое сотворило, *со-зидило* себя тем, что опустошилось, разделалось с собой и в неуловимый миг самоотсутствия предоставило всему свободу быть. Да, мир всем обязан вечноотсутствующему подвигу самооставления...

Просветление возвращает к неизбытному постоянству, великой обыденности жизни. Оттого подвижничество пустынного есть,

собственно, культивирование неподвижности как архетипического жеста, символа или, говоря языком восточных традиций, «материнской формы» всех движений: сидячая медитация в буддизме, столпничество в восточном христианстве. Оттого же в Евразии мистические тайны духа, «небесное откровение» — часть быта и тем более политики. Такова, повторим, реальность живого тела, предел одухотворенной чувствительности, то есть дух, наполнивший собой мир и обращающий все «слишком человеческое» в мертвые следы духовного преображения. Евразия просто не может не быть миром забытых культур и развалин давно опустевших городов.

Жить духовной чувствительностью — значит жить творчески-ми метаморфозами мира, быть сопричастным своей инаковости и непрестанному обновлению бытия. Евразийцы и не подозревали, насколько они были правы, когда отдавались своим «предчувствиям свершения», ибо евразийское дело требует жить именно предчувствием — предвосхищением грядущего, опознанием *родной чуждости*, метанойей, все предваряющей как раз в силу ее абсолютной естественности. Это дело есть именно предприятие мира, а кто живет предвосхищением всего сущего, обеспечит себе безопасность и покой. Но это покой необычайно интенсивно проживаемой жизни. Более всего евразийскому мировоззрению соответствует та мучительная и радостная устремленность человека к небу, когда, по слову поэта,

*Кричит душа, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.*

И это не тяга к аномалии, не искушение экстравагантности, а подлинно царственный «средний путь» по ту сторону или, лучше сказать, прежде оппозиции активного делателя и пассивной материи, своего и чужого, метаморфозы и постоянства.

Внимательный взгляд позволяет обнаружить удивительно полное и точное соответствие между географической и культурной конфигурациями евразийского мира. Всевместительная пустота мирового круговорота (не)возвращения бытия к себе или, можно сказать, абсолютного события как вселенской событийности есть

реальность одновременно человеческая и природная, микро- и макрокосмическая. И в тантрической традиции, и в древнекитайском даосизме мы встречаем сходные представления о реальности как «несотворенном бескрайнем просторе»; это чистое пространство составляет природу всех живых существ и самого сознания, которое в этом качестве не имеет количественных характеристик, а представляет собой чистую текучесть без начала и конца. Аналогичным образом реальное время существует «до всякого времени». Оно есть всевременность мгновения, лишённого длительности.

Отсюда следует, что подлинное пространство есть отсутствующее, но всеместительное средоточие всего сущего, одновременно мировая среда и вездесущая точка мировой центрированности. В ней нет ни тождества, ни различия чего бы то ни было, в его свете образы движения и покоя в равной мере условны. Недаром в восточной литературе романы о паломничестве или путешествии на Небо с течением времени приобретают откровенно фантазмагорический характер, ведь подлинное странствие свершается внутри подвижника и доступно только символическому обозначению.

Пространство евразийского мира, одновременно природное и экзистенциальное, есть событие, функциональность всех функций, действенность всех действий, в котором сходятся действие и реакция, причины и следствия, предвосхищение и воспоминание. Его нужно мыслить по образу сферы или двойной спирали, где всякое явление предполагает сокрытие и каждому внешнему движению соответствует внутреннее, сокровенное противодвижение.

Каким же образом пустыня и ее духовные плоды входят в плоть культуры и общественной жизни? В силу особенного внутреннего динамизма, присущего пустынноческому бытию. Как уже говорилось, пустыня по самой своей природе не может не опустошаться, отсутствовать в себе и, следовательно, превосходить себя в собственной имманентности. Она не может не оборачиваться собственной противоположностью, оставаясь сама собой.

Пустыня *грезит миром*. Трансцендентность пустынночества сущностно имманентна: жить пустынным — значит просто *оставлять* себя, предоставляя себе свободу быть, и тем самым... возвращаться к первоистoku, к высшей подлинности существования.

Мир Евразии не имеет образа или формы именно потому, что постоянно ускользает от самого себя, обращается в свое инобытие и оставляет после себя, как свет отбрасывает тень, необозримый сонм образов, океан миражей. Его бог — это «все, чем богат мир», абсолютная единичность, «таковость» каждой вещи, каковая во все не тождественна ее предметным характеристикам, но составляет скорее не вещественный предел существования, внутренний импульс бытийных метаморфоз. Вот почему образы в восточном искусстве всегда стилизованы и так часто экспрессивны до гротеска, каковой, однако, не имеет отношения к юмору и комизму, речь ведь о чем-то совершенно серьезном — о способе бытийствования всего сущего. Эти образы начинены взрывчатой силой бытия. Подобно тому как восточный социум есть плод *инстинкта* культуры — вещи неизвестной и непонятной на Западе, — восточное искусство в конечном счете утверждает *естественность стиля* — не слишком устойчивый, периодически распадавшийся под действием «упростительного смешительства» *ratio* синтез изображения и выражения.

Мир, рассыпавшийся грандиозной мозаикой, сведенный к собственному декоруму, предстает фантомом, нескончаемым миражом. Пустыня стирает все следы, не знает ни прошлого, ни будущего, не имеет «истории развития» и как раз поэтому дарит жизни ее великое изобилие и ее вечность. Недаром основоположник пустынножительства Антоний Великий после нескольких десятилетий жизни в пустыне, по словам его биографа, «совершенно не изменился обликом, ибо во всем следовал естеству».

Пустыня чеканит прочные, причастные вечности типы, и поэтому стоит в начале всего сущего и всякой жизни. Она не допускает общности, не дает быть обществу. Народы могут лишь промчатся сквозь нее или раствориться в ней. Пустыня требует пустынножительства. Но она предъявляет невероятно высокие требования к тому, кто решил принять ее вызов: оставить все, до девственной белизны очистить сердце, стяжать безмерную мощь жизни в духе. Именно присутствием пустыни объясняется повсеместное распространение в Азии (и глубоко вошедшего также в восточное христианство) идеала духовного прозрения,

духовного бодрствования, которые открываются в сокровенной глубине повседневности, в чистой имманентности жизни (вспомним тезис Н. С. Трубецкого о слитности религии и быта в евразийском укладе). Речь идет именно о крайностях трансценденции и имманентности: прозрение превосходит всякий опыт и знание, а имманентность этого откровения лежит прежде и глубже эмпирической или умственной данности. В евразийском пространстве нет общественности и политики, но есть, так сказать, метаполитика и метасоциальность — реальность нетематизируемая, не имеющая своего предмета, представленная целой серией событий как вариаций неформулируемой идеи.

Ясно, что евразийская конфигурация мирознания и социума не вмещается в формально-логическое единство, ей чужд параллелизм понятия и вещи, знака и означаемого. Она ищет излишек во всяком сложении и неделимый остаток во всяком делении: нечто недоступное объективации, но постигаемое в состоянии полного покоя, «самооставленности» духа. В ее свете форма ничего не выражает и не обозначает, но на самом деле служит *сокрытию* себя, словесность оправдывается безмолвием, сознание сводится к осознанию собственного предела — глубины неосознаваемого. Отсюда центральная для азиатской мысли философа недualityности, то есть одновременно нетождественности и нераздельности сознания и бытия, идеи и вещи.

Пожалуй, наиболее яркое выражение идеи недualityности, лежащей в основе евразийского мирознания, мы встречаем в мотиве преемственности «человеческого» и «небесного» начал при их очевидном несходстве и даже противостоянии. Этот мотив проявляется в очень разных исторических формах и притом обеспечивает внутреннюю целостность евразийского культурного комплекса. Его древнейшие образцы дают доисторические лики в камне, восходящие к неолиту и распространенные по всей Восточной Азии, или бронзовые лики божественных предков цивилизаций Шан и Саньсиндуй в Сычуани. О том же свидетельствует распространенный по всему евразийскому пространству культ священных камней, менгиров, каменных баб, каменных куч и т.п. Повсюду он имеет отношение к поклонению «великому предку», то есть родовой полноте

жизни, одновременно чужой и родной, хранящей тайну бессмертия. Евразийское мировоззрение, как уже говорилось, не приемлет ничего субъективно-личного. Лики, не столько выступающие из камня или бронзы, сколько уходящие, *врастающие* в них, смутны, стерты, погружены в себя, как реальные лица обитателей Евразии, но имеют большие выступающие вовне, всевидящие глаза. Эти лики искусно стилизованы и свидетельствуют о большом мастерстве их создателей. В них с удивительной точностью передано живое движение, энергия тела, которая ритмически рассеивается в фактуре камня, так что «дух становится плотью». Имеем ли мы дело с грудями камней, мало-помалу, за много веков выросших на паломнических тропах, или менгирами, пришедшими из незапамятной древности, нам предъявлена спонтанная смычка, встреча человеческих усилий и нерукотворных созданий природы. Часто — и особенно в центре Азии — невозможно даже определить, видим ли мы перед собой развалины древних поселений или чисто природный ландшафт.

В центре Евразии человек и мир почти наглядно *просвечиваются* друг в друге; их образы сумрачны, изменчивы и лишь иллюзорно реалистичны, сколько-нибудь устойчивые иконографические каноны и религиозные догматы отсутствуют. Здесь все образы включают в себя свой антипод, вездесущее безобразное, звук несет в себе молчание, форма наполнена пустотой бескрайнего простора. Здесь жизнь впервые была увидена взглядом «с той стороны» — возможно, взглядом героя древнейшей сказки, а Азия — родина сказок — и азиатских эпосов: идеальный человек встречает смерть, входит в загробный мир и оттуда, умудренный смертной памятью, возвращается в земной мир, который теперь теряет для него свою материальность, просвечивается насквозь взором того, кто прозрел нераздельность начала и конца в мгновении *вечноживого* настоящего. В этом моменте божественное очеловечивается, а человеческое обоживается.

Первый и вечный сказ — это рассказ об инициации, взрослении души. В его свете видимые образы становятся собственной тенью, бесплотным темным контуром. С подобных контуров-теней начинается человеческое искусство. А его сюжет составляют, как ни странно, картинки повседневной жизни, с как бы наивно-детским

схематизмом нанесенные на камень доисторическими обитателями Азии. Поистине, мир становится вечносушим, когда он возвращается к себе.

Тема встречи с первопредком стала питательной почвой для философии Востока и получила утонченное развитие в центральных для восточных традиций мотивах постижения своего «изначального облика», «небесного человека», «тела Будды» и т.п. А из образа божественного предка постепенно выделился ряд социальных типов: царя, мудреца, шута, колдуна. Тот же мотив ярко заявляет о себе в распространенных по всей Восточной Азии театральных представлениях в масках, составлявших неотъемлемую часть религиозного ритуала как среды и силы бытийных превращений. Восточный театр являет драму общения человека и богов, он и игрался в первую очередь для божеств и даже силами богов. Его предмет — мировое все, то, что «видимо-невидимо», *марев* всего сущего. В конце концов, игра — лучший и даже, пожалуй, уникальный способ поведать о единении заведомо несходного.

«Когда свершится Путь Человека, Путь Неба свершится сам собой», — гласит китайская поговорка. Как известно, Восток (Восточная Азия) не знает идеи трансцендентного божества; в восточных традициях человеческая деятельность и просто человеческий быт неотделимы от высшей реальности подобно тому, как в евразийском метакультурном пространстве земля заключает в себе полноту божественного, и на ее лице сами собой проявляются знаки божественной мудрости и лики богов.

Поистине, *не-мыслимая* (не)встреча небесного и человеческого составляет подлинную сердцевину евразийского мирознания и обуславливает преемственность всех исторических форм и уровней евразийского культурного комплекса — от первобытных культов до утонченных построений буддийской логики и метафизики. Ей соответствует и общеевразийский миф культурного героя, рожденного от Неба, открывающего в себе полноту жизненной мощи благодаря своей способности соединять, собирать духовным взором земной и потусторонний миры, причем последним словом этого мифа является именно возвращение героя из потустороннего — небесного или подземного — мира в гущу земной жизни. Утверждение духовного и религиозного смысла повседневности

(фактически имманентности жизни), праздничности быта как такового или, говоря отвлеченнее, онтологического значения обыденности составляет центральный сюжет евразийской мифологии с самых древних времен.

Итак, небесное начало в евразийской мифологии есть именно предел, полнота человеческого и наоборот. Природа в Евразии может делать работу человека, когда, как принято, например, в буддийском мире, горные ручьи крутят молельные барабаны, а ветер, развевая молельные флажки, разносит по окрестностям небесную благодать. Человек, в свою очередь, призван «завершать работу Неба». Другими словами, Небо здесь можно определить как своего рода подлинное человечество в человеке, родное-родовое начало жизни в смысле, завещанном Николаем Федоровым: родная инаковость верховного предка, «небесного человека». В евразийском мифе человеку обещано небесное совершенство, и о нем судят по его решимости достичь этого совершенства. Соответственно, человеческое своеволие, оно же духовная лень и «тайна беззакония», караются с беспощадной строгостью, пугающей европейцев. В сущности, демоническое начало в восточном мирозерцании равнозначно отсутствию общительности между Небом и Человеком, каковая создается в духовной практике человека. Вот почему в явном — однако в действительности только кажущемся — противоречии с отмеченным выше тезисом о божественной природе имманентности бытия предельная пассивность, изначальная косность материи, уже недоступная человеческому воздействию, наделяется в восточном фольклоре демоническими свойствами. Показательно отождествление Земли в тибетской мифологии с демоницей Сыму, стреноженной, приведенной к неподвижности стоящими на ее теле буддийскими монастырями. Не менее примечательно и широко распространенное на Востоке представление о том, что вещи, которые давно вышли из употребления и потеряли свои полезные качества, приобретают демонические свойства.

Евразийское мирознание полностью удерживает изначальную двусмысленность понятия сакрального — реальности одновременно божественной и демонической, священной и святотатственной. В структурном отношении преемственность того и другого

удостоверяется их разрывом. Заметим, что и само понятие хаоса — центральное в восточном мировоззрении — отличается такой же двусмысленностью. Существует первозданный хаос и хаос посткультурный, плод досконально эстетизированной жизни. Эти виды хаоса имеют разную природу, но оба они воплощают чистую текучесть и в этом смысле смыкаются именно по своему пределу, в своем саморазличии.

Синергия Неба и Человека служит удобным критерием для выстраивания типологии цивилизаций евразийского ареала. Так, китайцы считают главной особенностью их цивилизации примат доступного только человеку *предупредительного* действия, соответствующего дорефлексивному или чистому сознанию, оно же «забытье», положительное *не-знание*, *не-мыслие* и т.д. В китайской литературе данная особенность мировоззрения нередко именуется, если перевести буквально соответствующее понятие, «антропофундаментализмом» (*жэньбэнь чжуи*). Этот принцип был воспринят и модернизационными режимами в Восточной Азии вплоть до «учения чучхе» Ким Ир Сена. Напротив, тибетская традиция с ее господством иерократии отдает приоритет Небу. В цинскую эпоху, например, правители Восточного Тибета, обращаясь к китайскому императору (он же маньчжурский богдыхан), называли его «небесным богом». Но не надо забывать, что в Восточной Азии все боги произошли от людей, и тот, кто для образованной элиты общества был высоконравственным мужем, среди простонародья слыл божеством.

Итак, в евразийском мире взаимодействие небесного и человеческого начал характеризуется их попеременным главенством и в конечном счете — равновесием. Идеалом повсюду выступал образ царя-первосвященника, что относится и к поздним религиям: достаточно вспомнить «бодхисаттву-царя» в буддизме или «кесаря с сердцем Христа» в православии. Однако в исторической практике мы чаще наблюдаем раздвоение власти в форме отношений духовного наставника и ее светского служителя/покровителя. В Византии она выражена в идее «симфонии» духовной и светской власти. В Восточной Азии санкция духовного подвижника была обязательным условием легитимности государственного правления,

но религиозный авторитет сам нуждался в «милости» государя. Такой тип отношений отчетливо выражен уже в отношениях между высшими ламами Тибета и правителями тангутского царства Западное Ся (XII в.) и особенно со времен империи Чингисхана. Как известно, первый (формально третий) далай-лама Тибета получил свой титул в 1578 году от монгольского правителя Алтан-хана и в дальнейшем далай-ламы выступали «наставниками» правителей Монголии и освящали их власть, причем следующим далай-ламой стал правнук Алтан-хана. Тот же Алтан-хан заключил мир с Китаем и был прославлен в истории как реставратор «великого государства» Чингизидов — великого, помимо прочего, наличием в нем «симфонии» светской и духовной властей. Его преемники ради сохранения величия их государства даже подавляли выступления монголов против Китая.

Подобно преемственности Неба и Человека, отношения между духовной и светской властями в этой политической модели оставались довольно неопределенными и слабо формализованными. Решающую роль в них играл собственно духовный опыт иерарха и мирского правителя. Мы имеем дело с попыткой вывести политический строй непосредственно из идеала духовной просветленности, что допускало взаимное замещение святости и быта (вспомним приведенный выше тезис Н. С. Трубецкого о корнях евразийской идеократии). Подобные отношения, воспроизводящие, как легко видеть, преемственность небесного и человеческого в их противостоянии, не отличались устойчивостью и порой провоцировали серьезные кризисы государства. Агония Византии сопровождалась не «симфонией» властей, а открытым конфликтом между императорской администрацией и церковью. Турецкое нашествие лишь по-своему закрепило этот разрыв. В Тибете государственная власть была в конце концов замещена властью духовной, хотя внешнее управление в данном случае перешло к дружественным монголам. В следующей главе мы вкратце коснемся причины таких кризисов.

Как бы там ни было, в свете идеала «великого царства» претензии нынешнего китайского руководства на полный контроль над религиозными общинами вплоть до создания параллельной иерархии в тибетском ламстве под главенством самочинно избранного панчен-ламы кажутся не более чем новейшим изданием

традиционного китайского антропофундаментализма. И уже нетрудно предвидеть, как избранный с помощью нынешнего панчен-ламы новый далай-лама будет благословлять руководство КНР.

Возможны, конечно, и иные политико-цивилизационные типы. Например, история Японских островов, подобно истории европейского полуострова, являет пример постепенной мутации имперства в локально-национальные формы общественной жизни. Соответственно, японская культура отличается смещением — весьма неорганичным — националистических и имперских элементов. В свою очередь, современный Тайвань ввиду явной нехватки культурного ресурса для строительства монолитной нации попросту заменил традиционную ориентацию на имперское начало идеалом глобализации, противоположным полюсом которой выступает не столько собственно национальный, сколько стихийно-локальный уклад.

В любом случае равновесие небесного и человеческого не дает той Архимедовой точки опоры, с помощью которой субъективный разум смог бы перевернуть мир. Вот почему творческое начало в евразийском мире равнозначно не созиданию, не активному воздействию, но и, разумеется, не реакции на какую бы то ни было данность, а *следованию* изначально заданной реальности, которая опознается как высшая цельность бытия и притом извечное самоотсутствие (что соответствует, напомним, вершине сознательности в евразийском модусе познания). Здесь кроется вся тонкость общеевразийской, от скифов до Японских островов известной, но с наибольшей полнотой разработанной в Китае стратегии с ее принципом: уступить, чтобы победить. Следование дает стратегическую инициативу именно потому, что оно, предваряя все явленное и представленное, есть действие на самом деле существенно предупредительное, то есть опережающее шаги противника, и вместе с тем любезное, исключаящее конфронтацию и насилие. Безупречная социализированность и духовная просветленность на Востоке продолжают друг в друге, культурные нормы имеют истинно бытийное основание. Видимая же пассивность «недеяния» представляет собой условие предельной активности.

Кроме того, следование снимает оппозицию истинного и ложного именно потому, что предшествует всем умозрительным оппозициям; оно представляет собой, согласно классической китайской

формуле, «правду обмана». Искусный стратег, принимая полноту бытийного круговорота, где актуальное и виртуальное измерения бытия накладываются друг на друга до полной неразличимости, не имеет необходимости выбирать, но заставляет противника сделать выбор — и с неизбежностью ошибиться. Стратегия следования, таким образом, равнозначна творческой неопределенности; она предполагает то, что некоторые теоретики стратегии называют «свободно конвертируемыми отношениями», когда контакт с другим в равной мере допускает и дружбу, и вражду.

В культурной практике стратегически оправданному «следованию» соответствует ритуальное действие в его исконном смысле наследования вечносущему, возобновления непреходящего. Поскольку (на)следование в действительности предвосхищает мир вещей, предоставляет всему живому пространство жизненного роста и служит источником власти над миром, постороннему взгляду оно предстает рассеиванием, растворением, которое есть в действительности признак или след преображения и самовосполнения. Таково подлинное событие: реальность нефиксируемая и вечноотсутствующая, взрыв без разрыва.

Философема (на)следования предопределила, помимо прочего, понимание техники на Востоке. При отсутствии оппозиции субъекта и объекта, сознания и материи человеческая деятельность может осознаваться только как беспредметная, спонтанная и протекающая под знаком «оставленности» и даже «забытья», где человеческое сходится с небесным. Здесь нет проповеди человеческой пассивности и квиетизма. К примеру, традиционная ирригация основана на том, что человек следует естественным свойствам воды, и в этом смысле осуществляет «небесное начало» в человеческой жизни. Но и современные информационные технологии используют естественные свойства материи, пусть даже на уровне микромира. Отличие от западного понимания техники здесь в том, что на Востоке техническая деятельность воспринимается под знаком «забытья» как условия сохранения бытийной цельности, что согласуется с реальным положением вещей: современная техника функционирует почти без вмешательства человека и даже без понимания человеком природы ее процессов, оставаясь хотя бы по своему происхождению продолжением человеческого тела.

В психологическом отношении «жизнь в пустоте пустыни» предстает как первичный фантазм, т.е. нечто пребывающее вне присутствия и отсутствия или, точнее, данное в самом факте своего отсутствия, длящееся в сокрытости и, следовательно, единственно непреходящее и неизбывное в бездне мировых метаморфоз. Все явления и в равной мере художественные образы в восточном понимании есть не что иное, как «превращения иллюзии» или, если угодно, превращенная иллюзия. Только в свете идеи реальности как фантазма открывается подлинный смысл изречения Гёте — «Все есть только подобие» — и становится возможным задание мета-ной: освобождение от плена иллюзии.

Эта феноменология подобия имеет особенную актуальность в современном мире. Информационные технологии дают возможность «изобретать историю» и превращают образы в симулякры, вообще стирают различие между видимостью и действительностью. В таком случае наше время ставит перед человеком задание перейти от фантомов мифологизированной («изобретенной») истории к правдивой «истории фантомов», вместо изучения всевозможных «кодов культуры» исследовать само желание кодирования реальности. Выполнить это задание — значит открыть в субъективно-случайных образах мира общий для всех порядок *родной инаковости*, взрастить в человеке его человечество.

Исторически экспрессия и гротеск, эти знаки повышенной рефлексивности и обостренной чувствительности, были в восточном искусстве средством борьбы против постепенного сращивания симулякра с его реальным прототипом. Мы открываем здесь еще одну причину для отмеченного выше постепенного усиления фантазмагорического колорита восточной повествовательной прозы: игра в культурах Востока все больше сращивалась с бытием. Классические же для восточной литературы жанры афоризма и анекдота, которые выражают внутренний предел, самоупразднение словесности, указывают на сущность абсолютного события как самосокрытия. В совокупности два этих измерения евразийской литературной традиции разрешают центральную — и логически необъяснимую — коллизию исключительности духовного прозрения и его растворения в обыденности существования. «Обыкновенное сознание — вот высшая истина», — гласит буддийская максима.

Просветленность духа может быть «всеобщей», поскольку она доступна каждому, кто возвращает себе первозданную чистоту сердца и просто дает жизни быть. Она недостижима лишь для ума расчетливого, себялюбивого и потому обособляющегося от мира. Поэтому обыкновенное сознание обыденнее человеческих обычаев и самого быта. Оно присутствует прежде всего присутствующего.

Фантазмический субстрат евразийского начала по необходимости уступает себя истории, как древние русичи предоставили свою «великую и обильную землю» варягам. Однако он продолжает пульсировать под покровом исторических обстоятельств и определять сам способ их осознания, введения в историю. Эта тайна творческого начала жизни порождает неисповедимые «ритмы» Евразии, мощные вулканические взрывы, которые разносят племена, языки и культуры до дальних пределов евразийского континента.

Все сказанное выше позволяет понять и принципы политики и антропологии в евразийском контексте. Ось Небо — Земля предопределила извечную оппозицию и в то же время взаимную дополнительность государственной власти и общественного строя. Верховная власть идет от Неба и принадлежит его избраннику, который отмечен необычайной удачливостью и чудесными способностями. Социум соответствует Земле и сохраняет клановую и племенную основу. Подлинная опора власти — сообщество воинов, лично преданных правителю вплоть до решимости умереть, то есть переселиться на тот свет вслед за своим господином. Подобные дружины служили социальной средой бытования эпических сказаний, которые составляли ядро литературной традиции в центральных районах Евразии. Китай как великая земледельческая цивилизация является во многом исключением: власть в нем опиралась на бюрократию, а эпическое начало словесности свелось к эстетике иносказания и цитате.

В свете сказанного становится ясно, что человек в евразийском мире прежде всего выражает усилие духовного совершенствования, то есть самопреодоления, точнее, преодоления своей субъективности. Он есть не самотождественное «я», не индивид во всем равный другим, но иерархия состояний: отец/сын; учитель/ученик; мать/дитя и т.д. Изначальной формой иероглифа «человек»

послужила человеческая фигура в почтительном поклоне: человек становится собой благодаря смирению. Быть человеком означало владеть той наукой, которая, по слову Ницше, воспитывает одновременно прекрасных ученых и отличных солдат, — наукой «приказывать и повиноваться». Поэтому тот, кто не учится и не предан самовоспитанию, — тот не человек. Но это означает также, что сущность человеческого в евразийских традициях есть непроглядный мрак границы, пропасти, разделяющий отца и сына, учителя и ученика. Единство первого и второго должно быть достигнуто и удостоверено. Это свершение и составляет таинство духовной школы — пути созидания небесного всечеловека.

Таким образом, человек в Евразии делал возможным единение Земли и Неба и воплощал устремленность к «небесным» основам жизни. Мудрый, как сказано в медицинском каноне Китая, «держит в руке Небо и Землю». Только в низших своих состояниях человек антропоморфен, и его удел — «жить в гармонии с Небом и Землей».

Археоистория

По ночам над мертвой Гоби всплывал несуразно большой, котлообразный месяц, и навешивал на лысые бугры призрачные мантии черных теней. Тогда все кругом начинало казаться тем, чем, в самом деле, была Гоби, — гигантским кладбищем царств, ни в какую историю не вписанных.

Альфред Хейдок, Нечто

Термин «археоистория» указывает на связь или, можно сказать, точку встречи, схода историографии с ее гипотетическим истоком, исходной посылкой (*архе*), в сущности — протоисторической стихией жизни, о которой разными способами свидетельствуют не только письменные источники, но и материальные предметы, культурные артефакты. Историописание предполагает разделение и даже противопоставление прошлого и настоящего. Историю пишут *ab ovo*, но исток опыта с неизбежностью осознается как нечто

забытое, безвозвратно утраченное. Такое сознание в старину называли смертной памятью. Оно напоминает человеку о том, что он конечен, и тем самым... создает человека в собственном смысле слова. Поистине, человек становится собой тогда, когда открывает свою брэнность, смертное в себе. Последнее и есть *архе*, которое, как заметил М. де Серто¹², всегда значимо отсутствует в историческом повествовании. У этого провала в смысле, неустранимой лакуны в рассуждении имеются глубокие экзистенциальные корни. «Феноменология неявленного есть феноменология временности, поскольку она представляет нескончаемое движение — или внезапный прыжок — от бытия к сущностям, от мира к вещам»¹³. Нет ничего более интимного и более непостижимого для мысли, чем этот динамизм чистой актуальности — тайна грехопадения человека. Опыт этого слепого пятна сознания вечно побуждает вернуться к началу существования, к истоку всего происходящего и потому служит сильнейшим импульсом писания истории. И чем острее осознается непонятность вечно отсутствующего начала мира, тем больше потребность осознать его и говорить о нем, тем сильнее воля «писать историю» вопреки или, вернее, как раз благодаря ограниченности своего знания. Историческое предание не имеет под собой никакого основания и не может претендовать на истинность, но его следовало бы, как делали в древности, выбивать на камне — самом долговечном материале.

Итак, евразийское мирознание побуждало искать, по выражению Н. Рериха, «историю помимо историков». Вот и в китайской историографии — наиболее развитой и сформировавшей историческую традицию всей Восточной Азии — история (*ши*) понималась именно как ведение записей о давно минувших и уже стершихся в людской памяти событиях. Чисто восточное требование к познанию: слышать неслышное, видеть незримое, сознать не-сознаваемое. Устные же рассказы о том, что еще сохраняла память

.....

¹² *De Certeau M. The Writing of History. NY: Columbia University Press, 1988. P. 14.*

¹³ *Dastur F. Telling Time. Sketch of a Phenomenological Chronology. London: The Athlone Press, 2000. P. 35.*

живущих, в отличие от европейской Античности, в Древнем Китае историей не считались и относились к области недостоверного, предположительного «предания», «легенды» (*чуань*).

Еще один важный момент, предопределенный сказанным: история на Востоке есть именно память о мертвых; ее первоначальная форма — клановая генеалогия, и само понятие речи первоначально означало там заветы умерших предков их потомкам. Жизнь сама предписывает, точнее, прописывает свою колею. А смерть есть лучшее воплощение странной связи своего и чужого в человеческой жизни, ведь она является единственным неотъемлемым достоянием каждого из нас, но никто не может владеть ею. В этом смысле она родственна чистой актуальности существования — столь же родной, сколь непонятной и недостижимой. Тема смерти, таким образом, есть стержень всей истории культуры от первобытных верований до современной феноменологии.

В историографической традиции Восточной Азии, особенно Китая, мы встречаем наглядные иллюстрации темы сокрытого первоначала истории. Ее герой — «сокровенный человек» (*ю жэнь*), скрывающийся от мира, но нередко в гуще мира, мудрец, который совершенно необходим для успешного управления миром. Найти его и привлечь на службу — насущная задача мудрого правителя. Властители древних империй регулярно издавали указы о поиске «возвышенных мужей, скрывающихся в горах», и со всеми почестями посылали за ними экипажи прямо в духе русской сказки: «Приведи того, не знаю кого». Позднее рост числа грамотных людей и становление громоздкой системы экзаменов на ученое звание лишили поиски безвестных гениев их былой актуальности, но не сделали менее важной саму эту тему. Призрак этих мудрецов еще в XI веке преследовал ученого Оуян Сю, который в своей истории эпохи Пяти династий (X в.) записал:

«Я полагаю, что были способные и достойные мужи, которые никому не показывали себя и скрывались так усердно, что мы ничего не знаем о них. А исторические записи в периоды усобиц и смуты скудны и неполны, так что узнать о таких людях невозможно...»¹⁴.

.....
¹⁴ Оуян Сю. Удай шицзи (Исторические записки о Пяти династиях). Тайбэй: Ивэнь иньшугуань, б.г. С. 179.

Кажется, что в образе скрывшихся от мира достойных мужей отразилась отмеченная выше врожденная историописанию дилемма: искать в истории именно то, что не может быть найдено и познано. И чем менее заметно присутствие мудрых в истории, тем крепче уверенность в том, что они существуют. Поистине, мудрый не может не быть в истории именно потому, что не может в ней быть. Ритуальная и притом чрезвычайно деликатная игра взаимного признания царя и отшельника — подлинная сердцевина историографической традиции Китая и сопредельных стран.

В науке слово «архе» связывается с археологией, которая строго отделяется от собственно истории. Эти две дисциплины могут только внешним образом и, в сущности, частично и случайно поправлять и дополнять друг друга. Напротив, для культурных укладов Евразии характерны тесная связь и даже внутренняя преемственность того и другого. История там еще не отделена от ее бытийных корней и сохраняет нормативную природу мифа. Она не уводит от истоков опыта, а возвращает к ним. Соответственно, история в Евразии не имеет линейного развития, но определяется, как не раз было замечено, разного рода социальными и природными, по сути внеисторическими, «ритмами», пульсациями. Другими словами, история в Евразии, как само понятие реальности, будь то форма, опыт или даже сознание, обосновывается собственным пределом, непрерывно «теряет себя» и непрерывно возобновляет себя в сокровенно-возвратном движении от себя к... собственному началу. Она состоит из единичных, но непреходящих событий, или, другими словами, самодостаточных циклов, протекающих вне хронологии, по сути метаисторических. Соответственно, духовная традиция соотносится со светской историей как бы по принципу контрапункта: отпадение мира от его духовных основ сопровождается углублением, внутренним возрастанием мудрости традиции, затмение традиции возвещает ее кульминацию¹⁵. Внешнее и внутреннее измерения человеческой истории находятся в некоем высшем равновесии.

.....
¹⁵ Точка зрения, по-своему не чуждая и современным западным мыслителям, близким католицизму. См., например: *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.

Концепция исторического круговорота, присущая цивилизациям евразийского ареала, выступала в разных видах. Например, в китайской традиции с ее антропофундаментализмом она мыслилась как циклы возвышения и упадка династий, порядка и смуты в царствах, смены моральных принципов правления, причем собственно нравственные критерии исторических перемен накладывались на космические ритмы пяти фаз мирового движения (*у син*) или круга Восьми Триграмм и т.п. В буддийской историографии, которая доминировала в Тибете и Монголии, но присутствовала на всем Дальнем Востоке, первостепенное значение имели, во-первых, концепция кармы, или морального воздаяния, и, во-вторых, идея перерождения будд в человечестве. Тибетский небоцентризм благоприятствовал фактическому растворению мирского измерения истории в ее духовной глубине. Историография Тибета, как отмечает немецкий исследователь В. Швайгер, представляет собой «каталог действий, совершенных буддами и бодхисатвами ради блага живых существ в Тибете»¹⁶. В таком случае все исторические события оказываются свидетельством непреходящего начала, архе истории — этой точки падения вертикали Неба на плоскость Земли; они отмечают свершение времен, исполнение пророчеств и заветов и носят характер возобновления изначального. Все решения в истории принимались по воле богов и предков. В том же Тибете заслуги людей оценивались с точки зрения количества перерождений, которые требовались им для достижения нирваны. Ясно, что понимаемая таким образом история имеет свой иерархический порядок: в череде земных событий угадывается высшая, небесная реальность, и эта небесная перспектива служит не просто руководством к действию, но также мерилom человеческого совершенства. Примечательно, что тибетские летописцы ставят свою страну неизмеримо ниже утопической Шамбалы, расположенной где-то на севере, но гораздо выше всех прочих царств, ведь их Тибет — страна воплощенных будд. Впрочем, духовное совершенство имело в этой горной стране наглядные географические критерии: заснеженные вершины соответствовали святости великих

.....
¹⁶ The Tibetan History Reader / Ed. by G. Tuttle and K. R. Schaeffer. NY: Columbia University Press, 2013. P. 71.

подвижников, располагавшиеся ниже горные леса и ущелья обозначали духовный уровень монашествующих, речные долины предназначались для расселения добрых мирян и т.д.

Нельзя не видеть, конечно, весьма специфической и непривычной для западного человека природы единства архе и историографии, которая всегда есть повествование. Связь архе и исторической предметности лежит за пределами логики тождества и различия. Одно не просто отделяется от другого, пусть даже ради выработки диалектики единого и множественного на манер платоновской, и тем более не отождествляется с ним в рамках тотализирующего единства. Скорее одно расходится, разводится, но и сопрягается с другим в рамках чистого события как всеобщей событийственности. Предлог «с» здесь как нельзя более уместен и показателен. Он напоминает, что мироздание на Востоке предстает прообразом безграничной гармонии, где нет антагонизмов, а есть только полярные величины, взаимно удерживающие и дополняющие друг друга, даже друг в друга перетекающие, более того, друг в друга вмещающиеся сообразно природным циклам. В восточных традициях это соответствует известному принципу недвойственности бытия. Последний предопределяет, что каждая вещь существует ровно в той мере, в какой она включает в себя нечто другое, всякое бытие удостоверяется и оправдывается его инаковостью. Все есть ровно настолько, насколько оно не есть. Таков главный постулат восточного мировоззрения и восточная версия известного постулата: все во всем. Мудрость жизни — внутренняя центрированность, подвижное равновесие духа.

Подчеркнем еще раз, что в восточной идее всеединства нет места метафизическому первоначалу. Восточное архе имеет своим основанием не что иное, как собственное отсутствие, свою вечной изменчивость, *отсутствие основания*. Оно не отменяет первоначального хаоса или, вернее, не позволяет противопоставлять хаос и порядок. Оно охватывает все порядки, которые возникают и исчезают в неопределенности спонтанных превращений мира, в зиянии бытия, но само не сводится к какой бы то ни было идее, форме, сущности или субстанции. Вселенский Путь, или Дао, согласно известному афоризму «Дао-Дэ цзин», «ничем не владеет», но все

охватывает и пронизает. Он есть «утонченная истина» (*мяо ли*) не просто вещей, но каждого момента существования; истина утонченная, потому что она не равна себе, непрестанно «теряет» себя, действует помимо себя, но с безупречной точностью, ибо она есть всеобщее соответствие. В ней таится мощь неисчерпаемых метаморфоз, которая есть не сущность вещей, а скорее их внутренний предел и одновременно их внутренняя полнота, бытийное совершенство, нечто всегда ушедшее и грядущее. «В смешении вещей проступает совершенство сущего», — гласит афоризм из «Книги Перемен». В таком случае все внешние, фиксированные явления оказываются чьим-то отблеском, тенью, следом или, говоря словами Ницше, «копией утраченного оригинала», подобием чего-то совершенно неподобного, повторением неповторяемого, воспроизведением извечно отсутствующего и даже невообразимого архетипического жеста, но также свидетельством чистой актуальности происходящего.

На Востоке правда мира не дана умозрению, а спонтанно выписывается в пространстве междубытности вещей, в средоточии всего (именно: всеобщей среде и вездесущей точке). Она, повторим, не идея или сущность, а безупречное соответствие моментов существования, в котором прозревается и некая этически обязывающая ответственность. Есть в ней и эстетическое измерение, ибо она предстает узором бытийных метаморфоз, красотой самой жизни. Эта правда не существует вне вещей, но сама не является вещью. Мир воспринимаемый и умопостигаемый есть результат перемещения без движения или, точнее сказать, вездесущего смещения, указывающего на *со-пребывание* всего в одном месте, всеобщую уместность и в конечном счете — совместность. Реальность и есть эта немыслимая, нелокализуемая, чисто символическая дистанция в *средоточии* всего и вся, всему близкая и ничему не тождественная, подобно бесконечно малому расстоянию между телом и тенью, звуком и эхом, зеркалом и вмещаемым им образом.

Эта совместность вечности и мгновения, явленности и сокрытости, незапамятного прошлого и неисповедимого будущего именно *выписывается*, то есть выводится за пределы логики самоорганизации рассуждения самим актом письма. Последнее обстоятельство

предопределило первостепенное значение в жизни восточных народов письменности как таковой, физического присутствия иероглифа или слоговой азбуки, которая наделялась бытийным значением, вплоть до того, что тексты всегда определяли по его начальным знакам и общему объему. Однако наилучшим образом такой способ мышления удостоверяется не только и не столько текстами, сколько самими вещами, точнее — артефактами культуры. Речь не о так называемой «предметной среде», состоящей из пассивных объектов, которые ценны только тем, что могут обслуживать человека-субъекта, быть его орудиями. Вещи достойны быть товарищами и соседниками человека. Они представляют воочию диалектику архе: скрывать себя в жесте самообнажения подобно тому, как все превращения мира удостоверяют безусловную явленность реального.

Вещь, веющая вечностью забвения: вот подлинный субстрат евразийского мира. Она являет себя в рассеянных по всей Евразии доисторических менгирах и святых камнях, в петроглифах и писаницах, в руинах заброшенных городов и изваяниях, оставленных давно исчезнувшими народами, — во всех бесчисленных свидетельствах смертной памяти. Такие памятники пробуждают в нас сложное чувство сопричастности к вечно иному и чуждому или даже, точнее сказать, столь же далекому от нас, сколь и близкому нам началу. Они воспитывают душевное равновесие, которое в своем динамическом покое способно вместить самый чистый и сильный аффект. На менгирах южной Сибири бесстрастные лики далеких предков словно стирают сами себя, уходят в забытие, пробуждая дух унести себя вдаль, чтобы обновленным и по-новому видящим мир вернуться в свою сокровенную глубину. С необыкновенным изяществом и тонким чувством материала высеченный в менгире паук словно растворяется в зернистой поверхности камня, наполняя его холодную тяжесть биением одухотворенной жизни. Здесь дух уплотняется до материи, материя утончается до духа. Повсюду нам представлены преемственность и взаимная обратимость формы и вещества, образа и хаоса. И это тоже традиционная черта евразийского мировоззрения, неуклонно развивавшаяся и утончавшаяся на протяжении тысячелетий. Здесь духовное начало сразу, без промежуточных ступеней переносится, а точнее

было бы сказать, помещает себя в чистую вещественность; культура непосредственно укореняется в природе.

Отсутствие на Востоке умозрительной метафизики на западный манер объясняется способностью восточных учителей входить в общение с вещами, внимать их «красноречивой немоте», поверить мысль их бытием. Пример подал Конфуций, который являлся — не будем это забывать — не столько «мыслителем», сколько знатоком древностей, чьи нравственные идеалы выросли из изучения старины и антикварных предметов. И учил он не столько знанию о мире, сколько тонкому соответствию духа бытию вещей. Плоды долгого развития евразийской «философии вещиности» представлены в суждениях известного художника и коллекционера Дун Цичана (ум. в 1636 г.) о ценности антикварных предметов (на Востоке каждому образованному человеку полагалось быть знатоком антиквариата).

В суждениях Дун Цичана выделяются следующие пункты.

В старинных предметах благодаря действию времени истина мира как бы «обнажается», проступает воочию подобно тому, как после смерти человеческое тело лишается мягкой плоти и взгляду открывается костный остов. (Показательно это уподобление вещей телу человека и уже знакомый нам мотив «откровения смерти».) Та же мысль высказана в изречении современника Дун Цичана, писателя-моралиста Хун Цзычэна: «Весеннее возбуждение природы слишком волнует дух. Лишь в осеннюю пору, когда скалы обнажатся и деревья будут стоять голыми, правда мира явит себя».

Вещи друг друга поддерживают и друг в друга переходят, так что в конечном счете все поддерживается безбрежным, всеместительным Небом. Все вещи поддерживаются «смычкой», «скреплением» (*цзяо*) небесного и человеческого начал. Выбор термина в данном случае напоминает: высшая цельность бытия пребывает в перекрестье, гармоническом смешении сил, что предполагает наличие бесконечно малой дистанции, разрыва между ними — той бесконечно малой «толщины» опыта, которая в феноменологии М. Мерло-Понти отделяет и делает взаимно обратимыми внутреннее и внешнее в человеческом опыте. Таков фокус мировой гармонии, который обеспечивает совершенство всех вещей, устанавливая их предел. Как сказано в даосском каноне «Дао-Дэ цзин»

по поводу порядка чинов в царстве: «В великом разделении ничего не разделяется». (Русское слово «чин», кстати, прекрасно выражает такой взгляд на мир.)

Поскольку вещи воспроизводят высшую цельность бытия, созерцание антикварных предметов дарует покой и центрированность духа — главной добродетели ученого мужа на Востоке. Общение с «древними игрушками» (как называли антиквариат в Китае) для ученого есть упражнение в нравственном совершенствовании и духовной свободе. «Встреча с древними способна смягчить ожесточившееся сердце и укрепить ослабевший дух»¹⁷, — утверждает Дун Цичан. Естественно, разглядывать старинные вещицы следовало в стилистически цельной, насыщенной смысловыми ассоциациями обстановке, в *окультуренной* среде, где мысль свободно странствует от одного рубежа опыта к другому. Это соответствует главному началу общественной жизни на Востоке: церемонному обхождению, которое есть, по сути, не бремя лицемерной вежливости, а радость игры, разыгрываемой со всей серьезностью. Но речь в конце концов идет о равновесии противоположных начал: встреча с вечносущей древностью открывает человеку его эфемерность, умаляет его, но и несказанно возвышает его в сознании своей причастности к мировому танцу вещей.

Поистине, созерцание антиквариата равнозначно переживанию встречи Земли и Неба, возвращению забытой высокой древности, которое означает на самом деле возобновление того, чего никогда не было. Призвание человека на Востоке — стать «таким, каким еще не бывал» (слова из даосского канона «Чжуан-цзы»).

Важнейшая особенность традиций Востока — примат ортопрактики, правильного действия над ортодоксией, правильным мнением. Это предполагает главенство в общественной жизни зрелищности, представления как такового, однако представления, которое представляет себя само и поэтому... себя скрывает. В древних евразийских цивилизациях ритуал и праздник заменяли театр. Последний появился там сравнительно поздно, в средневековую эпоху,

.....

¹⁷ Мудрость китайского быта / Сост., пер. и коммент. В. В. Малявина. М.: АСТ : Астрель, 2003. С. 453–458.

и никогда не терял связи с религиозным ритуалом. Представление во многих отношениях являет параллель упомянутой выше «философии вещи». Ритуал вообще невозможно представить без «вещей вещей», а на Востоке мир повсюду считался «божественной вещью». Кроме того, идея чистого представления предполагает обращенность последнего на само себя, игру в игре и с игрой, постоянное усилие самоотстранения. Это означает, что в представлении драматизируется и обнажается тот самый разрыв, провал в опыте, дающий импульс писанию истории. Ритуал как представление, символическое действие, указание на отсутствие реального в данности опыта бесконечно воспроизводит сам себя (точнее, отсутствие себя в себе) и так удостоверяет непреходящие качества существования. Игровое начало праздника, которое вобрал в себя театр, карнавальное перевертывание действительности стали стержнем публичности в традиционном обществе потому, что они могли удерживать в некоем пародирующем себя жесте логически несовместимые и все же имеющие общий исток возвышенные и профанные ракурсы традиции. Недаром героями театральных представлений на Востоке выступают посредники между Небом и Землей — персонажи иронические и даже откровенно гротескные.

Теперь нетрудно предугадать важнейшие особенности литературных традиций евразийского ареала. В свете принципа недвойственности язык всегда мыслится в модусе иносказательности: иного сказания и сказания о вечно ином. Такой взгляд на язык и словесность сопутствует, конечно, ритуальному действию, которое вносит символическое различие в мир и поэтому воспитывает эстетический вкус и утонченность мысли — подлинную основу культуры. В Евразии соотнесенность вещей как главная тема архаического ритуала получила моральный смысл всеобщей *соответственности*, а сам ритуал, как уже говорилось, плавно и органично преобразился в светскую любезность и церемонность. В результате Восток не имеет аналогов западной тропологии и тем более не знает различия между буквальным и переносным значениями. В восточной словесности слова стирают, устраняют себя, чтобы обнажить мудрость безмолвия. Как видим, историография, писание истории в собственном смысле слова на Востоке созвучны

постмодернистскому пониманию исторического исследования как выявления или, точнее, свидетельствования о лакунах в рассуждении, присутствии в нем неизъяснимого «другого».

Китайская традиция сложилась как раз на идее иносказательности языка. Согласно древнейшему толковому словарю Китая «Шовэнь цзецзы», «письмо — это подобие». Это определение было для китайцев самоочевидным, поскольку китайский иероглиф всегда имеет прототипы среди природных образов, всегда подобен тем или иным вещам. Однако важно иметь в виду, что упомянутое подобие распространяется превыше всего на качество состояния и действия, то есть на отношения между вещами, что отражено в известном изречении: «Иди как идешь, стой как стоишь» и т.д. Правда существования — в правильном, безупречно выверенном отношении к миру. Это означает, помимо прочего, что все элементы нашего опыта имеют соответствия в мире незримого и неведомого.

Еще одно классическое определение (его авторство приписывается Цай Юну, II в. н. э.) гласит: «Письмо — это рассеивание». Очевидно, речь идет об акте саморазличения, *отсутствующей преемственности*, который утверждает присутствие цельности и полноты бытия не просто в чем-то сущем, будь то идея, сущность, субстанция, форма и т.п., но в точке каждого превращения и в конечном счете в вездесущем средоточии мира. Реальность в таком случае есть, согласно формуле китайской традиции, нечто «предельно малое, не имеющее ничего внутри себя, и предельно большое, не имеющее ничего вовне себя». Великий Путь мироздания равнозначен абсолютному соответствию, все пронизывающему и уравнивающему несравненное. Таков человек: ничтожный перед безбрежностью мироздания, но великий в своей причастности к всеединству «Одного Превращения» мира.

Предельно великое неотличимое от предельно малого, вездесущая точка самопревращения, преемственности фокуса и сферы, пребывающая всегда «между», в «срединности» мира, есть не что иное, как чистая качественность существования, его «таковость» (*цзы жань*). «Таковость» и есть условие обходительного поведения, вездесущей восточной церемонности, когда все уступают друг другу, все подлежит разделке, все рассеивается, и в результате выявляется

неделимый остаток общности, общий знаменатель, скрещение всех форм жизни — среда, средство и средоточие человеческой общности. В «таковости» все выписывается из мира, чтобы навеки войти в него. Как несотворенная имманентность жизни, она есть покой, которого, по меткому замечанию М. Бланшо, никогда не бывает достаточно. Китайцы называли мудростью умение «привести стоячую воду к еще большему покою». Взрывная волна рассеивания вещей, пульсация живого дыхания, неуследимо быстрые взаимные переходы актуального и виртуального — все это свидетельства необыкновенной интенсивности переживания и, следовательно, бытийственной полноты свободы, которая, однако, равнозначна полноте покоя. «Таковость» есть избыток жизненности в жизни и счастье всего живого как соучастие в благодатной избыточности события существования. Это счастье чистой общности, которое само созидает всякое пространство и задает пространственные координаты даже времени.

Примечательно, что современная, глобалистская по своему устремлению мысль тоже ищет свое основание не в формальных оппозициях, а в чистом, символическом (само)различии. Поистине, разность душ, разность внутри души и есть главная правда человека, ибо она восходит к природе сознания как чистого различения вне метафизических оппозиций. Прежде субъекта и создаваемой им писанной, «объективной» истории уже имеется чистая текучесть духа — нечто, пребывающее как раз там, где ее нет. Вот истоки памяти, которая на самом деле никогда не является регистрацией фактов, а предъявляет виртуальный, как бы фантомный образ действительности. Память и забвение, повторим, вовсе не исключают друг друга, на самом деле они сращены, как сиамские близнецы. Ничто не забывается так прочно, как самое оглушительное событие в жизни (см. мучительные перипетии воспоминания/забвения ужасов холокоста среди евреев, атомных бомбардировок в Японии или сталинского террора в России). Однако ничто не помнится так ясно, как событие воображаемое, случившееся с кем-то другим. Прошлое не столько помнят, сколько, если воспользоваться прекрасным русским словом, поминают. А памятники на самом деле обращены к будущему. В таком случае не объясняются ли

пропитавшие современное общество хроническая инфекция недовольства и обиды на весь мир, стремление отдельных индивидов и народов учить исторической памяти остальных, забывая о собственной, как раз неумением или даже невозможностью скольконибудь внятно артикулировать отношения между памятью и забвением, что делает неизбежно произвольным любое мнение на этот счет, а вину за произвол, как водится, возлагают на других?

Между тем в Восточной Азии, сохранившей верность первобытной нераздельности скрытого и явленного, идеального и действительного, внутреннего и внешнего и так далее, единство памяти и забвения принималось за основу общественного сознания и даже государственной политики. На земные события, как уже говорилось, там смотрели в «небесной» перспективе. В конечном же счете реальность Пути — Дао есть вне- или, если угодно, всевременность события, чистая историчность, которая пребывает внутри потока времени и рождаемой им истории. Даосский патриарх Лао-цзы называет ее «Небом» и «пределом древности», ведь речь идет о пределе и одновременно условии, предпосылке исторического времени. В другом месте Лао-цзы называет истоком добродетели или внутреннего совершенства вещей место «скрещения» или все той же «совместности» людей и духов (см. «Дао-Дэ цзин», гл. 60). Такая «небесная» история, или, если можно так выразиться, натуристория, как место встречи человеческого и нечеловеческого, проистекает из самых древних мифов с их странными, многоликими героями — полулюдьми, полубогами, полузверьми — и в то же время представляет собой постисторию, если угодно — историю апокалипсиса.

Редко замечают, что у истории «вхождения на Небеса» есть земная параллель — обращение истории в природу. В. Беньямин описал ее на примере культа руин и увлечения аллегорией в эпоху барокко¹⁸. Нигилистический акцент на разрушении плодов человеческих усилий, тщете земных трудов выдает европейское происхождение этого мотива. Перед нами как бы перевернутая «священная

.....

¹⁸ См.: Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. С. 185–191.

история», ее светская параллель. Хотя Лао-цзы на свой лад проповедовал возвращение истории к природе, Восток не знал культура руин — несомненно, благодаря отсутствию фиксации индивидуального самосознания. Восточные традиции утверждают либо вечное возобновление человеческого быта (что привело многих европейских наблюдателей к выводу о том, что восточноазиатский мир знает только человеческое измерение жизни), либо полное забвение прошлого, так что местонахождение гробниц многих императоров или, к примеру, столицы Монгольской империи до сих остается загадкой. В любом случае евразийскому мирознанию свойственна преемственность культуры и природы вплоть до того, что следы человеческой деятельности в глубинах Евразии сплошь и рядом неотличимы от работы природы: часто невозможно понять — да и не нужно понимать, — видишь ли ты перед собой остатки древней крепости или естественные уступы холмов, природную возвышенность или курган, руины дворца или прихотливые изгибы барханов. Мир есть метаморфоза незримой реальности. Небесное начало, «небесный принцип» (*тянь ли*) в Евразии как будто сокрыты в биологической данности жизни или человеческой деятельности, так что «письмо» человека и «письмо» природы там друг в друга перетекают, создавая мир всеобщего подобия, бесконечность взаимных отражений. Но преемственность того и другого достигается все-таки духовной чувствительностью, которую дарует прозрение символической матрицы, микропрообразов или «семян» вещей. Это видение мира, уподобленного «мириадам волосинок на теле Будды, в каждой из которых мириады святых дают бесчисленные обеты». Такова невидимая, утонченная работа любовного бдения, спасающая, то есть приводящая к полноте бытия, все сущее в мире.

Сделаем следующий шаг и признаем, что на Востоке история таит в себе свой обратный образ, контр-историю, которая указывает на символическое пространство собирания земного и небесного, человеческого и божественного в вездесущности саморазличия. Ее сюжет — возвращение всего сущего к своему началу и *возобновление отсутствия* вселенского человека, столь же невозможного, сколь и неизбежного, как фантазмийная глубина опыта. Это история, движимая пульсацией, актом рассеивания вселенского ритма,

совмещающего в своем всевременном миге начала и конца, рождение и исчезновение бесчисленного сонма символических миров наподобие неуследимого потока первообразов сознания в известном стихотворении Тютчева:

*Пускай в ночной тишине встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи...*

Таков же мир современных информационных технологий — мир самостирающихся и постоянно возобновляющихся образов. Но это также мир мифа, который в широком смысле слова есть словесный образ природы бытия как *со-бытийности*, предшествующей и идеям, и вещам. Подобно тому, как организм реагирует на присутствие в нем инородного тела повышением температуры, доводящей порой до бреда, миф в своей фантастичности представляет собой бессознательный способ связи архе с историей. Эту задачу нельзя решить логически, но ее остроту можно снять как раз посредством иносказательности нарратива с его мотивом уподобления предметного мира отсутствующей, но вечносущей реальности, каковая есть чистая актуальность, непостижимая текучесть существования. Миф утверждает иерархию бытия, которой соответствует примат архе, то есть изначального времени или, точнее, чистой временности над исторической хронологией. При этом в евразийском ареале реальность мифа, в отличие от европейской античности, была осмыслена не в категориях умозрения и предметного опыта, а как чистая имманентность жизни: миф был встроен в историю. В результате на Востоке отсутствует противопоставление мифа разуму или истории и даже само понятие мифа, а архаическая мифология преобразилась — либо, как у степных народов, в героический эпос, либо, как в Китае, в монументальное иносказание и этико-космологическую систему. Это означает, помимо прочего, что в Евразии реальность удостоверяется посредством ее самоустранения, самопотери. В общественной жизни это соответствует верховенству светской церемонности.

Итак, основа евразийского уклада и корень его жизненности заключаются в приятии изначальной, простейшей и вечносущей

пред-основы человеческого существования: того, что остается, когда все оставлено (и, следовательно, в конечном счете оставлено в покое). Что же остается в таком случае? Решительно все, то есть исконная, ничем не ущемленная полнота жизни, однако это значит, в первую очередь, собственное отсутствие, инобытность всего. Не предмет, не субстанция, не идея, не форма, не сущность. Нерукотворное. Неуловимое, но внушающее безусловное доверие. Мы без труда можем эмпирически убедиться в том, что наша личная и коллективная идентичность какими-то тайными, но неразрывными узами связана с этой *родной чуждостью* в нас и с нашим, говоря старорусским языком, *странноприимством*.

Современные общества одержимы поисками собственной идентичности. Вероятно, потому, что нынешнее торжество капитализма с небывалой силой утверждает анонимность, безличность всего, что причастно круговороту капитала. По той же причине образы идентичности невозможно найти в настоящем. Их приходится искать в недосыгаемом прошлом. Ностальгия по культурным «корням» — фирменный знак модерна. «Чудо, которым была Индия»; «Россия, которую мы потеряли»; «возвышенная древность»... Оттого же обостренное национальное самосознание, как правило, приводит к результатам, неожиданным для банального национализма. Вот один пример: японцев не заподозришь в отсутствии национальной гордости, но популярный в современной Японии лозунг утверждает, что Япония экзотична, как чужая страна. Сравнение «как» в этом суждении нам уже знакомо: оно делает видимые образы подобием чего-то иного и невидимого, открывает в нашем опыте бездонную глубину самоотличия. Все видимое оказывается результатом смещения, трансформации сокровенной реальности; всякое явление имеет свою невидимую предысторию. Только в этом качестве действительность может быть включена в отношения капиталистического обмена. Неудивительно, что уподобление Японии экзотической стране и, следовательно, назойливая эстетизация ее образа означают превращение Японии в коммерческий бренд, ибо кампания за «открытие Японии» ее собственными жителями призвана, конечно, стимулировать развитие туристического бизнеса. Явление вполне естественное: капиталистическая экономика,

фетишизируя товар, культивирует экзотику трюизма до полного опошления экзотического, питается «празднованием банальности», *celebration of banality* (хорошее определение американизма, данное мне одним простым американцем). Быть может, истинная сила капитала как раз и состоит в его способности одновременно высвободить и приручать глубинные импульсы жизни сознания.

«Празднование банальности», привязанное к жесточайшей рациональности капитала, животная жизнь в грезах величия — вот подлинная тема «конца истории». Полезно вспомнить, как путано и противоречиво изложена эта тема у ее главного проповедника, Гегеля. История в ее поверхностном виде хронологии есть для Гегеля лишь «бессмысленная череда происшествий». В телеологической перспективе она «предстает как судьба и необходимость Духа, который еще не достиг полноты в себе». Это означает, что дух творит историю в той мере, в какой он сам не принадлежит истории, но в каком-то смысле присутствует в ней. «Абсолютное благо, — пишет Гегель в другом месте, — вечно свершается в мире. Это значит, что оно и предположительно, и в полной актуальности уже достигнуто». Проблема Гегеля, предопределенная законами его логики и стремлением мыслить действительность в категориях оппозиции субъекта и объекта, состоит в том, что самореализация духа в истории равнозначна ее самоотрицанию: дух историчен ровно в той мере, в какой превосходит хронологию. «Свершение времен» мыслилось на Западе как апокастасис, восстановление всего сущего в его полноте для всех времен, что подразумевает также восстановление доисторического лица Земли, то есть гуманитарную катастрофу. Чего не предвидел Гегель, так это то, что история кончается двумя противоположными способами сразу.

Востоку конец истории был по-своему известен с самого начала: достаточно вспомнить тему «возвращения» (перевоплощения) предков, а впоследствии и будд — явная параллель христианскому мотиву вочеловечивания Бога, хотя толкуемая совершенно иначе. На Востоке конец истории мыслился как отсутствующее, только чаемое восполнение вещей в великом круговороте бытия и потому потенциально доступное в каждый момент исторического времени. Целью же истории на Востоке считалось достижение родовой

полноты бытия посредством акта самотипизации вещей. Достаточно указать на нормативные комплексы движений в китайских боевых искусствах, которые означали именно ритмическую реализацию глубинной матрицы существования. «В каждой фигуре силы надлежит созидать сферически-пустотную полноту, каковая есть Беспредельное, — говорится в недавно опубликованных рукописях одной из школ боевой гимнастики тайцзицюань. — Поэтому главное в каждой фигуре силы — вращение по сфере...»¹⁹. Сфера есть фигура одновременно внутренней полноты и вездесущей граничности существования. Речь идет о бесконечно ограничивающем и самоограничивающемся круговороте бытия, безупречной соотносительности или бесконечно действенном недействовании и, следовательно, бездонном резервуаре событий, в котором актуальное (мысль) не может себя до конца реализовать, а реальное (тело) — себя актуализировать²⁰. Но речь идет об истории как пути духовного совершенствования, еще точнее — сокровенной истории школы, возвращающей к исходной полноте сущего. Эта история никогда не продолжается, а напротив, непрерывно теряется, забывается в мире. Она воплощена в чистой текучести времени.

Итак, конец истории — это не ее прекращение, а ее завершение, исполнение заветов. Но восполнение истории осуществляется в вечно отсутствующей паузе, промежутке бытия, исполненном беспредельной творческой мощи. Сказанное объясняет, помимо прочего, свойственный культурам евразийского ареала акцент на сокровенности истины и передачи ее от учителя к ученику вне слов и даже субъективного сознания, в опыте чистого переживания.

Если истина нашего существования, или, как принято сейчас говорить, наша идентичность, есть то, что остается после того, как все оставлено, если она существует вне присутствия и отсутствия и не поддается объективации, то она имеет природу фантазма. Речь идет вовсе не о фантастике, а об определенном познавательном статусе вещи, которая присутствует как раз в своем отсутствии

.....

¹⁹ Хоу-ши тайцзицюань (Тайцзицюань рода Хоу). Тайюань: Шаньси кэци, 2010. С. 209–210.

²⁰ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998. С. 181.

и может представлять лишь собственным подобием — подобием интимно-неведомого. Таков статус вещи как вестника вечности.

У Поля Валери есть любопытный псевдоплатоновский диалог о молодом Сократе, который находит на берегу моря некий «неопределенный предмет» (*objet ambigu*). Сократ долго рассматривает его, пытаясь обнаружить в нем какую-нибудь практическую, умозрительную или эстетическую ценность, но безуспешно. В конце концов он выбрасывает свою странную находку в море и благодаря этому становится первым сократическим философом — методологом знания, основоположником западной интеллектуальной традиции. К сожалению, рассказ умалчивает о том, что именно происходило с Сократом, когда он пытался обнаружить в странной находке что-нибудь ценное и понятное. Ответ на этот вопрос — если продолжить примеры из французской литературы — можно найти в эссе Шарля Бодлера о «живописце современности» г-не G. Так Бодлер зашифровал имя французского художника Константина Ги, и, как мы сейчас увидим, не без причины. Этот художник днем бродит по улицам Парижа, упиваясь лихорадочным блеском городской жизни, — он стремится запечатлеть именно современное, то есть «преходящее, ускользящее, случайное». Он не делает зарисовок с натуры, но работает по вечерам дома, полагаясь на память и отдаваясь «опьянению карандаша». Он работает быстро, как бежит сама жизнь, боясь только, что не успеет запечатлеть мгновенные впечатления, всплывающие в его сознании, эту «фантастическую реальность самой жизни», которая лежит глубже всего видимого и знакомого. Он становится человеком без имени, одновременно ничтожным и великим, как Демиург. И вот под его карандашом «вещи воскрешаются на бумаге, естественные и более чем естественные, прекрасные и более чем прекрасные, необыкновенные и напоенные жизненностью энтузиазма, как сама душа их творца. Из природы извлекается фантасмагорическое в ней. Все хранимое памятью располагается в порядке и подчиняется принудительной форме, идущей от детского восприятия, то есть восприятия, обретающего магическую ясность благодаря своему целомудрию»²¹.

.....
²¹ Baudelaire Ch. Oeuvres complètes. Paris: Seuil, 1968. P. 553.

Сумбурный и многоплановый пассаж, требующий большого комментария. Однако пока отметим его главную мысль: творчество создает мир более реальный, чем так называемая объективная действительность. Полные экспрессии, неудержимой взрывчатой силы образы, выходящие из-под карандаша г-на G., не принадлежат его субъективной памяти, ибо, по сути, не могут быть удержаны ею. Художник живет инкогнито и не столько изображает вещи, сколько отпускает их на волю, дает раскрыться потенциалу их бытийного *фантазма*. Оттого же образы его творчества ничему не соответствуют в действительности, но скорее заменяют ее и притом воплощают некий избыток жизненности по сравнению с реалистическим изображением: они «жизненнее жизни». Творчество г-на G. — сплошная «благодатная ошибка», систематическая и притом всевидящая «слепота сознания», которая лежит, согласно М. Мерло-Понти, у истоков нашего восприятия мира. Поистине, как говорил Ницше, увидеть вещь прекрасной — значит увидеть ее неправильно. Образы, создаваемые художником, побеждают хронологию и приобщают к вечной жизни именно потому, что свидетельствуют о первоизданной мощи бытийных метаморфоз — этой силе саморазличия, самопреодоления всего сущего. Здесь все истинно и реально в той мере, в какой не является собой, не принадлежит себе. Поэтому здесь все вещи веют вечностью творческой самозабвенности.

Как ни удивительно, творчество художника G. в своих основных положениях совпадает с принципами работы восточных живописцев: изображать не «натуру», а внутренний динамизм духа, работать по памяти, освобождающей от привязанности к внешним вещам, возвращаться к истоку опыта, к чистой восприимчивости духа, что означает возводить вещи к их вечноживым, типовым формам посредством сведения воедино наиболее отчетливых качеств восприятия. Творить так — значит без остатка отдаваться безграничной силе творческих метаморфоз жизни. Человеческий социум и есть, в сущности, такое личностное существование, возведенное к его родовой полноте. Его прообразом в обществе является школа как метод передачи и наследования вечносущих качеств духовного опыта (впрочем, в жизни духа других и не бывает).

В школе и школой творится «сверхвременное соборное тело» человечества, длящееся в череде поколений.

Итак, в начале всего лежит событие, смещение вещей в их иконной совместности. Таков «изначальный фантазм», который является в своем сокрытии. Бездна «явлений и чудес». Нельзя понять евразийский мир, не замечая того, что его культурные традиции питались памятью неопределенности фантазма. Реальность в китайской мысли есть «нечто завершенное в хаосе», существующее «прежде Неба и Земли», пребывающее «между сущим и несущим», а мир — это бесконечное богатство разнообразия, в котором мудрый, будучи причастным к «Единому Превращению» всего сущего, прозревает во всех явлениях инволюционный *обратный* ход, «возвращение к истоку». В бесконечной череде жизненных метаморфоз все есть другое, все существует под знаком «как» и даже «как бы», в ней все есть только подобие (тезис, неприемлемый для Гегеля). Примечательно, что в большинстве восточноазиатских языков отсутствует сослагательное наклонение, а образ и подобие обозначаются одним и тем же словом, причем подобие ставится даже прежде богов (см. «Дао-Дэ цзин», гл. 4). Будда есть тот, кто «приходит в подобии». Культурная практика сводится к производству подобия: поклоняться богам, по завету Конфуция, нужно «так, как если бы они присутствовали», мудрый «ходит, как ходит, стоит, как стоит» и т.д. Природа письма, как уже говорилось, тоже есть «подобие», «образ в зеркале», обращающий взгляд вовнутрь; нечто, ежемгновенно теряемое и именно поэтому неизбывное. Оттого и творчество на Востоке вдохновляется мечтой о незапамятной древности — ближайшем прообразе первичного фантазма; в живописи ключевая метафора — тающая дымка, в музыке — «замирание звука».

Заметим попутно, что самоисчерпание классического интеллектуализма на Западе тоже воскресило имманентное откровение подобия. У М. Пруста растворение сознания в «непроизвольной памяти» выявляет «мир, превратившийся в собственное подобие» (Беньямин). У М. Хайдеггера логос оказывается бесконечно воспроизводимой «структурой подобия», *Als-Struktur*. Для Р. Барта вечное дает знать о себе в «угасании голоса». Для Ж. Бодрийяра

и Дж. Агамбена мир всегда уже спасен в «непоправимой таковости», то есть чистом подобии, всего сущего. Во всех случаях подобие предстает формой чистой временности, добытийным различием, которое служит общей матрицей бытия, сознания и языка.

Если модерн именем светской или, в его крайнем проявлении, советской власти всех и *всем* прописал, то постмодерн предлагает *выписаться* из книги истории — и так оставить в ней (фантомный) след. Выписка сама себя стирает, на ее месте зияет провал, она и есть подлинное событие — всегда отсутствующее и вездесущее. Язык выписки ничего не обозначает, сам себя упраздняет. Он говорит о единении в том, что для всех чужое: «бесконечной конечности» существования, столь же актуальной, интимной, сколь и недостижимой. Постмодерн отвращается от политики, чтобы обратиться к «политическому» как условию всякой политики. Он выстраивает метаполитическую оппозицию между неуловимой «империей» — этим невидимым, но страшным Минотавром современности, — и разношерстными, анонимными, текучими, но всегда конкретными, живо ощущаемыми «множествами». Среди поименованности всего и вся, насаждаемой государством, реальная общественность выступает как начало безымянное, ибо она есть сама актуальность существования. Иное в нас есть тайна нашей (бес)конечности.

Итак, по современному миру бродит призрак не столько коммунизма, сколько неопределенного предмета, который напоминает непонятно что. Сегодня особенно важно осознать изначальную призрачность опыта как главное условие самой истории и оценить потенциал вероятностной логики, концепций саморегулирующихся сложных систем и скрытых переменных. Полезно сделать предметом исторического изучения формы проявления фантазма в культуре и способы их усвоения личным и общественным сознанием. Хорошие возможности для такого исследования предоставляет и эволюция больших стилей культуры, которые, по меткому замечанию Г. Башляра, развиваются из «семян сновидений». Такая работа будет благодатна для России, ибо в условиях ускоренного капиталистического развития и ослабления идеологических зажимов русские будут все настойчивее вызывать из небытия

своих «родных призраков», образы России будут быстро множиться. Для этого не требуется никаких «проектов» и «бюджетов», тем более никакой пропаганды. Достаточно спонтанного высвобождения сознания. Вот где главный ресурс «брендинга» России, о котором сейчас так много говорят.

Именно потому, что фантазмический субстрат опыта регулируется не логическими процедурами, а чистой временностью, всегда погружен в поток саморазличения и не имеет идентичности, он делает возможной *отсутствующую* преемственность в истории. В его свете люди разных эпох становятся совопросниками одного века, и череда поколений, говоря словами Паскаля, претворяется в «одного человека, который непрерывно учится» (учится... терять!). Настоящие «уроки истории» состоят не в том, чтобы истории подражать, а в том, что история позволяет открыть в своей текучести нечто непреходящее: саму фактичность факта, нечто сущее только «здесь и сейчас». В традиции нет никакой субъективности, никакого авторства хотя бы потому, что на высшую цельность нельзя воздействовать, ей можно только следовать, ступая по следам предков. Традиция держится преемствованием сокрытости — хотя бы так, как это представляли себе древние римляне, которые объясняли смысл своей латыни (*latine*) через слово «скрытый» (*latens*). Язык традиции — всегда тайнопись, выписываемая к тому же быстро испаряющимися чернилами. Отсюда свойственный традициям Востока акцент на «тайной» и «устной», то есть неотделимой от текущих обстоятельств и даже телесного бытия личности, передаче истины.

Но что такое эта самоскрывающаяся явленность или непреходящая прерывность? Не что иное, как срединность — средоточие бытийного круговорота, нераздельность виртуальных и актуальных качеств бытия, дифференциал соотношения сил, постепенно утончающийся по мере роста духовной чувствительности. Работа духовного пробуждения возвращает нас к зыбкому мареву «семян вещей», миру едва уловимых шорохов и переливов оттенков цвета. Тем самым она делает возможным появление памяти, образы которой по мере ослабления способности к восприятию тонких различий огрубляются до стереотипов и все больше соотносятся

с внешним миром, теряют связь с первичным фантазмом. При этом фантомность служит посредованию между обеими тенденциями; она и есть, по сути, самый верный признак обостренной духовной чувствительности.

От фантомов истории мы переходим, таким образом, к истории фантомов и неожиданно открываем в ней личностное измерение. Мы открываем для себя историю духовного просветления, благодаря которому сквозь субъективно-случайный хаос впечатлений и всем чужую «объективную действительность» прорастает родовой-родной порядок, одновременно личный и общий, по сути — соборный. На Востоке каждая школа имеет свой репертуар типов фантазмийной реальности, а ее основоположник предстает ее олицетворением, что позволяет ему вновь и вновь возвращаться в мир в череде поколений и даже эпох. Ибо сила фантазма высвобождается как раз в переломные моменты истории, ведь она есть природа события и мировой *со-бытийности*.

В конце концов только эта *школьная* и всегда *другая*, выписываемая как бы школьными прописями, и притом выписывающая из мира, развязывающая творческие силы история нравственного созревания в почве первичного фантазма может чему-то научить. И она учит, в сущности, лишь одному: великой мудрости смирения, умению жить с миром в мире и... поверх мира.

Типология евразийских цивилизаций

Мы встречаем в Евразии редкое разнообразие жизненных, хозяйственных и культурных укладов. Ее центральные области характеризуются на первый взгляд странным, по-своему утонченным симбиозом государственных образований кочевых народов и оазисного земледелия с развитой городской культурой. Сходный симбиоз, только значительно большего масштаба, наблюдается в отношениях великих кочевых и земледельческих цивилизаций Восточной Азии. Не будем сейчас говорить о природе этого симбиоза, который допускал практически в равной степени как соперничество двух очень разных типов цивилизаций, так и отношения их взаимной дополнительности, даже взаимной опоры.

Может быть, точнее всего эти отношения описываются старинной китайской поговоркой: «Губы и зубы не действуют друг для друга, но, если убрать губы, зубам будет холодно». В рамках этой великой метаобщности очень важную, если не главенствующую, роль играло само географическое местонахождение народов. Китайская историография, например, требует оценивать народы по степени их близости к Китаю. Племена, обитавшие на самой границе китайской империи, обычно поддерживали с ней дружеские отношения и в большой степени зависели от торговли с великой земледельческой страной. Народы, располагавшиеся за ними в некотором отдалении от собственно Китая и составлявшие, так сказать, костяк кочевых цивилизаций, отличались твердой приверженностью к кочевым обычаям и чаще предпочитали добиваться своих целей военной силой. А народности, наиболее удаленные от Китая например, обитатели Южной Сибири, опять-таки стремились к мирной торговле с Поднебесной. Такой взгляд, конечно, тенденциозен и не может служить основой международных отношений в евразийском мире. Но он указывает на особую природу принятых в политической системе Евразии отношений — отношений, как принято говорить в стратегической теории, свободно конвертируемых, легко сочетающих мирное соседство, свободное дружеское общение с соперничеством и даже жестким противостоянием. Более того, одно, в сущности, предполагает другое и потенциально в нем присутствует.

Думается, что природу евразийского единства невозможно определить на путях сопоставления различных цивилизационных типов. Здесь нужно обратиться к тому, что можно назвать метацивилизационными факторами различных культурных укладов. Эти факторы не исторические, а логические, принимающие в истории очень разные формы в зависимости от обстоятельств и, в сущности, присутствующие всегда и всюду. Попробуем их определить.

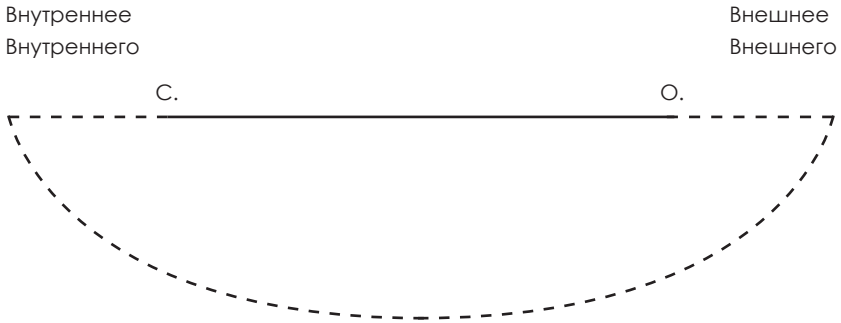
Если цивилизация определяется способом объективации внутреннего самообраза человека или даже, говоря шире, человеческого присутствия в мире, то мы действительно можем выделить две логические, или, по-другому, метаисторические, возможности этого действия. Первая состоит в отождествлении сознания с его

предметным содержанием, сведении сознания к сознанию чего-то. Вторая предполагает сведение сознания к его пределу, к акту (само)превращения. Первая возможность соответствует классическому западному образу сознания как восковой дощечки, на которой запечатлеваются идеи или формы, доступные лишь умозрению. Вторая возможность получила развитие в восточной мысли, которая видела в сознании светоносный поток — в идеале покойный и гладкий, как чистое зеркало, но всегда динамичный, превосходящий всякую предметность, — который хранит в себе, но не удерживает образ мира и, конечно, не сливается с ним. В таком случае сознание оказывается полем для игры творческого воображения и преображения, и сама память, как предположил еще Бергсон, представляет виртуальную параллель действительного, в сущности, образ того, чего никогда не было в прошлом.

Два указанных модуса человеческого самопознания, конечно, не совпадают полностью с оппозицией Запада и Востока. Второй тип мирозерцания был весьма влиятелен в культуре средневековой Европы, выстроенной на символизме преображения в ритуальном действии. Он явственно различим в философском наследии Лейбница, Баадера, Ницше, Бергсона, Хайдеггера, Мерло-Понти, Делеза и многих других европейских философов. Однако нельзя отрицать, что первый подход к проблеме сознания наиболее полно выразился в античной мысли и особенно философии Нового времени. Переход к модерну ознаменовался редукцией условий знания к строгой оппозиции субъекта и объекта (каковая, как стало ясно теперь, была чистой воды мифом) и забвением внутренней глубины опыта, соответствующей *преemptивности перемен*.

В отличие от модернистской, восточная (традиционная) модель мирознания зиждется на сверхлогической связи между внутренней глубиной деятельного, самопревращающегося (читай: самовозносящегося) духа и того, что можно назвать тенью вещей, или культурой как декоративным, орнаментальным качеством бытия. Вместо оппозиции субъекта и объекта мы имеем дело с внешним и внутренним измерениями мировой цельности, причем внутреннее, как знали все мистики, несет в себе нечто еще более внутреннее или внутреннейшее. (Этот тезис вытекает из семантики самого

понятия внутреннего.) В свою очередь, внешнее находит себя в чем-то еще более внешнем, внеположенном всему. Соотношение двух указанных матриц познания мира схематически можно представить в виде такой схемы:



Связь между пределами внутреннего и внешнего существования обозначена здесь пунктиром вследствие ее, как уже говорилось, сверхлогического, даже парадоксального характера. Это о ней сообщается в известных формулах религиозной мудрости: «последние станут первыми» (Мф. 19:30), «унижающий себя возвысится» (Лк. 14:11), «великое постигается в малом», «образ пребывает вне образа» (восточная мудрость) и т.д.

В культурной практике прообразом такой связи выступает, выражаясь старорусским языком, категория чина как ритуального, то есть символического, целиком осознанного — и притом творческого, творящего — действия. Мистическая глубина «внутреннего человека» и декорум «общественной персоны» связаны, повторим еще раз, недоступной формализации, в западных религиях догматически зафиксированной связью. Духовный реализм, составляющий ядро православного мирознания, есть спутник ритуального ведения-действия, и соотносится он с опытом присутствия *живого*, сознающего тела, которое в своем пределе воплощается, по слову В. Муравьева, в «сверхвременном порядке жизни соборного тела», оно же «тело Христа», «тело Будды». Именно тело — еще точнее, тело святого — выступает посредником между внутренним и внешним измерениями существования в их крайнем, установленном традицией виде. Небесная высота духа удостоверяется земными

мощами. Речь идет о неопределимой соотнесенности между внутренностью внутреннего, «сокровенной клетью сердца», и внешностью внешнего — тенями, отблесками, эхом бытийных метаморфоз, природа которых предстает бесконечной глубиной самоподобия, преемственностью в различии. Внутреннее и внешнее здесь связываются по принципу таинственного — или, как говорили на Востоке, «утонченного», «чудесного» — совпадения противоположностей вне субъектно-объектного параллелизма. Четкость материальных образов отмерена степенью духовной просветленности, Сущностью же тела выступает пустота как отсутствующая, пустотная, бесконечно утончающаяся дистанция самоподобия. Восприятие своего тела как пустотной, динамической цельности — общая норма восточных культур. Это тело переживается, опознается как предельно насыщенная пауза, мимолетность интенсивно проживаемой жизни, одновременно среда и фокус, вездесущее средоточие всего сущего. В ее свете все существует ровно в той мере, в какой оно не существует, и мир *теряет* себя или, лучше сказать, предоставлен сам себе в бесконечном богатстве разнообразия жизни.

В даосском каноне «Дао-Дэ цзин» (гл. 15) сказано: «Праведные мужи древности были утонченны в мельчайшем и сообщительны в сокровенном». Таковы плоды духовного бодрствования на Востоке: речь идет о постижении сокровенной преемственности превращения в бесконечно малой дистанции самоподобия, или, что то же самое, самоотличия. Или по-другому — о чистой сообщительности как дифференциальном отношении различных векторов силы.

В таком случае принципом классификаций явлений, исходной единицей мироустройства служат не те или иные предметы, а качества ситуаций, потенциально бесконечно сложных, то есть вещи, прозреваемые в перспективе их творческих метаморфоз, погруженные в бездну их виртуального бытия, в конечном счете — всеместительная пустота всякой функции. Так в притче даосского философа Чжуан-цзы пустота Неба дает быть всем явлениям мира, пустота природных отверстий дает быть бесконечно сложному хору земных голосов, пустота отверстий флейты рождает человеческую музыку. Здесь каждая вещь оправдывается ее пределом и существует в меру ее соотнесенности с миром: каждое существо поистине богато миром. Примечательно, что китайцы

классифицировали живые существа по количеству суставов и отверстий в теле, то есть точкам соединения внутри тела и контакта тела с внешним миром.

В голограмме мира все сущее указывает на несущее (все в себе несущее), все есть — повторим еще раз — собственное подобие, свое инобытие²². Понятно в таком случае, почему в китайской традиции конфигурации творческой силы жизни формулируются откровенно иносказательным, даже фантастическим языком, являются очевидную мнимость: «черный дракон выходит из пещеры», «белый аист расправляет крылья» и т.п. Откровенная фантастичность этих образов напоминает о том, что они выполняют только дидактическую функцию и что их подлинный смысл — внеобменная пустота.

В представленной здесь картине мира существенны не идеальная форма цветка и не единичный цветок как таковой, но внутренний динамизм формы, соотносящийся с ее пределом. Поэтому в восточном (или традиционном) мировоззрении вещи сводятся к одной-единственной черте, которая, как ни странно, даже не принадлежит этой вещи. На такой редукции основана, в частности, китайская иероглифическая письменность. Часто это качество обозначено почти незаметным нюансом, который тем не менее придает этому предмету или, вернее, возводит его к непреходящему, надвременному качеству существования. Этих качеств в потенции бесконечно много. Именно поэтому вечноживым в существовании является сама актуальность переживания, и абсолютное совпадает с конечным. Таким образом, вещь полнее всего выражает себя (точнее, пустотно-отсутствующее всеединство жизни) в тот момент, когда переходит в нечто иное и, стало быть, выглядит странной, необычной, даже гротескной. Однако в функциональности всеединства вещи «продолжаются друг в друге» (Чжуанцзы), мир сложен из себя и в себя складывается, составляет одно живое тело — тело свернувшегося кольцами дракона и притом неуловимо стремительное, как «вспышка молнии» или «полет птицы».

.....

²² Вероятно, таков смысл загадочного образа «темного зеркала» просветленного сознания в том же даосском каноне «Дао-Дэ цзин».

Аналогичным образом событийность удостоверяется актом всеобщего рассеяния, она всевременна и возобновляет себя повсюду, вечно *временит*, реализуя себя в *само-различии* (оставаясь в земном восприятии вечной незавершенностью).

Природа *со-бытия* — срединность, центрированность, то есть одновременно средоточие, среда и промежуток, нечто, согласно традиционному определению, «не имеющее фиксированного положения, но владеющее всеми образами». Срединность — принцип мировых перемен и, следовательно, главное условие человеческого творчества. Подлинное же творчество требует душевной гармонии. По той же причине центрированность нельзя установить или определить, ей можно только следовать, *оставляя все*. Но она предстает как разъединяющее, развоплощающее единство множественности, акт разделки — разделки как выделки бытия, которая, устанавливая всеобщие соответствия, может стать предметом сделки, но и учит нравственной *со-ответственности*. Не поддающийся локализации, этот акт всегда неуместен, пребывает «на стороне», действует наперекор видимой тенденции. В этом смысле он имеет фантазмийную природу. Свидетельствуя о вечно длящемся видении, он приходит, как возвращается. В языке он заявляет о себе стратегиями самоограничения, самосокрытия смысла, как представлено в характерной для евразийского мира «литературе мудрости»: афоризмах, фрагментах, притчах, даже анекдотах и прочих видах иносказания, которое упраздняет, стирает само себя. Ибо он возвращает все словесные фигуры к актуальности сказанного, к безусловной явленности присутствия.

Мир расцветает в пустыне подлинного события — там, где *разделалось* с собой, распустило свою хватку и тем самым *сделало* себя сознание, сподобившееся — иначе и не скажешь — просветления. Реальный мир может быть только бесконечно разнообразным, или его вообще не будет. Этот мир несет в себе обетование неисчерпаемого обновления. Поэтому, в отличие от идеологического прожектерства, он *берет за живое*, ведь это мир вездесущей центрированности — мир, пребывающий всегда внутри. Заповедь любви к ближнему, вероятно, и надо понимать как соотнесенность, радостное приятие центрированности всего живого, что доступно только бдящему, необычайно чувствительному сознанию.

По той же причине событийность устанавливает главным принципом человеческой практики то, что было названо выше чистой общительностью как пределом общения и всех сообщений. Она, повторим еще раз, воплощает претворение индивидуального существования в родовую полноту бытия, непреходящее качество или типовую конфигурацию жизненных сил. Восхождение к всеединству общительности прежде и выше субъективной рефлексии возвращает сознание к первичному *фантазму* бытия, где еще — или уже — нет разделения между присутствием и отсутствием, актуальным и виртуальным. Мы уже знаем, что в культуре оно соответствует собирательно-соборному потенциалу ритуального действия (по-русски — чину), в личном опыте — пределу *со-средоточенности* сознания, духовному бдению.

Преображение требует метаноии, превосхождения ума и часто оперирует парадоксами, ведь оно утверждает постоянство в переменах. Борьба за сохранение противоположности духовного самовосхождения, или, если угодно, духовной глубины опыта, была главным делом восприимчивых традиции во всех культурах. Борьба почти безнадежная, коль скоро речь шла об удержании *иного*, недоступного фиксации значения форм и слов посредством символической инверсии. На позднем этапе она может приобретать вид разрушительного, почти кошунственного гротеска, как в случае с русским юродством, где святость низводится до предела жизненной имманентности — тела в его наготе. Аскеза есть, конечно, преодоление тела, но при условии его сохранения. Тело святого свидетельствует о нераздельности абсолютно-внутреннего и абсолютно-внешнего там, где нет формальных критериев истинности суждения. На Руси правда и святость есть потому, что в ней есть — и притом не могут не быть — святые мученики. И само тело святого превращается в мощи, являя собой чудо взаимопроникновения праха и духа.

Репертуар типовых форм-качеств бытия, из которых сложены здания восточных традиций, не имеет аналогов среди природных форм. Эти формы — образцы чистой мнимости. Между тем всегда есть возможность применить к металогической реальности самоподобия данные умозрительной доказательности или эмпирических наблюдений. Исторически этот соблазн выразился

в стремлении дать сугубо внутренней реальности архетипа внешний образ, представить небесную ось бытия в плоско-земных формах. Отсюда и неизбежность насилия, каковое есть не что иное, как утверждение посредством субъективно-произвольной воли параллелизма внутреннего и внешнего. Есть тонкая, легко престапаемая, но очень существенная грань между насилием как свидетельством символической инверсии и насилием как выражением сознательной воли утвердить эту инверсию. Первое удерживает символическую глубину сознания, второе ведет к буквализму и формалистике. Соответственно в Московском царстве понятие правды как истинности духовного опыта с течением времени все настойчивее отождествлялось с внешними, материальными атрибутами традиции, буквой обычая. Пресловутая «ирония истории» заключалась в том, что усилия, направленные на оправдание московской культуры чина, на самом деле подрывали ее устои²³. В итоге наследие традиции, изначально представлявшее собой собрание типовых форм или, точнее, моментов типизации опыта (именно: типикон), оказалось соотнесенным не с опытом духовного подвига, а с образами внешнего мира. Металогический идеал традиции был заслонен и подменен идеологическим мировоззрением западного типа.

В каждой культуре можно заметить и особые явления в литературе и искусстве, соответствовавшие указанному переходу. Для Европы такой переход обозначен стилем барокко с его двухуровневой организацией мира и пышным орнаментальным обрамлением уже утративших свой символический потенциал образов. Примечательно, что барокко стало и последней фазой развития русской православной архитектуры — надо думать, как последнее напоминание о взаимообратимости Неба и Земли. Однако интересно, что и в Китае художественный стиль XVII века отмечен параллельным усилением натуралистических и экспрессивных элементов изображения. Особенно ярко эта коллизия проявилась в популярных тогда так называемых пейзажах сновидений — подчеркнуто натуралистических в отдельных деталях и фантасмагорических в их композиционной цельности. В обоих случаях память о традиции,

.....

²³ Как не вспомнить изречение православного подвижника: «Доказательства оскорбляют истину».

низведенная до орнаментального и декоративного начала, быстро угасла под натиском агрессивной рациональности субъектно-объектных отношений. Вестернизация восточных обществ, начиная с России, была подготовлена внутренней логикой их эволюции²⁴.

Цивилизация Востока воздвигнута на формирующей всякую стратегию интуиции бытийного разрыва, бесконечного саморазличения. Ее видимая верхушка — те самые китайские церемонии, демонстративные обходительность и предупредительность, которые слишком часто кажутся европейцам пустой игрой и зловещим коварством. Да, это игра, но совершенно серьезная и честная, поскольку она воспроизводит бытийные основания человеческой природы. В ней, как в любой игре, есть победители и проигравшие, мастера и дилетанты, однако в ней побеждает тот, кто развил в себе большую чувствительность и покой души, и поэтому она сущностно моральна. Если Китаю суждено победить в глобальной игре, то лишь посредством *примирения* мира.

Итак, пустота самоподобия возвращает к истоку опыта и самой человеческой социальности. Вместо оппозиции активного субъекта и пассивного объекта с ее неразрешимыми антиномиями она созидает особые качества, или типы, ситуации — в своем роде уникальные, но воплощающие родовую полноту бытия. По этой причине они имеют собственный потенциал развития, наполнены родовой мощью жизни. Эту силу самих вещей нельзя познать, ею нельзя управлять, ей можно только следовать. Соединяя субъективное и объективное, актуальное и виртуальное измерения бытия, она указывает на природу идентичности как *родной инаковости*.

Здесь тоже есть свои вариации, иногда существенные. Так, в культурах, которые склонны к отождествлению идеи и вещи, что свойственно, например, Европе, а среди азиатских стран — Японии, национальная идентичность сопряжена с романтическим чувством, даже культом чуждости, сокрытости, загадочной непрозрачности своих национальных корней. Японцы при всей их национальной гордости ценят в себе способность, пользуясь термином Виктора Шкловского, эстетического «остранения», а в своей стране — ее

.....

²⁴ Подробнее см. Заключение в книге: *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М.: АСТ, 2003.

экзотические черты. Цивилизации же «континентального» типа — Китай, Америка — отличаются стремлением приручить, одомашнить иное и чужое, сделать мир полем игры, превратить его в Диснейленд. Для американцев и китайцев весь мир как бы дан в пользование, для них всякое мероприятие есть мироприятие и вещи ценны тем, что они забавны и приятны. Сами по себе эти моменты схождения своего и чужого, наличного и чаемого столь важны в жизни современного человека потому, что они отмечают точки интенсификации желания — точки, лишь относительно недавно освоенные и методически эксплуатируемые капитализмом.

Отмеченная выше оппозиция континентальных и региональных, или национально-локальных, цивилизаций служит важным критерием в мировой типологии цивилизаций. Этому узко географическому определению в познавательном измерении соответствует различие между распредмечиванием и опредмечиванием опыта. Первое означает удержание символической глубины нормативных образов культуры, каковая представляет собой силу (само)типизации образов и требование самопревосхождения духа. Вторая утверждает параллелизм понятий и вещей, означающего и означаемого и, как следствие, идеологическую интерпретацию мира. Указанная оппозиция имеет также политический аспект. Первый тип формирует государственность имперского типа, второй ведет к появлению национальных государств.

В Восточной Азии классическим образцом цивилизации континентального типа является Китай, Срединное государство, тогда как радикальным образцом региональной цивилизации служит островное государство Японии, в меньшей степени — Корея, Тайвань, Гонконг. Речь идет, разумеется, не столько о политических образованиях как таковых, сколько о мировоззренческих матрицах, определяющих политические традиции.

Заметим, намеченная выше типология цивилизационных укладов во многом сглаживает различие между империей и республикой. Например, создатель величайшей в истории империи Чингисхан почитается властями современной Монголии как основоположник монгольской демократии. А имперские традиции официального Китая не помешали появлению жизнеспособных демократий на Тайване и в Южной Корее.

Но пора задаться вопросом: что означает принцип саморазличения, самопревращения, он же принцип самоподобия и *со-бытийности* всего сущего применительно к обществу и власти? Он означает прежде всего признание несходства, несопоставимости того и другого вплоть до их полной непрозрачности, даже сокрытости друг для друга. Здесь власть и общество неспособны друг друга представлять. Но это означает только, что оба эти начала сходятся в «небесной», спонтанной актуальности общественной жизни. Власть сокрыта в трансцендентном символизме империи, общество растворено в стихии повседневности. Аналогичным образом духовная просветленность на Востоке соответствует способности видеть все, ничего не замечая. На этом основании зиждились великие империи Востока, которые имели «небесный» полюс власти, невидимой и непостижимой для простых людей, и «земной» полюс повседневной жизни, столь же непознаваемой в ее анонимной стихийности, как небесная бездна вверху.

Нам уже известен способ связи этих двух измерений политического тела на Востоке: претворение, или, можно сказать, вовлечение всех вещей в типовое качество обстановки, непреходящую преемственность становления, вселенский танец вещей, структурируемый по образу двойной спирали, где каждое действие имеет свой зеркально-перевернутый образ, свое противодействие. Реальность здесь предстает неисчерпаемой конкретностью, рассеивается в бездне жизненных метаморфоз и доступна только символическому выражению.

Власть на Востоке и есть, в сущности, право определять порядок всеобщей гармонии — бесконечно разнообразный и все предвещающий — в текущем моменте. Эта власть абсолютна, ибо она происходит из первоизданной цельности, которая предшествует всякой предметности. Невозможно ее оспорить и тем более ей противостоять, ей можно только (на)следовать, возводя существование к его родовой полноте. Заметим, что качество ситуации не есть абстрактная идея или понятие, оно не существует вне конкретных жизненных случаев, так что преданность образцам и нормам в том же Китае не только не исключает, но даже предполагает свободу маневра в поведении. Под сенью незыблемого идеала

державности возможно *любое* действие, причем каждое действие заключает в себе еще и скрытый, противоположный смысл, приобретает характер маневра. Отсюда знаменитый китайский идеал недеяния как архетипа всякого действия.

История китайской цивилизации, да и, в сущности, всех цивилизаций Восточной Азии, — это поле непрерывной борьбы Небесной империи за сохранение своей прерогативы определять качество гармонического всеединства Поднебесного мира. Все эти нескончаемые перечни свойств предметов и жизненных ситуаций, человеческих характеров и поступков, которые наполняют памятники китайской словесности, кажутся в лучшем случае утомительным курьезом, пока мы не увидим в них акт осуществления власти в его чистом виде. Ибо власть здесь есть акт установления типовых качеств вещей, они же точки сообщительности вещей и, следовательно, интенсификации жизни — или, говоря языком китайской традиции, «животворения живого», — в которых собирается мир. «Небесный» и «земной» полюса социума связаны здесь тем, что можно назвать фантазмом преображения или преображающим фантазмом.

Власть на Востоке осуществляется в этом пространстве самопреображения, которое предстает средоточием, то есть средой-фокусом мировых метаморфоз, сферой или, повторим еще раз, двойной спиралью, где каждое действие уравнивается его противодвижением, и поэтому каждое событие возвращает к покою (динамическому) всеобщей центрированности. Пространство самопреображения превосходит и субъективные представления, и так называемую объективную действительность. В восточных традициях оно описывается цветистым, иносказательным языком, который сообщает о фантастически реальном и реальности фантастического.

Историософия России

Давно сказано, что у России «особенная статья». Но в чем заключается уникальность России? Каков тот главный, ключевой факт или фактор ее уклада, который позволяет увидеть внутреннюю связь и устойчивую целостность всех явлений, всех сторон русской жизни?

Не слишком ли дерзкий вопрос? Найдется немало образованных людей, которые употребят всю свою эрудицию и красноречие для того, чтобы его затушевать, объявить несущественным, растворить в частностях или в политической риторике. Ведь этот факт и в самом деле не дан в каком-то чистом, наглядном виде, но рассеян во всей совокупности событий русской истории и даже в стихии русского быта. Целостность народного духа и подлинное течение истории несводимы к той или иной частной перспективе. Они пронизывают всю толщу народной жизни и потому остаются сокрытыми именно в своей полной явленности. Здесь, как нигде, требуется и критическая дистанция, и способность к отвлеченному мышлению. Но здесь как раз тот самый случай, когда «быть» и «знать» нераздельны.

Вот один пример из истории Востока. Если китайские художники заявляли, что сущность живописи есть «одна черта» — что является, кстати сказать, очевидным эмпирическим фактом, — то это не значит, как полагали их японские ученики, что картины в самом деле нужно писать одной линией. Фокус живописной композиции невидим; он (ра)скрывается в рассеянии и превращении форм.

Лучший способ искать истину и лучшее противоядие от софистики и эмпиризма трусливой мысли — принять действительность как она есть. Это значит взглянуть прямо на самые очевидные, самые фундаментальные факты, с одной стороны, объективного положения страны, с другой — ее самообраза, запечатленного, прежде всего, в историческом предании. Связь того и другого должна стать отправной точкой для познания России. А если у России действительно «особенная статья», то нельзя не заметить в качестве предварительного условия нашего познания, что особенность не может не быть особенной по отношению к самой себе, заключать в себе нечто еще более «особенное», соскальзывать в тонкий, почти незаметный, неуловимый нюанс. Особенность никогда не тождественна себе и предполагает бесконечное разнообразие мира. В этом смысле она составляет самое человеческое качество жизни. А жители «самой особенной» страны мира не могут не считать свою родину неизбывной тайной. И даже не могут не спрашивать, где она начинается и кончается, да и существует ли вообще.

А теперь попробуем увидеть очевидное: определить простейшие — и самые важные — факты о России.

Первая истина о России состоит в том, что Россия — страна больших пространств и в этом смысле подлинно евразийская держава. Из этого тривиальнейшего факта следует, что русское пространство — в отличие, скажем, от пространства европейского, — не имеет формальной целостности. Оно неоднородно и, можно сказать, безразмерно. Индивиды и всякая «общественность» попросту несоразмерны ему. На подсознательном уровне, как замечал Василий Розанов и многие другие, русские переживают ужас самопотери, собственной небытийности. Уступить, устранившись, пожертвовать собой — фундаментальный русский жест, зафиксированный в историческом предании как... исходная точка русской государственности.

Дискретность, прерывность — главное свойство русского пространства. Даже в административном отношении в России всегда сосуществовало множество непроницаемых друг для друга территорий — от лагерных и ссыльнопоселенческих зон до закрытых городов и усадеб элиты. Еще важнее то, что бескрайний простор в пределе оборачивается собственной противоположностью и предстает замкнутым пространством внутри огады, островом, глухим углом: «Русь, опоясана реками и дебрями окружена», «Затерялась Русь в Мордве и Чуди»... Такая метаморфоза происходит не в силу какого-то диалектического закона, а просто потому, что не может не произойти: случайность — единственно неизбежная реальность в мире. И оба полюса России, как напоминают приведенные поэтические свидетельства, относятся к области мифопоэзиса, инобытийности утопии. Видеть в них объективную действительность и тем более научный факт — опасная ошибка.

Трансформацию континента в остров делает ускользящая, но всеобъемлющая грань всех перспектив, «мир миров» (Россия по М. Гефтеру). Россия движется в этом непредставимом пределе, бездне актуальности существования, не сходя с места. Евразийская утопия — это мир, спрятанный в мире. Она требует не уйти от себя, а вернуться к себе, обрести без исканий.

Итак, тайна России кроется в средостенье большого, распахнутого в бескрайнюю даль пространства и потаенного острова,

заповедного места, скита, заимки, дачи и проч., взаимной обратимости предельно великого и исчезающе малого, вселенского и частного, последней внутренней глубины и чистой явленности. Вот почему Россия вечно прячется от себя, не узнает себя в рисуемой кабинетными исследователями ее «объективной данности».

Изначально по своему географическому положению Россия выглядит «пустым пространством между Европой и Азией» (Д. Андреев), по символам и упованиям ее культуры — «милой пустынью» русского фольклора. Безмерность пространства — главный фактор русской географии и вместе с тем русской ментальности. Однако русская пустота, как внезапно открывшийся просвет в облаках или в лесной чаще, не безжизненная пустыня, а обещание изобилия жизни, условие обживания мира. Чтобы обрести или, если угодно, освободить русское начало в себе, нужно выйти из общества, примкнуть к ватаге ушкуйников, казаков, офеней и просто странников, стать, наконец, *пустынником*, вверить себя неведомой будущности своей земли, ощутить себя строителем еще невидимого Нового Иерусалима. Впрочем, Россия не столько строится — архитектура русская лишена монументальности, — сколько выносятся вовне ее самой. Русское зодчество — подвиг смирения. Жить по-русски — значит хранить в своем сердце *глубину несвершения*.

Необозримый простор не позволяет видеть, но заставляет смотреть, а главное, изменяться самому. Он будит духовную интуицию, ибо восстанавливает цельность запредельного видения. Русскому, конечно же, надо превзойти себя. Русский пейзаж примечателен «мистической аморфностью» (Ф. Степун), чарующей и томлящей. В России родная сторона зовет и манит на сторону, в ней жизнь есть странничество без застывшей точки наблюдения. Образ жизни одного из первых (по-видимому, нерусского) юродивых на Руси — праведного Прокопия Устюжского, о котором в его житии сказано, что он бродил без усталости «по непроходимым лесам и болотам в поисках неведомого отечества», — обнажает исток мифа Святорусской земли — мифа, вышедшего, несомненно, из толчи народной духовности. Блуждание в лесной чаще, этом предельно насыщенном *не-пространстве*, сродни погружению в священную пещеру: в обоих случаях физическое зрение оказывается бесполезным, и приходится развивать в себе зрение внутреннее, духовное.

Преизобильная пустота «лесной пустыни» переживается как разрыв в субъективной преемственности сознания, как вездесущая инаковость опыта, но на самом деле она есть отсутствующая вечнопреемственность: другая и подлинная жизнь, текущая всегда рядом с нами и в глубине нас самих. В русском языке слово «иное» с особенной очевидностью означает и единое, и другое. Только в русской традиции иночество служит основанием и оправданием культуры. Только русский национальный гений Пушкин — сам похожий на инородца — искал «иные права», которые, несомненно, родственны, если не прямо тождественны, сокровенной правде русской жизни.

Известна и цена, уплаченная русскими за широту и размах своих притязаний. Россия пребывала в постоянно углублявшейся раздвоенности, внутреннем разладе, легко плодивших недоразумения. Эти состояния по-разному выражались в спорах о нестяжательстве, опричнине и Смутном времени, в церковном расколе и противостоянии России дворянской и мужицкой, наконец, в революции и последовавшей за ней многолетней Гражданской войне — в основном, согласно традиционному водоразделу, между властью и народом. Нет в мире нации, более склонной к самоотрицанию, взаимному соперничеству и усобицам, непрестанному исканию какой-то вечно другой родины.

Итак, главная проблема русской истории — трудность опознания сокровенной преемственности, таинственного схождения противоположностей: мистического прозрения и орнаментальности культурных форм, просветленного покоя и безупречно действительного действия. Забвение знания этого единства и отсутствие веры в него замещается произволом власти, вечно озабоченной борьбой с «расколом», «сектанством», «уклонами» и т.п. История России являет непрерывное усиление этой борьбы, в которой, конечно, повинны обе стороны: «уклонисты» на самом деле копировали «ортодоксов».

Мало сказать, что Россия со всеми крутыми поворотами ее истории пребывала или пребывает в кризисе и неустойчивости. Кризис — сама суть русского жизнеустройства, неспособного обосновать и оправдать собственные устои или, вернее, ложно оправдывающего их. А разрыв между властью и обществом, официозом

Третьего Рима или Третьего интернационала и народным мифом Святорусской земли, града Китежа, Беловодья и т.п. настолько свойствен русской традиции, что парадоксальным образом определяет единство и цельность русской цивилизации. Этот разрыв лишь изредка затушевывался особенно свирепыми формами авторитарного контроля. Собственно, потребность в постоянном укреплении вертикали власти и параллельно с этим во всякого рода чрезвычайщине, спецрежиме и сопутствующем им насилию вплоть до необходимости употреблять ненормативную лексику, чтобы добиться исполнения приказа, есть лучшее подтверждение наличия указанного разрыва между властью и жизнью. Никакая рациональность, никакой культурный стиль в России не держат себя, и наибольшим вкладом России в мировое искусство стал авангард, то есть систематическое бесстилье.

Народная стихия при таком положении дел, конечно, представлена самой себе и «безмолвствует», но ее «безмолвие» не равнозначно ни равнодушию, ни пассивности. Народ в России знает себе цену и, более того, уверен в себе, ведь он наделен вечноживым, хотя и вечноотсутствующим, телом. Он имеет хоть и неписанные, даже негласные, но твердые критерии и принципы, по которым оценивает своих правителей. Эти оценки — непонятные иностранцам и даже не замечаемые ими — обусловлены тем, насколько хозяева России сознают и умеют применять в политике внутреннюю прерывность русского мира. Вот почему народ особенно ценит в своих властителях самый грубый юмор, а благонамеренная оппозиция в России подвергается почти ритуально грубому осмеянию.

Цивилизация кризиса и чрезвычайщины не признает формалистики права. Ее регулятивное начало укоренено непосредственно в спонтанности жизни и выступает как предел всех вещей и, шире, предельность, заданная существованию, в конечном счете — творческий хаос, бесконечно сложный ритм жизни. Хаотичность, отсутствие ясных дефиниций и двусмысленность суждений, схождение крайностей агрессии и кротости в психологии, тирании и вольницы в политике, прозы и поэзии в языке и, как следствие, чрезвычайная усложненность душевного склада, государственного строя,

грамматических конструкций — характерные черты русской цивилизации. Цивилизации, которая — по тем же причинам — есть стихия праздника, праздничной свободы и праздничных излишеств.

Неопределенность, пусть и праздничная, порождает недовольство и тревогу. В России мало устойчивости и много нервозности. Но в ней также много культуры в той мере, в какой именно культура предъявляет различие между возвышенным и низменным в человеческой жизни, воплощает вертикальную ось опыта, позволяющую восходить к жизни возвышенной и просветленной. В «невзрачном» русском пейзаже, по словам Ф. Степуна, главный элемент — линия горизонта, отмечающая предел воспринимаемого мира и зовущая к его преодолению. А в «лесной пустыни», как в пещере, линия горизонта стоит прямо перед странником, и преодолевать ее нужно духовным подвигом, внутренней трансценденцией души. Русский человек живет почти вслепую, на ощупь и не в законах, а во «внутренней клетке сердца» ищет он общительности с другими.

Молчание Русской земли есть на самом деле знак восхищенности, безусловной открытости миру, незавершенности жизненного роста. Оно есть первое условие созревания души и культурного творчества. Это молчание — почти невыносимый вызов власти, которая, по слову В. Бибихина, испокон веку пытается его оговорить и заговорить. Именно оно воспитало в русских этос личного, но публично и эстетически переживаемого смирения (именно: жизни-с-миром) и жертвенности. Кульминационная точка такого отношения к миру — внутреннее преображение как собирание человеческого и божественного измерений мира в том качестве духовного видения, взаимопроникновения горнего и дольного, которое называют мистическим или духовным реализмом.

Осеняющее присутствие мистической реальности как истинно декоративное начало остается неуловимым для предметности сознания и практики: оно довлеет себе, обладает качеством косности. Эта интуиция тщеты человеческого делания издавна служила питательной почвой для русской тоски и русского нигилизма. То и другое выпестовано леденящей душу догадкой о неспособности человека ответить на зов высших сил и свести идеал к радикальной конечности мира. Здесь требуется совместить быт и дух,

повседневность и подвижничество в нормативности культуры — цель, очевидно, недостижимая средствами абстрактной рациональности. Неспособность же выполнить эту задачу заставляет прибегнуть к насилию.

На поверхности русской жизни мы имеем дело с чередой масок, проекциями внутренней реальности, миром-пустыней, оставленным сознательной волей и предоставленным самому себе. Русское бытие или, лучше сказать, бытность России — это всегда драп, драпировка, которая служит почти инстинктивному желанию укрыть, скрыть себя. И чем экзотичнее драпировка, тем она удобнее и привлекательнее: насобачиться в Париже по-французски лучше французам, превзойти индусов в преданности тамошнему гуру — национальный спорт русских. Эта драпировка есть, конечно, способ драпать, бежать, уклоняться от своей то ли недостижимой, то ли невыносимой идентичности. И даже, если вспомнить о французской этимологии этого слова, способ обеспечить свою скрытность, а порой выставлять ее напоказ, как боевое знамя.

Речь ни в коем случае не идет о стыдливо замалчиваемом качестве русской души. Легенда о призвании варягов, празднование горечи победы и даже собственного поражения, а равным образом как будто нечаянные, но с фатальной неизбежностью случающиеся поражения и отступления на начальных этапах войн с иноземными завоевателями — тоже фундаментальный факт русской истории. Совершенно не обязательно и даже явно ошибочно считать это национальным позором. Ошибочно уже потому, что мы имеем дело с важнейшим принципом восточной стратегии. Перед нами приметы чуждого и малопонятного Европе мировоззрения. Но о нем удобнее сказать ниже.

Признаем, что русское прячется в чужом и нерусском, и это стремление как можно полнее и плотнее *задрапироваться* есть поистине главная черта русского мирознания. Оно распространяется и на немецко-греческо-татарскую империю, и на псевдоморфозы русской интеллигенции, с легкостью переходящей от ультрареволюционности к крайнему охранительству и обратно, минуя разумные компромиссы и положительные программы. Оно свойственно и народному идеалу: русский любит блажить, и его герой — непонятный всем блаженный. А в блаженной стране Беловодье,

согласно народным представлениям, собственно русские составляли только четверть жителей, писали там на «сирском языке», а служили епископы антиохийского поставления. И сегодня стремление не высовываться, забиться в щель и пересидеть преобладает в общественном устроении, причем в равной мере как молчаливого большинства, равнодушно мимикрирующего под текущую политическую моду, так и оппозиции, которая не просто маргинализована, но и хочет быть маргинальной.

Мы находим довольно точный аналог этим чертам русской жизни в религиозном символизме русской традиции. Миры горний и дольний, внутреннее и внешнее, даже духовное и материальное выражаются в нем через свои противоположности сообразно некой металогической связи: эксцентричная фигура блаженного оказывается здесь 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 присуще декоруму, именно тенью внутренней правды, отблеском внутреннего света, одновременно опустошая быт и сообщая ему эстетическую значимость. А в центре культуры стоит понятие чина, чинопоследования, которое означает собственно возведение индивидуального существования к родовой полноте бытия. Чин воплощает ось интенсификации жизненного опыта и принадлежит иерархическому порядку. Творимая им культура не знает ни субъекта, ни объективного мира. Она взывает к чистому Присутствию — одновременно пределу явленности и сокрытости, чистому духу и чистой вещественности. В этом смысле она живет чудом.

Удивительно, что в истории России никто не дал сколько-нибудь точного и систематического описания действительных принципов русского уклада, хотя успех ее отдельных идеологий объяснялся способностью, пусть даже почти бессознательно и в искаженной форме, использовать их в политической практике. Русская история есть результат систематического непонимания русским обществом собственных устоев. Ясно, что власть и народ в России не связаны чем-то подобным общественному договору, но прочнее законов их соединяет некий молчаливый, тайный уговор или даже сговор, обязывающий жить по неписаным понятиям русского драпа.

Вопреки распространенному мнению, русская цивилизация не примитивнее, а много сложнее, изощреннее европейской. Русские приветствуют друг друга «хитрым глазком» (опять Розанов), и в России все делается, как известно, с точностью до наоборот. Именно формальная рациональность западного типа, стремящаяся все в России поставить на свои места, породила в русской истории избыточное насилие и всякую чрезвычайщину. Французы говорят, что Декарт в России сошел с ума. Тем лучше. По крайней мере, становится понятным, как *не* действовать в России.

Современная медиакратия усовершенствовала принципы русского драпа, потому что сделала единственной реальностью сам «общественный театр». И соответственно, в противоположность западным представительным демократиям, вывела власть за пределы видимого. Экран медиапространства позволяет видеть ровно в той мере, в какой он скрывает. «Царь» и «вор» — два главных персонажа русской политики — наконец-то непостижимым образом сошлись воедино, а чаяния народа по части драпа нашли свое совершенное воплощение в *подвиге разведчика*. И если этот последний открывает свое лицо и получает звание национального лидера, то он по русскому обычаю прячет то, что привело его к власти.

Теперь попробуем взглянуть на место России в мире в максимально широкой перспективе. Разного рода «аномалии» России, бьющие в глаза при сопоставлении ее с Европой, оказываются в действительности следствием уникального, нигде более в мировой истории не встречающегося столкновения или наложения двух способов отношения к миру, двух познавательных матриц, исторически соотносящихся с Западом и Востоком. Русский зов «приходите княжить и владеть нами» уже выглядит для нас свидетельством не слабости, а стратегической мудрости, которая, как выясняется, составляет подлинную основу восточного мировоззрения. Это мудрость молчания Русской земли, «безмолвствования народа», которая только на первый и поверхностный взгляд кажется немотой и равнодушием, а на самом деле хранит в себе глубокий нравственный смысл. Конечно, за нее приходится платить постоянным, как нынче говорят, «кризисом идентичности», ощущением разрыва между внутренним опытом и внешним самообразом,

хотя мы имеем дело не с шизофреническим раздвоением и тем более лицемерием, а с высшей искренностью самопознания. Возведение, или, лучше сказать, очищение сознания до бдения первичного самоаффекта открывает нашу глубинную идентичность и учит правде смирения, то есть жизни с миром в мире. Такое возможно только в пространстве всеобщего (само)подобия — самого по себе бесподобного. В этом пространстве мы способны собраться в себе, оставить все и видеть вокруг только мертвые, отчужденные следы прошедшего, а значит, быть свободными от них. Тем самым для нас становится возможным и стратегический подход к любому делу, мы можем всегда идти «другим путем» и притом неизменно успевать, предупреждать события и, следовательно, достигать успеха, ни с кем не враждуя.

В России этот исток жизненного опыта представлен, пожалуй, в наиболее непосредственном и откровенном виде равно далеким и от эстетической созерцательности, и от игровой увлеченности, хотя русскому характеру не чуждо ни то, ни другое. Недаром Россия снискала прозвище «мира миров». Правда всечеловеческого проявлена здесь ярче всего, но осознана, пожалуй, менее всего. Русская идентичность пронизана самым радикальным самоотрицанием. Отсюда и природная искренность русских, вечно занятых исканием правды, и их не менее поразительная нечуткость друг к другу, и их сильнейшее чувство юмора, и неискоренимое лукавство.

Русскую склонность к вранью, к хлестаковщине нередко списывают на азиатское, «скифское» начало России, и это было бы верно, если бы речь не шла о вкорененной в азиатское мышление стратегемности. В России она таковой не осознается и в традициях национального самосознания никакой роли не играет. В России «врут без цели, пользы и смысла» (В. Биbihин). Однако речь, конечно, не о том, чтобы переокрасить Россию в азиатскую державу. Вопрос в том, каково предназначение России в свете взаимодействия Запада и Востока.



Глава вторая

Антропология пустынночества

Евразия, предположили мы, это мир пустынножительства. Или, по крайней мере, мир, который обретает в пустынножестве свое внутреннее основание. Что означает такой жизненный уклад как явление человеческой природы и уклад человеческой жизни? Жить в пустыне — значит, прежде всего, жить вне людей или, скажем точнее, вне толпы и всего «слишком человеческого». Жить там, где нельзя ничего «обжить». Быть в своем роде единственным, несравненным. Пустыня требует от ее обитателей открыться чему-то не- и *сверх-человеческому* в себе, обнажает в человеке непостижимо глубокий водораздел, за которым откроется, может быть, и какая-то его новая сущность, его еще неведомая полнота.

Пустота пустыни все вмещает в себя, в ней встречаются и уживаются полярно противоположные начала. В ней сходятся райская чистота и демоническое запустение: встреча непостижимая и даже невыносимая для «ясного ума». Невыносимость предстояния пустоте пустыни сглаживается, скрывается миражами и фантомами — неперенными спутниками пустынноческой жизни и даже, в сущности, единственной ее реальностью. Простор пустыни заполнен чувственным зноем, неисцелимой маетой духа:

*Весь день без мысли и без сна
В полубреду лежит она.
И нет движенья, нет покоя...*

Пустыня — первичное условие существования. Уйти в пустыню — значит вернуться к началу всего сущего, истоку опыта. Недаром говорится в русском фольклоре: «мать-пустыня». Вот лучшее определение места как мирового вместилища и, следовательно, предтечи всякой жизни, которая... не дает жить.

Очень точное выражение: «в полубреду». По ту сторону и движения, и покоя. Сознание рождается и растет от столкновения своего и чужого, покоя и движения и постоянного снятия этого столкновения. Его лучший прообраз — не только и даже не столько свет, луч, сияние, сколько весы, которые удерживают в равновесии мировые силы. Сознание питается глубиной метаноии, самопреодоления. Поэтому оно должно оставить себя, чтобы предоставить себе быть и, следовательно, прояснить себя.

Азия, эта праматерь человечества, знает способы укоренения культуры в глубине самой природы, возвращения человека в нерожденное состояние — мир блаженного изобилия и самодостаточности. По словам даосского патриарха Лао-цзы, он не похож на обыкновенных людей тем, что те *празднуют* свое пребывание в мире, а он сокрыт, свернут в себе и «питается от матери». Евразийский мир знает свои неустрашимые разрывы в человеке: пустыня и социум не могут сойтись. Однако между тем и другим нет конфликта или вражды хотя бы потому, что внешнее не противостоит внутреннему, видимое не отрицает невидимое. Там, где каждая вещь *скрывается в себе*, не может не быть «неразгаданных тайн» — этой визитной карточки Востока. Но сокрытость, чтобы быть завершенной, сама подлежит сокрытию — и оборачивается предельной открытостью мировому Началу. В Востоке таинственна в конечном счете сама неугаимость тайны.

Вот главные черты философии пустынночества: последнее воплощает первозданную цельность бытия и, следовательно, чистую актуальность существования, но в то же время предваряет, *предвосхищает* собой мир. В приведенных выше строках М. Волошина метко схвачено непрерывное колебание пустыни между пустотой и наполненностью, покоем и движением. Место-вместилище требует смещения. Точнее сказать, первозданная цельность пустыни мгновенно замещается бескрайней зыбью виртуальной стихии.

Мать-пустыня — это вечная отдача себя Другому, нескончаемый переход из ничего в (как бы) нечто. Вселенское скольжение между бытием и бытийностью, в котором ничто ничему не противостоит, но и не тождественно другому. Таково пространство всеобщего соответствия. И если чистое событие находит основание во всеобщей событийности, то бытийный статус явленности оправдывается иллюзорностью всех явлений. Поистине, чем пустыжнее пустыня, тем обильнее и ярче ее миражи.

Итак, пустыня в широком смысле, то есть всякое пустынное пространство, соприкасается с имманентным Началом жизни, внутренним дном опыта и приучает жить «всегда иным» — изменчивым, летучим, непостижимым для мысли *чужим своим*. Ее обитатели, по свидетельству исследователя таких разомкнутых, чуждых нарциссической рефлексии и потому труднодоступных зон мира, умеют «схватить или скорее быть захваченными тем витающим нечто, тем таинственным, аморфным, ускользающим, которое мы обычно не можем вместить... Они не только обладают способностью ухватить это нечто — их культура предоставляет им действительные символы, которые позволяют сделать зримыми эти могучие импульсы, внезапно возникающие в их сердцах и мгновенно исчезающие, подобно образам сновидений...»²⁵.

Итак, только сознание смещенности Начала и, следовательно, призрачности всякого опыта указывает на истину традиции. В свете духовного прозрения образ ценен именно тем, что ничего не обозначает и даже не существует. Богатство образов в евразийских культурах объясняется как раз тем, что эти образы несут в себе собственный предел. Мотив очень архаический, восходящий к первым проблескам человеческой сознательности. Сибирские шаманы на вопрос, почему они не имеют образов духов, которым поклоняются, отвечают, что эти образы слишком переменчивы, чтобы их можно было запечатлеть.

Желание уберечь фантазмы от хищничества рефлексии, которая стремится присвоить им ту или иную идентичность, пронизывает все слои евразийского мировоззрения от первобытного

.....
²⁵ *Mikhalev M. Outou People. Bufferlands and their Weltanschauung. P. 232.*

шаманизма до буддийской метафизики и конфуцианской морали. Наиболее развитые цивилизации, вроде китайской, лишь дополнили его нравственным заданием и техникой медитации, но сохранили в полном объеме его главное условие: сопричастность к истоку всего происходящего. Главное требование той же китайской традиции к подвижнику — поистине, пустынножителю духа — заключалось в том, чтобы «не было ни форм, ни образов, во всем теле зияла пустота». Способность хранить, *бдить* в себе пустотность как раз и возносила человека к Небу, возвышала его даже над духами, давала ему моральную власть над миром. Акт самовосхождения духа открывал не предметность предмета, доступную манипуляции, но непроницаемую бездну чистой вещественности вещей. «Мудрый уподобляется своему праху», — говорит Лао-цзы. Ту же мысль удачно выразил Дун Цичан, сказавший: «Небо и Земля — одна антикварная вещь». В этой формуле на удивление органично слиты метафора и буквальное значение, и эта слитность — тоже примета евразийского мировоззрения.

Таковы начала метафизики события, которая определяет евразийский взгляд на человека. Этот взгляд интересует не то, что есть мир и человек, а то, с чего начинаются мир и человечество: он ищет не антропоморфную, человекообразную, а, так сказать, антропогенную, человекопорождающую реальность. Он исследует не знание и опыт сами по себе, а то, откуда произошло и то и другое. Традиционное стремление западных философов исследовать «данность» сознания или вещей в свете евразийского миропонимания кажется наивным и бесплодным. Ведь сознание никогда не есть то, чем оно является, так что в нем нечего сознать. Тем не менее идея начала имеет собственную — и притом очень строгую — логику. Речь идет о чем-то, что предшествует всему сущему и известному. Приписав началу какое бы то ни было предметное содержание, мы убьем его. Начало, следовательно, содержит в себе собственное отрицание, уводит за пределы самого себя, не держит себя. Подлинная сущность начала — вечная текучесть, непрерывное становление, происхождение из себя самого, *всевместительное смещение*. Это первичное наблюдение полностью согласуется с чистым опытом жизни в нас. Речь идет о чем-то актуальном, но

вечноизменчивом, ускользящем от себя самого, несущем в себе бездну инаковости, причем последняя больше характеризует начало, чем его актуальное состояние и в этом смысле первичнее и важнее всего наличного и данного. Поистине, мы возвращаемся к себе в той мере, в какой теряем себя. Мы возвращаем вещам полноту их бытийствования в той мере, в какой отказываемся от пользования ими ради того, чтобы *пользоваться* их. Только так мы освобождаем себя.

Итак, не предметы, а события, не схемы, а динамические конфигурации сил, не знание, а чувствительность. Таковость и есть имя этой силы и непреложного порядка Вселенной, ибо она есть сама бытийственность бытия. В ней мы соучаствуем мировому творению, вовлечены в активное отношение с вещами, открываемся безмерной мощи жизни, которая наполняет мир, но никому не принадлежит.

Теперь мы можем указать две характерные черты отношения к человеческому опыту вообще и сознанию в частности в духовных традициях евразийского мира.

Во-первых, все есть ровно настолько, насколько оно не есть, каждая вещь изначально, а не в силу неких умственных ухищрений несет в себе свою инаковость: подлинный ум — это «не-ум», подлинное «я» — «не-я» и т.д. Каждая вещь оправдывается своим внутренним пределом, в котором она сообщается со всем случаемся и причастна предвечному. Оттого же задачей познания считалось «осознание несознаваемого», «видение невидимого» и т.д.

Во-вторых, опыт и знание человека интересовали восточных учителей не сами по себе, а лишь в связи с вопросом о том, откуда они появились и куда влекут. Субъективные чувства и представления, равно как и отвлеченные атрибуты человеческой природы вроде «естественных прав и свобод», не имели в их глазах большого значения или ценности.

Подлинное начало — это не идея, сущность, субстанция или форма, а спонтанное событие, которое, как уже говорилось, соответствует событийности всего сущего. Поэтому мало сказать, что «некое первозданное и первичное чувство “я” во плоти действует по крайней мере с самого рождения» и что «телесные схемы

в некоторых важных смыслах являются врожденными»²⁶. Такая первичная, преадаптивная, предвосхищающая (*proprioceptive*) опыт сознательность представляет собой именно встречу, совместность, скрещение различных и даже несопоставимых сил. Вершина мудрости совпадает с полной спонтанностью жизни, а общительность тел — подобная двуединству зародыша и материнского чрева — предваряет и обуславливает всякое общение и сообщение. Возвращение к этому до- или, если угодно, постчеловеческому состоянию было главной задачей восточных традиций. Речь идет об открытии вселенской значимости человека.

Поставив вопрос о начале жизненного опыта, мы наталкиваемся на уникальные в своем роде трудности описания и анализа предмета наших размышлений. Классическая философия Запада, которая сводит сознание к рефлексии, умозрению или субъективной воле, здесь совершенно бесполезна. Ничем не помогают решению этого вопроса и данные чувственного восприятия. И то и другое, несмотря на их видимую ясность и доступность, как раз закрывают путь к переживанию реальности в его первоизданном виде. В сущности, здесь нельзя говорить даже о «чистом» восприятии, поскольку в исходной точке опыта еще некому и нечего воспринимать. Речь может идти лишь о гипотетическом чистом, спонтанном, лишенном атрибутов событии или, точнее, самоаффекте, который составляет существо жизни.

На Западе много недоразумений возникло вокруг проблемы соотношения активного и пассивного модусов бытийного Начала. Логически началу и тем более творению мира должна предшествовать сама его возможность или условие. Таковую возможность с античных времен в Европе обозначало понятие *гиле*, места чистой вместительности, материнского лона мира, которое одновременно все порождает и вмещает, а главное — отдает себя миру вещей, своему *другому*. Как заметил основатель феноменологии Э. Гуссерль, в истоке сознания, он же природа *гиле*, лежит «самоданность потока» существования, другими словами — безначальный

.....

²⁶ Gallagher Sh. How the Body Shapes the Mind. NY: Oxford University Press, 2005. P. 78.

акт самооставления, или, согласно одной формулировке, «первичное единство естественного дарения», которое предшествует рефлексии²⁷. Так пустыня *дает себя* миру. Здесь становятся нераздельны форма и материя, интенциональность и первичная заданность жизни, «исток» и «исход» мирового движения (см. «Дао-Дэ цзин», гл. 1). Чистое событие, таким образом, имеет характер *поступательного возвращения*, в котором давать и получать нераздельны: оба относятся к бытийной преемственности вне протяженности и длительности, прежде всякой последовательности²⁸. Сам Гуссерль отказался от замысла исследовать эту *пустотную* материальность мира, решив, что ему придется иметь дело с полной пассивностью сознания. Это решение было, несомненно, предвзятым, продиктованным привычкой, подкрепленной, помимо прочего, грамматической структурой индоевропейских языков, которая требует различать активный и пассивный модусы существования. Гуссерль отметил, что этот сокровенный субстрат опыта предстает как бы «преемственностью моментов ревербации». И добавил, что для ее обозначения у европейской мысли «нет имен» и говорить о ней можно только метафорически, чего философия, по его убеждению, делать не должна²⁹.

.....

²⁷ Toru Tani. The Physis of Consciousness and Metaphysics // Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology / Ed. by D. Zahavi. 1998. P. 104–105.

²⁸ См. понятие чистой формы времени как преемственности отсутствующего и чистой будущности у Ж. Делеза (*Делез Ж. Различие и повторение*. СПб.: Петрополис, 1998. С. 118–119). Оно сопоставимо с представлениями о «времени прежде времен», «временности во времени» и т.п. в восточных учениях. Здесь присутствует эзотерический аспект глубины опыта, которую Делез называет «темным предшественником», «различителем различий». Ср. понятия «творца творений», «изначального облика» в китайской традиции и вопрошания даоса Чжуан-цзы о том, кто «дает быть всем голосам мира».

²⁹ Husserl E. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917). Leiden: Springer, 1991. P. 79, 382. Комментируя Гуссерля, Ж. Деррида уточняет: «Язык способен описать первичное впечатление только метафорически, т.е. накладывая свои понятия на порядок опыта, выявляемого временностью» (*Derrida J. La Voix et le Phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. P. 73).

В современной феноменологии имеются две полярные точки зрения на вопрос о природе сознания. Одна из них, представленная французским постмодерном (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж.-Ф. Лиотар, Ж.-Л. Нанси), выводит сознание из чистого различия как повторения неповторяемого, или, говоря языком Востока, недвойственности бытия. Другая, разными путями развитая М. Анри и М. Франком, возводит сознание к априорному единству опыта, изначально заданной самоидентичности. Давно известная собственно философская трудность проблемы заключается в невозможности рефлексии о самосознании при его несомненной интимной предьявленности опыту³⁰. Самосознание задано нашему «я» как прикровенное знание себя, опыт близости к себе, интуиция чистой встречи никого ни с кем, предваряющей всякую идентичность. Но чистая конкретность опыта недоступна определению и даже описанию, всегда иносказательна. Самосознание обусловлено некоей реальностью, «темной бездной» опыта, которую можно смутно «чувствовать», но нельзя знать³¹. Ясность умозрения и чувственного восприятия, повторим еще раз, обманывает нас. Мир не просто сложен, но сложен из себя и в себя складывается. Мир пребывает в собственной складке, он есть, если продолжить игру этого слова, свой собственный *склад*. Это означает, что между явленным и действительным всегда есть временной зазор, и мы видим мир только в его смещении. Показательно, что на Востоке, в отличие от Запада, допускали присутствие в сознании некоей сокровенной, непрозрачной для рефлексии глубины. «В сознании есть еще сознание», — говорится в древних китайских текстах. Познание реальности, говорится в первой главе «Дао-Дэ цзин», требует «сокрытия» (преодоления) всякого предмета сознания, а затем сокрытие самого акта сокрытия, отчего явления мира предстают

.....

³⁰ О трудностях феноменологического описания сознания см.: *Zahavi D. The Fracture in Self-Awareness // Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology.*

³¹ Этот тезис в особенности развит так называемой гейдельбергской философской школой, исторически наследующей анализу сознания у Фихте (см.: *Heinrich D. Fluchtlinien. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 150–157.*)

«множеством чудес», то есть никогда не соответствуют логическим выводам и несводимы к постулированным причинам.

Следует поэтому различать между сознанием какого-либо предмета и сознательностью как таковой, бдением как чистым самосвидетельствованием существования. Люди обычно что-то слушают, но мудрый вслушивается в слушание. Классический пример подсказал еще Августин, заметивший, что он теряет непосредственное сознавание (можно сказать — чувство) времени в тот момент, когда отвечает на вопрос, сколько сейчас времени. Определяя какую-либо сущность, мы, очевидно, перестаем сознавать сам акт сознавания. И наоборот: внутреннее переживание времени по сути вне-временно. Оно имеет характер беспредметного бдения, ни на что не направленного внимания, которое не силится ничего познать, но, как ни странно, дарует способность постигать внезапность всего происходящего, в конце концов — прозревать во всяком явлении чудо. Предельная пассивность бдения, которая равнозначна высшей чуткости, выявляет творческую силу бытия. Жить в бдении, как метко подмечено у Александра Блока, значит

*Всечасно ждать удара
Или божественного дара...*

Для бдящего неожиданность события может быть великим даром потому, что она заставляет осознать реальность своего существования, ведь она выявляет в нем его конечность и, следовательно, пробуждает этическое начало. «Часы томительного бдения», как знал Пушкин, делают человека воистину ответственным за себя. «Удар судьбы» будет действительно даром для того, кто нашел основание своей судьбы в самом себе, кто сумел за пределами противостояния субъекта и объекта открыть мощь абсолютного деяния как вечной *ре-акции*, безупречного наследования Началу.

Но природа сознания такова, что оно ускользает от нас в тот самый момент, когда мы пытаемся схватить его. Другими словами, чем сознания больше, тем его меньше; чтобы быть, оно должно себя потерять. Об этом странном свойстве акта сознавания современный мастер тайцзицюань Ван Юнцюань говорил с простодушием

народного мудреца: «Отсутствующее — оно же присутствующее, и, когда я упражняюсь в тайцзицюань, все есть (то есть все сознается. — В. М.). Когда я наношу удар, ничего нет; но опять-таки, когда я наношу удар, все есть, а когда я просто двигаюсь, ничего нет»³². Душевный покой, согласно заветам восточных мудрецов, наступает тогда, когда мы осознаем бесплодность попыток познать свое сознание. Сознание на Востоке следует не познавать, а отпускать на волю.

Вообще говоря, есть два типа сознания, которые определяют два разных способа познания мира. Первое соответствует тенденции к разделению мира на субъект и объект и стремлению эго не просто замкнуться в своей субъектной самотождественности, но и овладеть предметом мысли, подчинить мир своей воле или, говоря языком Гегеля, превратить вещь «в себе» в вещь «для себя». Второй путь укореняет разум в его телесной среде, освобождает сознание от хватки рефлексии, утверждает непрозрачность бытия и, в сущности, учит смирению мысли, то есть способности жить с миром в мире. Это путь единения с другими именно в меру их непохожести и непостижимости. Он требует *метанойи*, преодоления самозамыкания разума и чуткого соответствия непрерывным метаморфозам жизни. Соответствие — вне тождества и различия. Оно есть высшая форма, предел всех превращений потому, что возвращает, *оставляет* превращение себе.

Мы можем сказать, что храбрость — это способность убить как можно больше врагов. И мы можем сказать, как поступает Лао-цзы, что воистину храбр тот, кто способен победить свою храбрость. Первое суждение в силу его врожденного имморализма исключает доверительное общение. Второе приглашает к «душевному разговору», открывая возможность соучастия в трансформации смысла. Ибо значение принадлежит отдельным людям или даже, точнее, их статусам, но преображение есть общее достояние. Начало Евангелия от Иоанна как раз указывает на возможность другого, *всегда другого* языка — самосвидетельства вечноживой плоти, живой именно самопреображением.

.....
³² *Малявин В. В.* Тайцзицюань: классические тексты, принципы, мастерство. М.: КноРус, 2011. С. 44.

Второй путь познания гораздо эффективнее как способ коммуникации, ибо в отличие от интеллектуалистской редукции опыта к субъектно-объектной оппозиции (всегда предвзятой и постулируемой, никогда не действительной) он не просто захватывает бытие человека в его целостности, но и удостоверяет нашу изначальную настроенность на мир и даже, точнее, встроенность в него. Это обусловлено нашим телесным присутствием в мире, ведь тело и есть «иное» мысли, и никакая рефлексия не рассеет его непрозрачности. Согласно М. Мерло-Понти, основоположнику современной теории сознания как модуса телесного бытия, сознание рождается от первичного самоаффекта, в котором всегда присутствует темное иное (то, что выше было названо Началом, проявляющимся в его смещении). В таком случае сознание не просто предоставляет себя себе. Оно активно в том смысле, что преодолевает, *опустошает* себя. Восточная мысль отдает приоритет «нея», «не-мысли», «не-деянию», не отрицая, конечно, относительной реальности предметного мира. Примечательно, что жители Азии приветствуют друг друга не рукопожатием, а складыванием своих ладоней, что выявляет в прикосновении мудрость *со-прикосновения*. Такой жест — символ бережного, можно даже сказать, нежного отношения к миру, ведь смысл его не в том, чтобы как можно прочнее схватить, задавить себя или другого, но, напротив, в том, чтобы *отпустить* себя, дать себе быть. В любовном (со)прикосновении любящие взаимно извлекают себя из небытийности, вызывают себя к жизни. Любовь есть превыше всего бдение, которое учит уступать мир любимому, чтобы он смог состояться. Питаемое ею самосознание направлено вовне себя и воспитывает нравственно чуткое отношение к миру.

Таким образом, азиаты воспитывают себя уступчивостью духа и предпочитают общение косвенное, символическое, ибо человек в Азии — никогда не данность, но нечто и предваряющее, и бесконечно превосходящее самого себя. Учение в восточных традициях есть само бытие человека. Последний хранит в себе тайну причастности к Небу и устремлен к нему. А кто не принимает этого предназначения, не желает учиться и совершенствоваться, тот не достоин называться человеком.

М. Анри, разработавший свою радикальную феноменологию телесности, отмечает, что первичное впечатление уже содержит в себе полное знание себя и мира, так что наше тело есть ключ к тайнам мироздания. Мысль очень созвучная азиатской мудрости, которая ищет не знания, а именно соответствия неведомому. Это абсолютное, беспредметное знание как правильная ориентация (что делает его неотделимым от действия) есть сама сила перводанного жизненного динамизма. Фрэнсис Бэкон, давший науке ее знаменитый девиз «Знание — сила», и 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 формулы. Речь идет не просто о констатации отсутствия. Сознание активно в том смысле, что обращается вовне себя, делает себя отсутствующим в себе. 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, самопроясняющейся посредством... оставления себя себе. Мы не просто знаем, что ничего не знаем. Мы знаем именно тогда, когда ничего не знаем, и всегда несем в себе это первичное откровение мира. Мудрый, говорил древний даос Чжуан-цзы, «идет вперед посредством великого недоумения». И в этой исконной сознательности жизни есть своя глубина, вертикальная ось возрастания качества.

Для евразийского мира характерна трактовка природы сознания как «вмещающей центрированности», а просветления — как «срединного» или «центрированного Пути». Самооставление соответствует центростремительному движению знания-соответствия, которое возрастает и усиливается, проливая свой свет на темные «семена», «импульсы» (*цзин, цзи*) опыта и тем самым постигая свою внутреннюю самодостаточность, свою «небесную судьбу». Его бытие есть круговорот и действительно «реверберация» (вспомним Гуссерля), где субъективность скрывается в покое, а присутствие

и отсутствие, видимое и невидимое, пассивность и активность суть две модальности одной силы. Анри говорит о «внутреннем трепете знания», «трепете живого знания»³³. Восточные учителя тоже говорят о «внутреннем трепете» духовного пробуждения и уподобляют последнее «блуждающему свету» и «колеблющемуся пламени свечи».

Поскольку просветление не имеет объекта воздействия, оно носит характер «недеяния» (*у вэй*), полного расслабления, которое, однако, предстает чистой действительностью без предмета и интенции. Оно и выявляет безусловную «таковость» (*цзыжань*) каждого мгновения бытия, проясненного духовным бдением. «Таковость» всегда единична и совершенно спонтанна, она воплощает не платоновскую идею вещи, а способ бытия каждой вещи в процессе ее трансформации и, следовательно, ее совместности с другими вещами, ее приобщения к танцу Вселенной. Она позволяет быть причастным к «одному превращению» мира среди его бесконечного разнообразия. Это превращение, как уже было сказано, имеет вертикальную ось, воспитывает способность осознавать все более тонкие различия в опыте, то есть развивает духовную чувствительность. Восточная мысль, повторим, равнодушна к «данности» умозрения и восприятия. Она ищет не знания мира, а сопричастности ему, совместности со всем сущим. Знаменитое восточное *гунфу* означает именно время, всеединство чистой временности как бесконечной дифференциации, саморазличения всего и вся. Соответственно, смысл духовной жизни на Востоке заключается в постоянном утончении духовного опыта и, следовательно, развитии вкуса, повышении уровня «культурности». Духовно зрелый человек на Востоке — это обязательно воспитанный человек.

Итак, духовное совершенствование как круговорот бдения/оставления воплощает, воспроизводит самое бытийствование бытия. Оно предполагает своего рода центростремительное движение ко все большей (экс)центрированности сознания, приданию ему качества вездесущего средоточия, в котором сознание полностью освобождено от плена эмпирии и умозрения, а явления мира

.....
³³ Henry M. *Philosophy and Phenomenology of the Body*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 166.

оправдываются их статусом «чуда», то есть внезапным схождением различных планов бытия вне причинно-следственных связей и порядков рассуждения. Обратим внимание на то, что освобождение духа от бремени чувственного восприятия резко увеличивает потенциал духовного самоаффекта жизни, который теперь может быть целиком направлен на внутреннее очищение и усиление, выявление чистой действительности в каждом действии. В этом есть и свои риски: при отсутствии полноты духовного опыта, что порождает фиксацию сознания на тех или иных образах, у подвижника могут развиваться неврозы и другие психические патологии, которые в Восточной Азии называли «чаньской (в широком смысле — медитативной) болезнью». На Западе эти побочные эффекты духовной практики известны, например, по различным «искушениям», преследовавшим пустынножителей. (Примечательно, что традиции Востока не знают подобных коллизий.) В романе Флобера «последним искушением» св. Антония стало желание раствориться в материальном мире, жить одной жизнью со всеми вещами. Искушение действительно самое сильное и опасное, если оно не сопровождается «божественным даром удара» — пробуждением к смертной памяти и этическому заданию.

В круговороте духовной (де)центрированности вещи событийствуют в мировом всеединстве, не только не теряя своей единственности, но и удостоверяя ее. Всеединство же мировой «такости» есть абсолютная беспредметность, «всеместительная пустота» (*ко жань*) или, если угодно, вездесущая междубытность. В нем вещи соприсутствуют и перекликаются, подобно многоголосому эхо в ущелье, 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, чужим взором. Восток, повторим еще раз, в каждом образе мира ищет *другое*. Оттого же самое необычайное в мире — сама обыденность существования, всегда прозреваемая в обратной, «небесной» перспективе. Мир и всякий образ в нем — это, говоря

словами русских поэтов, «забытый и себя забывший бог», «забытый след чьей-то глубины». А природа таковости — отношение и соотношение несопоставимых величин, бесконечно сложное целое.

«Всеместительная пустота» духовного самоаффекта, она же средоточие центрированности, радикально превосходит эмпирический мир и недоступна предметному знанию. Но, как всякая единичность, она имеет свой противоположный полюс: предельную конкретность существования. Именно ею оправдывается неисчерпаемое разнообразие вещного мира. Природу этой пустоты можно видеть, например, на картинах так называемой чаньской школы живописи Восточной Азии, где наряду с чисто экспрессивными штрихами, этими приметам вселенского вихря «самоопустошения» и «самопревосхождения» ума можно видеть с натуралистической точностью выписанные предметы — свидетельства немислимо ясного осознания мира, который *предоставлен* себе в круговороте самовозносящегося духа.

(Экс)центрированность всеобщего Пути не имеет формы и лишь условно может быть представлена в образе вращающейся сферы или, точнее, вложенных друг в друга сфер, вращающихся в разных направлениях³⁴, что соответствует динамическому равновесию телесного кинестезиса. Его постепенное прояснение и впечатывание в сознание в качестве своеобразного импринтинга духовного бодрствования, по природе своей надвременного и сверхличного, составляет подлинный смысл психосоматической практики в евразийском мире. Просветленность духа не может быть индивидуальным достоянием, но принадлежит всем и усваивается только в рамках школы. По той же причине наличие школы не является гарантией индивидуального успеха. Внутренний источник знания всегда может быть подменен эмпирическими или мысленными образами, тем более что фиксация духовной просветленности предполагала обращение к общепонятным предметам. «В мире много ложных школ» — это предостережение проходит постоянным рефреном через всю историю евразийской метацивилизации.

.....

³⁴ Если быть точным, то в трех направлениях: вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево. Эти три оси образуют стереометрию жизненной силы, например, в боевой гимнастике тайцзицюань.

Итак, азиатская мысль, которая знала только различие и проповедовавшая не тождество, а соответствие бесконечно разнообразным явлениям жизни, считала основой существования не просто бытие, нечто сущее и мыслимое, а некое возбуждение, действие, аффект (*гань*) и вместе с тем соотношение (*ин*), силу гармонии (*хэ*), не имевшую ни сущности, ни идеи, ни формы, но опознаваемую только по ее следствиям, отчужденным следам. Уже в древнейшем китайском каноне «Книга Перемен» она определяется как нечто мгновенно и беспрепятственно проникающее 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. Главная формула азиатской мудрости гласит: «Соответствуй реальному, будь сам собою сам по себе». Слово «реальность» в этой фразе обычно переводят как «вещи» или «другие», но в данном случае оно указывает как раз на мощь самоаффекта жизни и высшую истину (*дао*). «Не двигайся прежде действия внутренней силы», «оставь себя и дай вести тебя внутренней силе», — говорится в древних даосских текстах, и эти наставления стали важным принципом даосских школ боевых искусств Китая³⁵.

Конечно, действие этой вселенской силы имело очень разные проявления. Китайцы усматривали его и в способности магнита притягивать железо, и в явлениях симпатической магии, во взаимном влечении живых существ и, конечно, в способности людей к духовному общению. Именно оно определяет представление о человеческом организме в Восточной Азии, где физическое тело, психика и духовная жизнь мыслились как модальности одной всепроникающей силы. Последняя имела множество иерархических уровней, соответствующих различным степеням одухотворенности бытия, а в человеческой жизни — просветленности духа. Низший уровень представлен взаимодействием физических тел или реакцией психики на внешнее воздействие (*фань ин*). Средний уровень — общение

.....
³⁵ Юй Юнъянь. Дачэнцзянь — чжаньчжуан юй даодэцин (Дачэнцзянь — столбовое стояние и «Дао-Дэ цзин»). Тайюань: Шаньси кэсюэ цзишу, 2012. С. 191–194.

душевное, которое относится к спонтанному резонансу жизненной энергии *ци* (*гань ин*). Высший уровень соответствует мгновенному, как бы зеркальному и по своей природе чисто духовному отклику (*сян ин*). Это понятие встречается уже в древней даосской литературе, но было в особенности развито буддизмом. Пустота чистого зеркала выступает прообразом пустоты мирового целого. Мудрец, доведший сознание до зеркальной чистоты, дает проявиться в нем всем вещам, причем его сознание воплощает то самое чистое, неопределимое различие, что составляет природу «таковости».

Среда, в которой распространяется вселенское событие, или самоаффект жизни, столь же материальная, сколь и духовная, в китайской традиции называлась *ци*. Подлинное взаимодействие, по китайским представлениям, происходит в пространстве «единого *ци*» универсума и носит характер резонанса, эха, реверберации или — в высших своих проявлениях — как бы зеркального, то есть мгновенного и безусловно точного, отклика. 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, тем более мелкие различия в опыте он замечает. В свете *ци* родовая полнота жизни, ее «вечно зеленеющее древо» оказывается несравненно важнее любого ее субъективного образа и притом оправдывает каждое индивидуальное существование. Задачей духовного совершенствования было познание и владение *ци* своего тела — нечто, не имеющее аналогов в западной традиции.

Между тем природа *ци* как превращения, события 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 жизненных миров. Оно имеет свою парадоксальную логику: мельчайшая метаморфоза равнозначна мировой катастрофе, обновлению Вселенной. Событие есть в конечном счете чистая эфффективность без видимого эфффекта и даже воздействия. Его нельзя «организовать», можно только *на-следовать* ему, ходить по его следам. Опознание

события требует не абстрагирования, а развития способности тонкого различения, осознания временной текучести. Просветление, таким образом, совпадает с самой природой времени как бесконечной самодифференциации, погружения во все более утончающуюся «трещину» или, если угодно, складку бытия. Просветленный абсолютно покоен: он всегда *вне-себя*, но *у-себя*.

Здесь мы подходим к главной посылке китайской мудрости. Познание в ее свете требует не объективного рассмотрения, не отстранения от живого опыта в хватке интеллекта, а, напротив, погружения в имманентность опыта 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 проекта. Она может действовать только сама по себе, когда сознание перестает цепляться за мир, предоставляет всему свободу быть и, следовательно, само высвобождается (это тоже нужно делать только сознательно и в своем роде методично). И главное, телесная интуиция действует быстрее рефлексивного сознания, ведь она непосредственно принимает динамизм жизни и чутко следует ему, а не тратит время на обработку информации. Между тем 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»³⁶.

.....
³⁶ В оригинале используются понятия, обозначающие, строго говоря, некое безличное «оно» (*би*) и лишенное явно выраженной субъектности «мое» (*цзи*). Из дальнейшего изложения становится ясно, что такой выбор слов не случаен: вселенская *со-бытийность* исключает отношения «я» и «ты». Подлинное «я», как само живое тело, всегда скрыто от рефлексии и опознаваемо только в перформативном модусе, как некая поведенческая роль. Так что распространенное в России пародирование восточного разговора шуточной формулой «моя твоя не понимай» по-своему очень точно определяет природу восточного мирознания.

Все дело в том, что мастер бдения сознает гораздо более короткие длительности, нежели те, которые доступны восприятию обычного, полусонного сознания. В мире как события присутствуют не вещи, а длительности, а самая короткая длительность «владеет» всеми явлениями, то есть наилучшим образом соответствует им. Это соответствие есть тот самый несчислимый зазор или, как сказал бы Мерло-Понти, «толщина плоти», которые предшествуют всему сущему и составляют пространство почти мистических в своей спонтанной точности соответствий между отдельными моментами существования. Но эти моменты суть только актуализации «единотелесности» вселенского *со-бытия*.

Сказанное раскрывает, помимо прочего, условия духовной и даже божественной инкарнации. Чем выше уровень сообщительного бдения, тем меньше представлен в нем условный, индизонимный или, попросту говоря, символический модус коммуникации. В пределе сообщительности, в полноте самоотсутствия сущего метафорическое измерение опыта оказывается полностью снятым, и остается только материальный мир, предъявленные с необыкновенной ясностью вечносущие качества вещей. Недаром великие мистики так скептически относились к символическому толкованию религиозных текстов (тут, впрочем, есть и соблазны для невежественных умов). Можно сказать, что в высшей просветленности все на виду, но никто ничего не видит. Вот апофеоз самоотставленности, возвышающейся до богооставленности.

Несмотря на присутствие христианства, подобное отношение к миру и себе настолько чуждо западной мысли, что последняя даже не имеет сколько-нибудь подходящих понятий для описания такого рода живого единства тела и сознания, индивида и мира. Мысль Запада всегда озабочена спасением индивидуальной души, овладением мира, личными переживаниями, наконец. А в Восточной Азии на фундаменте любовно-самозабвенного бдения выстроены утонченные системы духовной практики, на нем зиждется азиатская идея социальности. Более того, забвение себя считалось как раз лучшим способом заботы о себе и самой эффективной стратегией достижения успеха во всех делах. Впрочем, не нужно быть азиатом, 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 на собственном опыте постоянно убеждаемся, что тело способно сознавать. Хрестоматийный пример: глаз спонтанно закрывается от летящей в него соринки до того, как сознание дает команду это сделать. Литература изобилует примерами того, как смертельная опасность высвобождает в человеке 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 как *места смещения*. А если мы не имеем идеи предмета, то не можем и знать, как 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 каждому мудрому человеку.

Философия Запада дает мирскому мнению теоретическое оправдание: вследствие ее врожденного интеллектуализма она 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 И. Кант и У. Джеймс, отвергали само созерцание телесного состояния как занятие бесплодное и ведущее к меланхолии. Их можно понять, ведь, как заметили М. Хоркхаймер и Т. 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 существа³⁷.

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, проживании 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». 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

.....
³⁷ *Horkheimer M., Adorno T. Dialectics of Enlightenment. NY: Continuum, 1986. P. 232.*

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»³⁸.

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 о прозрении 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 жизнью в обществе. Вот почему подобные наставления мало чем могут помочь в реальной жизни. Здесь требуется упорная, последовательная, строго выверенная методика, которая сначала должна удалить наше ложное, навязанное обществом (или, если угодно, искалеченное им) «я», а потом шаг за шагом нарастить как бы новое тело, наделенное внутренним, *духовным* зрением.

Пока же нам достаточно определить основные черты нового отношения к миру. Вообще говоря, бдение жизни имеет два свойства: оно предвосхищает все сущее и равнозначно малейшей частице бытия, то есть бесконечно малой протяженности и длительности. Оно есть, как утверждают традиции Востока, «семя духовного света» в нашем сознании. Одно из самых загадочных изречений Лао-цзы гласит, что «древние мужи Дао» были «утонченны в мельчайшем и сообщительны в сокровенном». Эта формула как будто указывает на принцип всеобщего соответствия, постигаемый в темной глубине опыта, где происходят непостижимо малые, лишь символически опознаваемые превращения. «Мужу Дао» поистине нечем

.....
³⁸ Tolle E. The Power of Now. Novato: New World Library, 1997. P. 93.

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 «общительным в сокровенном», поскольку хранимое им сокровенное знание пронизывает все дали пространства и глубины времени. Дальше всего уводит как раз то, что лежит под рукой и на поверхности. Одна из главных заповедей китайской мудрости гласит: «Не пренебрегать близким, гонясь за далеким».

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, притом требовавшим слишком большой пассивности ума. Гений, как заметил еще А. Шопенгауэр, живет чистым восприятием (читай: телесным опытом), но это требует полного отказа от личной воли. Тот же Шопенгауэр, словно комментируя только что приведенное 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 довлеет 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 или, точнее, переоткрыл одну простую вещь: сознание есть только там, где есть тело; прежде и ниже рефлексивного *cogito* пребывает, отсутствуя в каждом усилии самоосознания, сознание, которое «открывает в себе самом, вместе с сенсорными полями и миром, понятным как поле всех полей, непрозрачность изначального прошлого»³⁹.

.....

³⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 448.

Это первозданное, дорефлексивное, полностью автономное, но неотделимое от телесного присутствия сознание задано в неисчерпаемом разнообразии сенсорного субстрата мира, который Мерло-Понти называл «плотью мира». Название довольно неудачное, но, независимо от мотивов Мерло-Понти, оно 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 *cogito*» 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 даже изначально выстраивается вокруг нее) «интенциональную дугу», которая проникает в само сердце вещей и скрепляет собой всю жизнь сознания, «проецирует вокруг нас наше прошлое, будущее, наше житейское окружение, нашу физическую, идеологическую и моральную ситуации»⁴⁰. Это прикровенное видение, так напоминающее китайское понятие «всепроницающего возбуждения», «вписано в порядок бытия, которое оно раскрывает нам»⁴¹.

Итак, живое и, следовательно, сознательное тело (не тело физиков и физиологов) раскрыто миру, даже в известном смысле возвращено в мир, а мир находится в нем. Оно пребывает в потоке *ци*, не имеет анатомии и существует скорее виртуально. Оно есть именно *sensorium*: текучий, пустотный сгусток ощущений чего-то *отсутствующего*. Его строение и неопознаваемые органы не имеют

.....
⁴⁰ Там же. С. 183.

⁴¹ *Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. Evanston: Northwestern University Press, 1968. P. 134.* Заметим попутно, что телесность повсюду соотносится с письмом, превыше всего с каллиграфией, поскольку именно акт письма удостоверяет конечность и материальные качества телесного бытия как его сущностное свойство. Ю. Кристева противопоставляет латинское понятие *figura* (образ) греческому понятию письма *graphein*. Первое предопределило движение западноевропейского искусства к натуралистической образности, второе удерживало искусство в рамках символического миропонимания, требовало видеть в образе материальный след невидимого (см.: *Kristeva J. Crisis of the European Subject. P. 153*). Но в пределе духовной просветленности символизм преобразуется в реализм, способ видеть «лицом к лицу». Так именно и видели духовный мир ясновидцы от Сведенборга до Флоренского.

отношения к анатомии и кажутся не то рудиментом давно прожитых эпох, не то предвестьем неведомого будущего человеческого рода.

Преодолевать индивидуальное «я» — значит распространять себя на весь мир в одной отсутствующей точке чистой действительности. Мастер-виртуоз как бы сливается со своим инструментом или материалом и вовсе не замечает их, как мы не замечаем своего тела. Искусный музыкант не просто исполняет музыкальное произведение, а позволяет раскрыться гармонии звуков, уже присутствующей в порядке мира. В Азии технологию называли способом «раскрытия вещей». При этом 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, когда шарик еще 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? Эти вопросы непосредственно относятся к сущности человеческой коммуникации и того, что можно назвать телесной сознательностью как стихии соответствия.

Согласно Мерло-Понти, самое существо мировой «плоти» составляют «разрыв», «расхождение» (*écart*), оно же пересечение, хиазм, в конце концов, именно соответствие разнородных сил. (Правда, европейская мысль мало интересуется природой и тем более использованием соответствия.) Речь идет о воплощенном посредовании, вплетающем внешнее и внутреннее в узор мировой «плоти». В пространстве этого мирового сплетения, живой ткани мира нет ничего более близкого, чем далекое, ничего более интимного, чем «вечность бескрайних пространств». Оно есть для всех единая и всем родная самоаффектация, в которой и благодаря которой, 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 есть протяженность без дистанции⁴². «Плоть мира» всегда «меньше» любого предметного образа, она соответствует предельной конкретности опыта, и она предваряет, предвосхищает все вещи.

Духовные традиции Востока стоят как раз на этом «утонченном действии» или «утонченном соответствии» как сущности сознания: *быть-другим-в-себе*. Нельзя пройти мимо замечательной двусмысленности уже известной нам формулы: «В сознании нет своего сознания». Сознание не просто отсутствует в себе, но устраняет, рассеивает, 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 саморазличения, самоотличия, представляет собой чистую, пустотную структуру.

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

Во-первых, это мировоззрение основывается не на логических формулах и процедурах, а на непосредственной, спонтанной и всепроницающей восприимчивости. Этот тезис имеет важные последствия для культурной практики. Он объясняет, почему, например, арсенал культурной традиции Китая, сложившейся на презумпции одухотворенной «единотелесности» мира, состоит из особых типовых формул-ситуаций, неизменно конкретных, но развертывающихся 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 (но кристаллизации превращения!), а также понятийный и учительный ресурс духовных и художественных традиций, выступают, по сути, маркерами конечности существования — этого сущностного свойства человеческого сознания. Они — словно лучи

.....

⁴² В этом смысле «толщина плоти» у Мерло-Понти имеет сходство с китайской «сокровенностью общительности».

прожектора, не только 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. Она есть сама бытийность бытия, сила пронизания различных планов существования, интенсивность возвышенно проживаемой жизни и поэтому соотносится с чем-то более полным, всеобъемлющим 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 опознается как сокровенная преемственность духа, 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.

Итак, в свете духовного бдения нет ничего реальнее иллюзии. Иллюзия — неотъемлемая часть «онтологии феноменов» в перспективе становления и, следовательно, отождествления реальности с самодифференцирующейся природой времени, когда «присутствует отсутствующее». В таком случае школа духовной практики есть не что иное, как *декорум жизни*, узор прорастающих сквозь толщу времени «вечносущих эпифеноменов», каковыми и являются

образованные элементами ритуальных действий типовые конфигурации бытия — эти свидетельства «сердечного бдения».

Надо сказать, что восточная мысль, всегда питающаяся ритуальной практикой, имеет много сходства с философией «одухотворенной плоти» у Мерло-Понти. Само понятие хиазма, или «скрепления» (кстати, таково значение хиазма в медицине), обозначает в азиатской мысли отношения между человеческим и небесным началами, людьми и богами: одно и противостоит другому, и продолжается в нем. Речь идет о реальности, которая охватывает себя и в себе скрывается, или, как говорили в Китае, о чем-то, что не имеет «ничего вне себя» и «ничего внутри себя». Такова формула безупречной соотнесенности несопоставимых величин. Неистребим и неопределенный, двусмысленный статус образов: в реальности, скрывающей самое себя, все явлено, все выступает наружу, и все — только подобие себя, все существует под знаком «как будто». Уже Конфуций учил поклоняться богам, «как будто они присутствуют». Само понятие единства в китайской традиции выражено формулой «как одно», и истина обозначается в ней выражением «как истинное». В прагматике общения, заметим, нет разницы между тем и другим⁴³. Европейские феноменологи — возможно, в силу своих лингвистических привычек — обычно говорят об односторонней направленности, даже проекции сознания на мир. Но вот японский философ Х. Итикава говорит в сходном контексте о «телесном диалоге» субъекта и воспринимаемого объекта⁴⁴. Идея «телесного диалога» — не более чем новая редакция традиционной для Азии темы ритуальной коммуникации как соучастия человека в творческих метаморфозах Неба-Земли. По поводу реальности мы можем общаться только иносказательно, символически.

.....

⁴³ Как не отметить в этой связи укоренившуюся с некоторых пор в разговорном русском языке тенденцию говорить о фактах в условном (сослагательном) наклонении, употребляя к месту и не к месту слова «типа», «как бы», «вроде» и т.п. Традиция, даже будучи вытесненной из общественного сознания, возвращается в жизнь порой в самых причудливых и неожиданных формах.

⁴⁴ *Итикава Х. Сэйсин тоситэ но синтай (Тело как дух)*. Токио: Кэйсо, 1979. С. 16.

Это общение принципиально безмолвно и требует от художника или поэта способности «чувствовать себя как бамбук» (но, конечно, не быть бамбуком). Уподобление и есть универсальная метка неопределимой совместности.

Мерло-Понти предпочитал говорить о состоянии, в котором «невозможно знать, кто видит и кто видим». Эта формулировка позволяет преодолеть субъектно-объектный раскол мира, но вводит нас как раз в тот мир, где все видно, но никто ничего не видит; мир как «слепое пятно» сознания, «счастливая ошибка» знания, где все сходится в точности, даже если не сходятся наши расчеты. Таково пространство чистой сообщительности, которая лежит в основе евразийского миропонимания. В восточной школе ученики сидят друг против друга, не видя друг друга, ибо они смотрят *сквозь* своего визави. Просветленный видит насквозь мир «красной пыли». Недаром на Востоке подвижника Великого Пути уподобляли «слепцу, идущему без посоха». В известной притче из главы 3 «Чжуан-цзы» премудрый мясник разделявает быка, или, точнее, позволяет всему разделаться, отрешившись от чувственного восприятия и рефлексии и тем самым высвободив мощь жизненной чувствительности. Мясник дает претвориться «центрированности» чистого события, погружаясь в бесконечно разнообразный ритм мировой гармонии. Он достигает этого благодаря изначально заданной совместности всех моментов центрированности бытия в бдительном покое сознания. Эта притча учит понимать: все вещи возвращаются к полноте своего бытия в пустоте сознания, которое *раз-делалось* с собой, именно: раз — и сделало себя, открывшись несотворенному складу творческих метаморфоз.

Интересно, что и Мерло-Понти, и восточная мысль принимают зеркальный образ, то есть предельно точное подобие вещи самой себе, за вершину духовного просветления. Высшее прозрение предоставляет мир самому себе и тем самым оставляет все на своем месте. Превзойти мир — значит воистину принять его таким, каким он есть: вот высшая азиатская правда недualityности, порождающая столько недоразумений.

В свете всеобщей *со-ответственности* жизнь имеет сущностно нравственную природу, а власть неотделима от авторитета. Мудрый правитель, согласно китайским понятиям, потому и привлекает

к себе других и управляет миром, что умеет «пособлять таковости каждого» (Лао-цзы) 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).

Феноменология «плоти мира» получила радикальную трактовку у М. Анри, автора концепции материальной имманентности. Живое тело для Анри есть радикальная имманентность, которая превосходит (само)отстраненность телесного cogito. Анри тоже полагает, что тело есть «основание правды бытия», «онтологическая привычка» и оно несет в себе память всего происходящего в мире. Однако он отвергает взаимообратимость внутреннего и внешнего в «самопроецировании» телесного опыта у Мерло-Понти и, соответственно, всякую условность в речи об истине. Вместо 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 Запада⁴⁵. 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

.....

⁴⁵ Henry M. Philosophy and Phenomenology of the Body. P. 129–132. Отметим попутно, что трансцендентное тело абсолютной субъективности у Анри сходно с идеей божественной реальности, или метафизического тела во многих религиях (тело Христа в христианстве, тело Будды в буддизме и т.д.), а «органическое тело» имеет и этическое измерение, хотя, например, у Э. Левинаса этическое тело как пространство взаимной уязвимости наделяется религиозной значимостью.

или иному предметному образу. У Анри, по оценке современного комментатора, телесность становится «в буквальном смысле телом духа»⁴⁶, а в феноменологию возвращается потребность в чуде и таинстве. 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»⁴⁷. Речь идет, по сути, все о том же многозначительно отсутствующем в философском лексиконе понятии *живой* плоти или телесной сознательности.

Понятие радикальной имманентности у Анри обнажает внутренний предел феноменологической теории и одновременно глубочайшую неопределенность в вопросе о природе телесного *cogito* в истории. Философы редко замечают эту неопределенность, предпочитая рассуждать в категориях параллелизма сущности и явления и подменять бытийную выразительность субъективным выражением (эта опасность сопутствует и судьбе культуры). Она со всей очевидностью проявляется, помимо прочего, в спорах о природе теофании, образа божественного. Сам опыт истины как непосредственного восприятия, видения «лицом к лицу» дается сознанию в сокровенности актуального переживания, даром 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?

Характерное для западного миропонимания отношение к этой проблеме ярко отобразилось в замечательной статье Э. Блоха об утопическом сознании. Написанная в 1915–1916 гг., среди ужасов мировой войны, являющая причудливое, но по-своему характерное для Европы смешение христианских, марксистских и романтических мотивов, эта работа проникнута интуицией совпадения трансцендентного и имманентного начал и с предельной остротой ставит вопрос о том, как возможно явление *образа* истины из «неуловимо ближайшей глубины», каким образом из неизбывного

.....
⁴⁶ *Barbaras R.* Le tournant de l'expérience. Paris: Vrin, 2009. P. 136.

⁴⁷ *Henry M.* Le corps vivant // Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses. 1995. Vol. 15. P. 95.

«мрака настоящего» исходит свет, который знаменует конец времен. Светоч истины, утверждает Блох в конце статьи, с непостижимой 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»⁴⁸.

Взволнованный пафос Блоха, необычные, будто неправильные обороты его речи, его упование на чудо живо свидетельствуют о трудностях разъяснения — при полной внутренней ясности! — мучившего его вопроса. Знакомство с эволюцией искусства, общественного сознания и техники в Европе на рубеже XIX–XX вв. открывает новые измерения кризиса западной цивилизации. 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. Пришло ощущение, что никакое усилие сознания неспособно доставить более четкое знание о мире. Напротив, обостренное внимание внезапно срывается в рассеянность, хаотический «поток сознания»,

.....

⁴⁸ Bloch E. *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 227–229.

со временем все явственнее обнаруживавший — в кино и особенно в современных средствах телекоммуникации — свою пугающую близость к автоматизму машинной техники⁴⁹. 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 души тому, что можно назвать аксиоматикой господства, ради эксплуатации их в рамках капиталистического уклада. За короткий срок новое знание и его технические ресурсы стали составной частью управленческой машинерии и капиталистической экономики.

Тем не менее слияние «потока сознания» с автоматизмом техники есть разновидность душевной патологии, которая насаждается «аксиоматикой господства» в его авторитарно-коммуналистском или либерально-капиталистическом изводах. Освобождение сознания из плена субъективного, эгоцентричного восприятия и переход к восприятию «аллоцентричному», то есть всецентрическому, максимально открытому миру, предполагает резкий рост чувствительности и, следовательно, небывалую активность сознания. 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 познавательного потенциала духа может быть использовано и нравственным, и безнравственным образом. Но корни нравственного выбора лежат скорее в самой познавательной плоскости, в нашем понимании отношений между «темным» — внутренним и телесным — истоком опыта и внешними, нормативными образами. Приведенные выше

.....

⁴⁹ Подробнее см.: *Crary J. Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and Modern Culture. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999.*

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 данной ситуации взаимного обособления внутреннего и внешнего измерений опыта завершающий этап длительного исторического развития. В традиционном обществе коммуникация, будучи частью религиозного ритуала, воплощала связь, или, как говорили в Китае, «чудесное совпадение» 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 Г. 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 Блаженного⁵⁰. Перед нами,

.....

⁵⁰ На этот факт обращает внимание Даниил Андреев, который, впрочем, ошибочно видит здесь только «почти механическое разделение разных сфер действия» и смешение двух разных культурных срезов — православия и так называемого «прароссиианства» (см.: *Андреев Д.* Роза мира. М.: Клышников – Комаров и Ко, 1992. С. 134). Мы имеем дело, несомненно, с целостным и последовательным взглядом на мир, а «механическое наложение» внутреннего и внешнего характерно как раз для модернистского мировоззрения. О символической инверсии в китайском искусстве и ее распаде, тоже завершившемся на свой лад «механическим наложением» стилей, см.: *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. С. 208–211.

очевидно, 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.

Между тем акцент на декоруме жизни во всех его проявлениях, почти самодовлеющее значение орнаментальности — характернейшая черта восточных культур. В свое время русский китаевед А. Ивин, долго живший в Китае, именно в этом пункте находил соответствия между наследием Руси и Древнего Китая. «...Этот человеческий муравейник с его странными обычаями, понятиями, верованиями и легендами, — писал Ивин о Китае, — производит впечатление неведомого и в то же время загадочно-близкого нам мира, близкого нам, русским, как никому из европейцев. Ибо, несмотря на всю непохожесть, есть в этом Китае что-то от татарской, допетровской Руси, боярских охабней, расписных теремов и лубочной пестроты». Картины пекинской жизни вызывают в памяти автора «сказочные иллюстрации Билибина», и «даже конфуцианский консерватизм, так отдающий твердостью в вере наших начетчиков, и тысяча неуловимых мелочей невольно уносят вашу мысль к давно прошедшим временам, ко временам Московской и Киевской Руси. Это смутное чувство близости, родственности, похожести — взаимное...»⁵¹. Суждение Ивина, высказанное почти сто лет тому назад, примечательно уже тем, что, очевидно, не является данью моде. Скорее оно противоречит господствовавшим в те революционные годы представлениям о Китае. Кажется, его автор и сам был озадачен им. Тем ценнее этот импровизированный отзыв.

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 и вправду оказывается чисто механическое, произвольное наложение одного на другое. Восток, скорее, выстраивает шаг за шагом сам путь такого, как говорили там, «утонченного соответствия», цельности удара-дара, достигаемой в духовном бдении как вниманию к отсутствующему в себе.

.....

⁵¹ Цит. по: Китай у русских писателей / Сост. А. Д. Романенко. М.: Алгоритм, 2008. С. 264–265.

В Восточной Азии мы вообще 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, отблеск реальности, имея в этом качестве много общего с куклой, игрушкой-фетишем. А среди самих даосов имели хождение так называемые «подлинные образы» богов, которые 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.

Можно сказать, что европейская традиция начинает сразу с высшей фазы «радикальной имманентности» сознания и оказывается не в состоянии удержать ее целостность. Мы видим свидетельства этого в характерной расщепленности западной культуры, с одной стороны, на спазматическую, нигилистическую отрицательность и, с другой стороны, на пассивность духа, воспитываемую догматическим сознанием (на позднем этапе многократно усиленную кинематографом и телекоммуникационными технологиями). Азиатские традиции, напротив, начинают с непосредственно соматического опыта и шаг за шагом ведут своего адепта к вершинам радикальной имманентности. Мудрецы Азии всегда полагали, что в человеке от природы заложено полное знание о мире: достаточно привести его сердце к полному покою, и хранящееся в нем знание проявится само собой. Сердце есть 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 духовных традиций Азии. Конфуцианские, даосские, тантристские и махаянистские авторы, восприимчивые к архаическим религиям, художники и мастера 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 этому разнообразию подходов к духовной жизни внимание, которого оно заслуживает. Но отметим одно распространённое недоразумение. Европейцы склонны оценивать соматический опыт через призму физического тела с его анатомией, физиологией, даже эстетикой (спорт вообще и культуризм в особенности). Такое тело как раз меньше всего интересовало восточных учителей, а 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 изменяли собственным установкам. Да и феноменологическая философия, даже если она занимается телом, остается в конце концов интеллектуальным проектом.

Между тем восточные традиции обращены именно к внутреннему телу как «животворному присутствию», «тайнику жизни» и требуют как раз «забыть», «оставить» внешнее, физическое тело, а заодно отказаться от противопоставления активного субъекта и пассивного объекта, воздействия и реакции. Внутреннее тело имеет много странностей 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 неопределённом расстоянии друг от друга. Одним словом, оно имеет протяженность и даже бесконечно большую протяженность, но не имеет длины; в нем все недостижимо далеко и интимно-близко⁵². Нетрудно представить, что это пространство,

.....

⁵² Китайский ценитель мог назвать работу великого каллиграфа — а каллиграфия, как уже говорилось, есть едва ли не самый точный образ телесного *cogito* — «следом, уводящим за тысячу ли». У мастеров тайцзицюань существует понятие «долгой силы», идущей из неизмеримой глубины тела. Действие такой силы может длиться, длить себя при условии присутствия «жизненной воли».

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, не раз упоминавшаяся выше характеристика подобного тела: оно есть пространство (само) превращения и самопревосхождения, пространство середины-среды, вездесущей срединности. В нем все существует постольку, поскольку устраняется, оставляет себя, 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». Жизнь телесного сознания — игра видимого и невидимого: именно самосоккрытие вселенского тела выявляет все конечные тела. Это пустотное, постоянно самоопустошающееся тело настолько же самодостаточное, полное в себе, насколько и отсутствующее⁵³. Оно есть тогда, когда его нет, или, как гласит изречение учителей тайцзицюань, «рука — не рука, в каждом месте — рука». Оно требует развивать в себе способность целостного восприятия, которое превосходит восприятие отдельных органов чувств. Как говорил древний даос Чжуан-цзы, мудрый «слушает не ухом, а сердцем, не сердцем, а *ци*», и дыхание у него «идет из пяток». Это тело, которое охватывает само себя и, следовательно, само пребывает в себе, словно эмбрион в материнской утробе, словно «Адам в раю». Оно же есть неопределенно тонкая граница между внутренним и внешним.

Способность к взаимной подстановке пустотной цельности духовно-соматического тела (не ведающего границ тела физического) и его отдельных точек, отсутствовать в присутствии и наоборот как раз и составляет секрет знаменитого китайского *гунфу*. Говоря конкретнее, 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.

.....

⁵³ Об отражении этого принципа в китайской скульптуре см.: *Малявин В. В. Цветы в тумане: взглядываясь в Азию. С. 108–109.*

Как и в классификации Анри, внутреннее тело в китайской мысли превосходит себя *внутри* себя. Оно непосредственно воспринимается в качестве «тела жизненной энергии», напоминающего «органическое тело» у Анри, но это тело хранит в себе таинственную глубину «первозданной цельности», «изначального образа», в котором исчерпывают себя мыслительные оппозиции. Его присутствие внушает образы «зияющего мрака», «свертывания», «скольжения в бездну», что отчасти напоминает описание *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 фантазм, а, по справедливому замечанию Г. Башляра, «воображать — значит отсутствовать». Недаром на Востоке боги и куклы родственны друг другу: пустота тела есть деятельная среда и сила преобразования, пространство мечты, открываемое куклой. Однако речь идет, конечно, о динамизме самого воображения, подспудном потоке телесного знания, несущем образы, не имеющие «идеи» (то есть формы). Этот поток очерчивает темный, недоступный внешнему взору горизонт внутреннего опыта. Недаром в Азии медитативная практика называлась «помрачением сердца», «сокрытием сердца».

Вот показательный пример: китайский обычай украшать интерьер дома шлифованными срезами мрамора, узор на которых отдаленно напоминает пейзажные картины. Эти мнимые пейзажи из дорогого мрамора служили, помимо прочего, показателем высокого статуса семьи, но их привлекательность проистекала, несомненно, из того, что они предоставляли возможность «увидеть», то есть вообразить во внутренней фактуре камня образ внешнего мира и так подтвердить соответствие внутреннего и внешнего в опыте, сопричастие первозданного хаоса и мира вещей. Здесь человек в самом деле ощущал себя соучастником творческих превращений мира или прямо его творцом, а эстетический эффект достигался взаимообратимостью хаоса и образов, которые, надо полагать, именно благодаря укорененности в хаосе природы имели статус вечносущих образов-типов. Такая игра присутствия и отсутствия открывает простор для творческого воображения, и при этом точно воспроизводит природу телесного *cogito*.

Итак, пространство внутреннего тела состоит из бесчисленного множества самодостаточных монад, причастных «одному превращению», кинестезису 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 — невидимого для взгляда извне — все настолько же едино, насколько различно, в нем преемственно только несовместное. Оно разворачивается/свертывается пульсацией типовых качеств-преломлений бытия в сложных конфигурациях 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, исходящим 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 спонтанном самоаффекте, вселенском «возбуждении». Именно кинестезис живого тела, внутреннее, энергетизированное единство его совокупного движения, а не разрозненные данные органов чувств, решающим образом определяют нашу ориентацию в мире и характер нашего восприятия⁵⁴.

Сказанное относится, конечно, и к природе самого кинестетического единства. Это единство утверждает совместность и взаимопроницаемость присутствия и отсутствия и разворачивается серией бесконечно усложняющихся фрактальных структур. Среда этой всеобщей изменчивости или даже, можно сказать, изоморфности события и обозначалась в китайской традиции термином «пустота». Свидетельство этой всепроницающей небытийности китайцы открывали, наблюдая за тем, как облака свободно и плавно проходят

.....

⁵⁴ См.: *Gibson J. The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

сквозь горы. Как сказал Лао-цзы, «пустотное войдет в самое плотное». Такова польза телесной интуиции.

Жизнь внутреннего тела — это не что иное, как превращение, бытийный круговорот, где ни одна перспектива, ни один образ не имеют преимуществ перед другими. В нем накладываются друг на друга до полной неразличимости видимые и невидимые миры, реальные и виртуальные качества опыта. В нем каждое мгновенное впечатление зияет бездной неисповедимого. Напомним, что тело в преимственности его внешней и внутренней сторон представляет собой на самом деле две сферы, которые вращаются 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 контролироваться 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 *cogito*, как сама «таковость» всего сущего, есть жизнь в ее первозданной свободе. Путь к нему требует только одного усилия: отказа от всех усилий, полного расслабления, преодоления привязанности к вещам или идеям. Речь идет о состоянии, которое предваряет или, лучше сказать, предвосхищает все

сущее. Причастность к нему предполагает необычайную чувствительность и способность предупреждать действия других. Вот где лежат корни знаменитых «китайских церемоний», то есть способности к безусловно предупредительному поведению. И только такое поведение дает успех, то есть способность успевать во всех делах.

Большая трудность в постижении этого пути к самораскрытию духовного потенциала человека заключается в том, что он по многим признакам являет прямую противоположность здравому смыслу и общественным нормам, и притом не опознается ни фольклором, ни идеологией. 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 классических текстах тайцзицюань сказано, что высшие стадии мастерства нужно «постигать в безмолвии на ощупь». Полный отказ от внешнего восприятия большинству покажется, наверное, вздорной 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, всеобъятное видение.

Западная традиция различает в телесном опыте два измерения: сенсорно-моторную систему, подвластную сознанию, и систему инстинктов, рефлексов и эмоций, относящихся к бессознательному. Восточная же 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 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 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 подлинный 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 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 скитанию духа, в пространстве отсутствующего, и, отрехшись от знания и познавания, резвиться духом в океане всеобщей небытийности»⁵⁵. Для медитации стоя давалось такое наставление: «Сознание нигде не пребывает, спонтанно прозреваешь свою природу, тело совершенно покойно, в вездесущем самоотсутствии нет святости»⁵⁶. В наставлениях для сидячей медитации акцент ставился на внутренней глубине самооставления: практикующему надлежало «упокоиться в покое», «расслабиться в расслаблении», «прекратить прекращать» и так далее⁵⁷.

С древности медитация на Востоке именовалась «глядением вовнутрь» (*нэй гуань*), что давало способность видеть «чистый свет» сердца (то есть первозданной открытости бытия) и пейзаж внутреннего, энергетического тела, включая потоки энергии и игру цветов, связанную с функционированием отдельных органов. Некоторые современные мастера «работы с *ци*» утверждают, что могут даже

.....

⁵⁵ Чжунго цигун тушо (Иллюстрированные разъяснения работы с *ци* в Китае). Цзилинь: Цзилинь кэсюэ цзишу, 1994. С. 401–402.

⁵⁶ Там же. С. 403.

⁵⁷ Там же. С. 406.

видеть, как функционируют клетки⁵⁸. 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 запечатлеется 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 жемчужины, да еще с «девятью (то есть всем множеством, ибо девятка — предельное натуральное число. — В. М.) извилинами» туманен и толкуется по-разному. Однако, в сущности, речь идет о бесчисленном множестве круговоротов, как бы бурунов или спиралей энергии, вложенных друг в друга. Поэтому благодаря методическому самовысвобождению сознания или, можно сказать, 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 целостно-пустым и уподобляется светоносной, прозрачной жемчужине. Этот образ не так далек от принципов стратегии, как кажется на первый взгляд. Достаточно привести 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

.....
⁵⁸ Шу Цзиннань. Чжунхуа тайцзиту юй тайцзи вэньхуа (Китайская эмблема Великого предела и культура Великого предела). Сучжоу: Сучжоу дасюэ, 1994. С. 96.

говоря, это не могут быть предметные образы, поскольку речь идет о состоянии, предшествующем разделению субъекта и объекта, духа и материи, и о явлениях слишком эфемерных, чтобы оставить след в памяти. Недаром запечатлевший их, то есть схвативший Вселенную в момент ее рождения, получал власть над миром. Традиция говорила о «вещи хаотической и в себе завершенной», «густой чаше» образов, то есть переживании чрезвычайно тонких различий, разрывов опыта, за которыми угадывалась еще более сокровенная, вечноотсутствующая преемственность. Это мир бытийной пыли и зыби *гиле*, мир мельчайших колебаний и глухих шорохов; мир незаметного порядка, «неслышного веления» («Дао-Дэ цзин») самой жизни, напоминающий мир *petits perceptions* у Г. Лейбница. Если эта аналогия верна, то можно последовать описанному Ж. Делезом 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 мире⁵⁹. 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 создавались «карты внутреннего тела», в которых отдельные элементы топографии внутреннего опыта изображались в общепонятной натуралистической манере. Мы видим на этих «картах» 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» есть фантазм: он присутствует ровно настолько, насколько отсутствует. Один даосский автор точно определил природу образов, узреваемых во «внутреннем взоре», когда сказал, что они «как будто подлинны и как будто иллюзорны». Такова норма феноменологического знания.

.....
⁵⁹ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. С. 151.

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, другими словами, телесного *cogito* 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, тогда как расфокусированное внимание допускает и более высокий уровень сознания. Другими словами, прояснение внутреннего горизонта опыта достигается как раз благодаря распусканию «хватки сознания», акту *само-оставления*, в известном смысле — помрачения. Усилию на самом деле наиболее естественному и неопровержимому. Всякая идея и действие конечны и могут быть отрицаемы, однако *не-идея* и *не-действие* бесконечны и неоспоримы.

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»⁶⁰.

.....
⁶⁰ Хуан Юаньцзе. Лэюйтан юйлу (Речи из Зала Радостного Обучения). Гуанчжоу: Чжуншань дасюэ, 2009. С. 17.

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 говорить «сознательность».

Как отсутствующая длительность и соотношение, соответствие разных планов бытия, внутренняя сознательность пребывает прежде и выше любого состояния или данности. В китайской литературе к этой среде и силе всеобщей проницаемости прилагаются эпитеты «пустотная» (*сюй*), «небытийная» или «отсутствующая» (*у*), «темная» (*сюань, мин*) или «одухотворенная» (*лин*). Последний эпитет особенно примечателен и встречается в различных сочетаниях: «одухотворенная природа», «пустотно-одухотворенная сила», «одухотворенный импульс» жизни, «одухотворенный аффект» и так далее. Это же 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»⁶¹; С. Нагато — о «соматическом акте» и «соматическом поле»⁶². Последнее выражение

.....
⁶¹ Yuasa Yasuo. *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*. NY: SUNY Press, 1993.

⁶² Shigenori Nagatomo. *Attunement Through the Body*. NY: SUNY Press, 1992. Интересно, что С. С. Хоружий в своих исследованиях исихастской традиции тоже избегает понятий трансцендентного или духовного и, не давая пояснений, предпочитает говорить об опыте Церкви как «метаэмпирическом образе бытия» (Хоружий С. С. *Опыты из русской духовной традиции*. М.: Парад, 2005. С. 183).

заставляет вспомнить сказанное выше о среде свободной циркуляции жизненной силы как прозрачной жемчужине (или ожерелье жемчужин) — движении, непрерывно превосходящем себя (и тем самым открывающем для себя пространство соответствий), но следующем по кривой, свивающейся в спираль траектории, которая всегда обращена вовнутрь, к своему истоку, и потому ежемгновенно скрывается, теряется в мире. В мгновении просветления — или, если угодно, преображающем акте сознательности — все сходится безупречным образом за пределами всякой предметности, поэтому оно несказанно раздвигает горизонты видения, дарит поистине вселенскую чувствительность, так прекрасно описанную в пушкинском «Пророке». 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. Делез). «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»⁶³. 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, думается, 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, (как бы?) никем не замеченные. Суждение, возможно, нарочито полемичное, но поучительное.

В отличие от самовыражающегося Бога христианства, «человек Дао» предоставляет миру быть, высвобождает все образы мира и поэтому одновременно тождествен и нетождествен видимому миру в акте соматического преображения с его вертикальной осью возрастания качества. Это абсолютное событие связывает земной и небесный планы бытия, индивидуальное самосознание с нашим

.....
⁶³ Хуан Юаньцзе. Лэюйтан юйлу (Речи из Зала Радостного Обучения). С. 22.

«изначальным предком», или «изначальным обликом», или, если угодно, высшим «сознанием Будды». Такая связь, надо признать, включает в себя ряд неясностей и логических разрывов. Бдение не имеет внешних признаков и свидетельств. В нем тело «опустошается», и «нет ни форм, ни образов». Но акт *само-оставления* выводит на мировую сцену великое изобилие вещей, и чем сильнее бдение, тем ярче и реальнее являющиеся образы.

Обоснование и удержание описанной здесь философии живой единотелесности мира сталкивается, таким образом, с немалыми трудностями, главная из которых заключается в том, что самопрояснение телесного знания сопровождается устранением символического модуса опыта (иносказательности речи) и возвращением к псевдонатуралистическому видению мира. Это противоречие отчетливо прослеживается в истории китайской живописи, где большой стиль художников-любителей из культурной элиты, поддерживавший символические качества опыта, периодически распадался на натуралистический стиль императорской академии и экспрессивный стиль «безумного *чань*» (одни и те же художники могли писать и в той, и в другой, но в обоих случаях маргинальной манере). Тенденция к такому распаду оказалась в конце концов необратимой: в определенный момент истории в точке крайнего разложения традиционного синтеза на место символического видения оказалось естественным подставить оппозицию субъекта и объекта⁶⁴. Что касается западного мирознания, то оно сразу же возникло за гранью азиатского символизма и с самого начала выражало идею параллелизма трансцендентного и природного миров.

Движущей силой самопрояснения внутренней сознательности в Азии выступает так называемая «воля» (*и*) — еще один малоизвестный на Западе восточный термин. Обычно эта воля определяется как «порыв 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 соотнесенности, событийности в мировом

.....

⁶⁴ Подробнее см.: *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. С. 208–211, 419–423.

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, словно 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, как будет выписываться 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 русский язык, нашей полной предоставленности 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 правилах. Чем больше вы думаете и рассуждаете, тем дальше вы от нее. Ошибочно думать, что волю можно наработать благодаря упорным тренировкам. Однако когда вы в хорошем настроении, ничего не хотите и не требуете, когда вы покойны и уверены, воля сама незаметно придет к вам»⁶⁵.

Именно эта внутренняя, неделимая, подлинно онтологическая интенциональность телесного *cogito* движет, согласно поучениям китайских учителей, внутренним телом (*ти*), а через него — жизненной энергией *ци* и в конечном счете делает возможным применение одухотворенной внутренней силы тела (*цзинь*). Ее действие — знакомый нам чудесный удар как божий дар. Оно уподобляется удару молнии или действию электрического тока⁶⁶, противопоставляемое

.....

⁶⁵ Лу-ши синьи люхэцюань. Кайцюань (Кулачное искусство сердца-воли Шести пределов от господина Лу. Начальный курс боевой практики). Тайюань: Шаньси кэсюэ цзишу, 2011. С. 47.

⁶⁶ Чжан Чжаопин. Тайцзицюань юйлу (Суждения о тайцзицюань). Пекин: Тяюй дасюэ, 2008. С. 228, 244, 280.

физическому усилию, притом что сама воля значимо отсутствует в мире вещей: «До действия воли не видно воли, после действия воли не видно воли»⁶⁷. 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. В современной японской литературе встречается даже выражение «одухотворенное тело». Этот древний и не имеющий даже приблизительных аналогов в европейских языках термин обозначал, если говорить наиболее обобщенно, высшую форму жизни в ее метаэмпирическом модусе чистой общительности, которая превосходит собственно биологическую жизнь. Одухотворенность соотносится со способностью телесной сознательности мгновенно переносить точку выброса внутренней силы в соматическом пространстве (которое выходит 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 в 1492 году как раз на тему «ночного бдения». 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 ему с необыкновенной ясностью были слышны 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 убедительности. По завещаниям древних мудрецов, он предоставил слух слуху, зрение — зрению и не без удивления обнаружил, что внешние звуки и образы

.....
⁶⁷ Хуан Юаньцзе. Лэюйтан юйлу (Речи из Зала Радостного Обучения). С. 240.

не обременяли его дух, а становились частью его жизни. Внутреннее бдение раскрыло в нем, как принято сейчас говорить, «океаническое сознание» и 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, прозревает континуум «утонченно-смутных» микровпечатлений, где «некуда воткнуть даже кончик волоска» (вот когда выявляется сродство пустыни и лесной чащи). Неудержимый порыв «жизненного импульса» увлекает художника в *за-предельность* Эона, где знание становится узнаванием истока всего происходящего. 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»⁶⁸.

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 своей субъектностью, где я и мир — *как одно*, ибо в этом мире свободного проистечения жизни все есть во всем, но ничто ничему не тождественно. Здесь все принадлежит абсолютному *различию*, которое, договорим за Шэнь Чжоу, есть одна неопределимая граница между телом в мире и миром в теле. 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.

.....

⁶⁸ Мэйгань юй цзаосин (Чувство красоты и творение форм) / Под ред. Го Цзишэна. Тайбэй, 1982. С. 367.

Опознав вселенскую силу бдящей телесности, Шэнь Чжоу закономерно задается вопросом о ее природе. Является ли эта сила, говоря языком западной феноменологии, гетероаффективной или аутоаффективной? Шэнь Чжоу, подобно Анри⁶⁹, приходит к выводу о принадлежности разных видов аффекта единому истоку. Истоку, невидимому для всякого предметного взора, хранимого в *междубытности* всего 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. Это *не-мыслимое* различие между все обнимающим и всем объятим, устанавливающее «чудесное соответствие» несопоставимых величин: предельно большим и предельно малым. Наше подлинное бытие и есть такая связь, «чудесное совпадение» внутреннего и внешнего в родовом существовании, своего и чужого в родном мире, *само-аффект* бесконечной в своей вездесущей конечности единотелесности. Эта связь опознается по ту сторону всякого знания в бездне неизбывно действенного покоя. Постигший ее, по словам Лао-цзы, как раз и обладает способностью «быть утонченным в мельчайшем и сообщительным в сокровенном». 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, «одинокая», воля одна остается вовеки. Вот почему ее действие есть бдение в ночи, мгновение пробуждения, скользящее пунктиром среди нескончаемых снов мира. И оно же — 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 любить, и притом, если вспомнить о значении живописи как «живого письма», воля *писать жизнь*. Ибо жить чистым (само)различием — значит предоставлять жизни свободу жить.

Духовное бдение само проясняет и усиливает себя посредством раскрытия все более тонких различий в опыте. Так оно открывает

.....
⁶⁹ Henry M. L'essence de la manifestation. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. P. 576.

реальность, которая являет собой нечто радикально иное по отношению к любому самообразу, ежемгновенно обновляющееся — неисчислимый сонм символических миров вне и прежде различия между действительным и виртуальным бытием. Эти миры никогда не есть, но всегда только грядут и принадлежат незапамятному прошлому. Они появляются и исчезают, прежде чем обретут видимую форму:

*Пуškai в ночной тишине встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи...*

А вот и награда любящего бдения: пребывая прежде всех вещей, научая упреждать все явления, оно дарует полную безопасность и, следовательно, незабываемый покой. Более того, оно делает бдящего невидимым господином мира, который своим актом *самооставления* выявляет все сущее в нем. Мастер духовного бдения, как говорили в Китае, обнаруживает и искореняет дурные мысли, прежде чем они проявятся в сознании. И притом внушает окружающим подлинно священный ужас, ведь он воплощает в себе безмерную мощь хаоса, рассеивания бытия.

В конечном счете абсолютное различие, которое одновременно предвосхищает вещи и составляет их природу, есть фокус вселенской центрированности — вечная и недостижимая цель самопознания. На Востоке сложилась устойчивая иерархия стадий этого духовного постижения: низшее положение занимает работа с внешними образами, следующая ступень — сокрытие вещей, обращение к внутренней глубине опыта, далее следует «утонченное» — оно же сокровенное, или чисто духовное, — действие, а высшему уровню соответствует неопределимая чистая «таковость» бытия за пределами всех оппозиций.

В любом случае жизненная, она же творческая, воля — ибо творчество и есть раскрытие жизни в полноте ее силы — 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, увидены, повторим еще раз, взглядом того, кто прозрел в ночи «объективной

действительности» бездну «чудес и таинств». Они присутствуют в просветленном сознании, но, строго говоря, никем не признаются.

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, обретаемая только в полной оставленности себя и мира. Она действует спонтанно и без усилия, подобно — но только подобно! — животному инстинкту, отчего животные, рыбы и даже насекомые служат в даосской литературе иллюстрацией мудрой жизни. Если говорить точнее, она соотносится с точечностью и, следовательно, множественностью телесного *cogito* (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», волей, в которой «нет воления». Приобщение к анонимной «воле без воли» вводит в темные глубины соматического опыта. Однако 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 эха в ущелье». Чтобы обрести «подлинную волю» в себе, говорит даос Хуан Юаньцзе, «нужно 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»⁷⁰.

Закончим этот очерк характеристиками телесной сознательности в традиции китайских боевых искусств, все еще очень мало известной за пределами Китая. Они ценны тем, 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.

.....

⁷⁰ Хуан Юаньцзе. Лэюитан юйлу (Речи из Зала Радостного Обучения). С. 239–240.

Соответственно, различались поединок с применением физических приемов и ударов, схватка на уровне жизненной энергии *ци*, в которой побеждают, внушая противнику панический страх и подавляя его волю к сопротивлению, и, наконец, поединок посредством духовного воздействия, которое вообще не оставляет следа в сознании⁷¹. Способность внушать страх действием *ци* разумнее всего объяснить взрывчатой, изменчивой природой *ци*, которая обнажает в знакомых образах нечто «совсем иное», что и вызывает чувство ужаса. О ней сообщает, к примеру, классическая даосская характеристика мудрого правителя, чья власть проистекает как раз из «покойного сидения»:

*«Сидя как труп, он являет драконий образ
(то есть апофеоз жизненности. — В. М.).
Храня безмолвие, он издаёт громовой глас».*

В классических текстах тайцзицюань низший уровень обучения соответствует усвоению нормативных движений, которые являются своеобразным отпечатком духовной матрицы бытия. Это стадия ученичества и технического мастерства. Далее следует качественный скачок: практикующий обретает «силу понимания», то есть открывает в себе силу соматического бдения. Природа этой способности описывается в следующих словах:

«Понимание внутренней силы в человеке пребывает в пределах 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»⁷².

.....

⁷¹ Данная градация упоминается в «Каноне духовного движения» («Шэнь юнь цзин»), имевшем хождение в школе Синъицюань. См.: *Ма Госин*. Гуцюаньлунь чжаньши сюйбянь (Продолжение истолкований старинных рассуждений о кулачном искусстве). Тайюань: Шаньси кэсюэ цзишу, 2004. С. 291.

⁷² *Малявин В. В.* Тайцзицюань: классические тексты, принципы, мастерство. С. 430.

Пассаж проникнут замечательной двусмысленностью: наибольшая ясность восприятия достигается здесь, как и в исповеди Шэнь Чжоу, в самом пределе, высшей чистоте зрения и слуха. Мы воспринимаем с наибольшей ясностью, когда предоставляем органы восприятия самим себе, просто даем себе слышать и видеть. Однако в этом пространстве просветленного восприятия, как легко понять, сходятся, собираются, поддерживая и усиливая друг друга, знание, ощущение и даже действие. Точка такого схода, *скрещения* 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» позволяет оставить мир, выявить все сущее в нем, но лишь в качестве образов в светлом зеркале бдящего сознания. Вновь открываемые соответствия, конечно, превосходят эмпирический опыт, и принцип «следования» на этом уровне имеет отношение не к физической реакции, а к спонтанному круговороту жизненного аффекта, к внутреннему истоку всего происходящего. Эта чувствительность как раз дарует 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 к непосредственному контакту с реальностью, тогда как компьютеры могут познавать мир лишь опосредованно, путем логических операций.

В терминах феноменологии тела у Анри можно сказать, что органическое тело преобразуется здесь в трансцендентное тело абсолютного субъекта — «первопредка», «изначальный облик» каждого из нас: ровный и чистый свет изначального зияния бытия. Это уровень молниеносного «переноса», взаимного отражения всех вещей — мгновенного, безукоризненно точного и полного, так называемого «соответствия в подобии» (*сян ин*). В пространстве зеркального подобия мира присутствует спонтанный, как фантазм,

проблеск мира, первичное осознание реальности. В результате из смутной зыби микровпечатлений 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 предоставляет всему быть, высвобождает всему пространство жизненного роста. Просветленный дух способен, как нам уже известно из даосских книг, изменяться при «каждой встрече» в промежуток времени, который короче самой короткой длительности. Речь идет о свободе от материального мира, но не об уходе из него и тем более его отрицании. Огненный столб бдящей воли в ее восходящей «(экс)центрированности» проясняет и усиливает сам себя, одновременно все отчетливее выявляя мир вещей. Не будучи ни реакцией, ни даже тактическим маневром, преобразование знаменует введение вещи в горизонт открытости соматического сознания, подобного распахнутости пустого, сиятельного и бескрайнего купола небес. Именно так Лао-цзы заповедовал «смирять» тех, у кого есть «избыток желаний». Бдение, по Лао-цзы, *пособляет* вещам, ибо способствует их взаимному самовосполнению, вводит их в перспективу всеединства и беспредельной жизненной мощи.

Есть в этой способности и очевидная практическая польза. Поскольку соматическая просветленность предшествует всем вещам, она позволяет упреждать любое действие противника (любопытный поворот азиатской темы *предупредительного* поведения). Мастер тайцзицюань *не видит* противника и тем более не дает противнику видеть себя. Он лишь «следует силе обстоятельств», которую приучается распознавать, взращивая в себе духовную чувствительность телесного сознания. Не входя в конфронтацию в точке контакта, он преобразует физическую силу в мощь вращающейся сферы, намного превосходящую пространство материального тела. В границах (безграничных) этой сферы движение энергии и выброс

силы не могут быть произвольными, но регулируются бытийной «волей» в соответствии с мировым ритмом протекания энергии.

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, то есть 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 бдящее 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».

Ключ к последовательному прояснению телесной сознательности в тайцзицюань — решимость превзойти, то есть «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 следить за дыханием (*ци*), будет застой [в течении энергии].

Если полагаться на волю, будет одухотворенность (*лин*).

Если нет воли, будет чудесное действие (*мяо*)».

Первые две стадии относятся к физике и психосоматике человеческого бытия. Третья ступень обозначает уровень духовного ритма, резонанса мировых сил, который превосходит собственно биологическую жизнь. Наконец, «чудесное действие» (*мяо*), или «чудесное соответствие» (*мяо ин*), указывает на невероятный «гром не из тучи»: совершенно спонтанное и пустотное соответствие внутренней и внешней сторон опыта в зеркальности бытия, когда все само свершается. Мастер жизненного бдения в любой ситуации удерживает превосходство, не выказывая себя и, стало быть, не привлекая противодействия и тем более неприязни других.

Духовное бдение лишь позволяет с необычайной ясностью увидеть то, что изначально предоставлено человеку мощью «жизненной воли» — решительно ничего *не-волящей*: открыть *родной* мир. Так на картинах китайских живописцев «чань-буддийской школы» из вихря всесокрушающей жизненной воли внезапно проступают знакомые, даже стереотипные детали: дерево, домик, дорога и одинокий путник — мир форм, *освобожденных* и навеки впечатанных в жизнь силой просветленного сердца. Парадокс в том, что дать жизнь миру может лишь тот, кто научился его не-видеть.

Здесь мы неожиданно открываем истоки регулярных кризисов государственности евразийского типа с ее идеалом «симфонии» духовной и светской властей, небесной вечности и земного века. В точке высшей ясности духа, когда все есть такое, каким оно видится, и духовный опыт совпадает с «пределом зрения и слуха», религиозная традиция как будто дублирует эмпирическое восприятие, а на практике в силу своего авторитета подавляет и подменяет собой государство, которое становится фактически объектом внешнего управления (Византия под турками, Тибет под монголами⁷³). В этой ситуации инверсии небесного и земного, переноса на естественное восприятие небесного света жизни (что, замечу, с древности было известно и в Китае) иерократия питает мечты о духовном величии традиционного жизненного уклада при полном бессилии государства.

Каким образом описанная феноменология «бдящего сознания» определяет формы человеческого социума? Несомненно, она бросает серьезный вызов западной социальной теории. Последняя даже в своих коллективистских изводах основывается на индивидуализме. Индивид в западной мысли эпохи модерна — носитель разума и, соответственно, законодатель общественной жизни и главная общественная ценность. Благодаря историческому опыту и работам ряда проницательных критиков — Ч. Тейлора, А. Макинтайра, Ж. Бодрийяра и других — ограниченность и внутреннее противоречия индивидуализма и порожденных им идеологий

.....

⁷³ Монголы понимали свою миссию в Тибете как принесение Тибета в жертву далай-ламе.

(либерализм, однако по-своему также социализм и национализм) сегодня настолько хорошо известны, что не требуют сколько-нибудь подробных разъяснений. «Индивидуальное я, — резюмировал в 1990 году Ж.-Л. Нанси, — существует сегодня только как остаточное явление»⁷⁴. Достаточно сказать, что индивидуализм в его либеральной форме неспособен установить какие-либо общие цели и ценности, в отсутствие которых роль регулирующей инстанции в обществе выполняет капиталистическое потребление — сила в высшей степени иррациональная.

Ограниченность модернистских идеологий проявляется особенно наглядно в их неспособности даже признать и тем более культивировать потребность человека в духовном совершенствовании, превозмогании себя. Между тем именно в этом заключается смысл корпоративного начала в общественной жизни. Столь же очевидно, что корпорация не может быть формализована и держится необъяснимым, всецело внутренним опытом «единотелесности» ее членов. Мудрец 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. Она никогда не стоит жертв, положенных на ее алтарь.

В европейской истории самой энергичной попыткой преобразить общество в корпорацию стала идея типизации опыта, введения отдельных личностей и человеческих общностей в определенный социокультурный тип. Так, в книге «Рабочий» (1932 г.) протофашистского в то время писателя Э. Юнгера в манере, словно пародирующей тезис М. Вебера о значении «мирского аскетизма» в процессе модернизации, предложен план перековки целого

.....

⁷⁴ Nancy J.-L. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1991. P. X.

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 героев. Юнгер мечтает о времени, когда «мощный и дорогостоящий арсенал цивилизации будет обслуживаться и контролироваться персоналом, живущим в монашеской или солдатской бедности. 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»⁷⁵.

Несколько лет спустя М. Хайдеггер, касаясь той же темы, назвал движущую пружину этой перековки «человеческого материала» в определенность типа: нигилистическая воля к власти, имеющая целью установление абсолютного господства над миром и себе подобными ценой... «опустошения Земли». В ряду предвестников этой тотальной самотипизации человечества 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 христианства⁷⁶.

Тема волевой самотипизации осталась чисто модернистской утопией и притом имевшей катастрофические последствия в истории. Ее порок очевиден: острое и неразрешимое внутреннее противоречие, присущее стремлению субъективной воли превозмочь эмпирическую субъектность. В последнем акте этой исторической драмы или, если угодно, трагикомедии модернистского эго мы увидим, как самовластный субъект ожесточенно, однако заведомо безуспешно, в кричащем противоречии с принципами своего бытия

.....
⁷⁵ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 303–304.

⁷⁶ Heidegger M. Nietzsche. Vol. 4. San Francisco: Harper&Row, 1991. P. 99–100. Впрочем, сходная оценка мировоззрения модерна была высказана В. Эрном еще в 1914 году в его нашумевшей статье «От Канта к Круппу».

пытается «стереть в лагерную пыль»⁷⁷, превратить в чистый объект самого себя. В любом случае тип «рабочего» предполагает разделение общества на элитарно-аскетический «орден» мастеров самоконтроля и ленивую, корыстную толпу. Модерн исповедует совершенно извращенный, предвзятый взгляд на телесную жизнь, который есть, впрочем, лишь 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 формальной и прямо самоубийственной самождественности⁷⁸.

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 разум-субъект и иррациональное, пассивное тело-объект. Это неразрешимое противоречие с устрашающей 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 — лагерь 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 сосредоточивается в руках партийного вождя-диктатора.

.....
⁷⁷ Излюбленная угроза Л. Берии: «Я тебя сотру в лагерную пыль!»

⁷⁸ В постгегельянской историософии А. Кожева тривиальность животной жизни становится вездесущей, тогда как элитарное начало сводится к личности надмирного вождя, этого «кесаря с сердцем Христа», и, возможно, элите Японии, которая одна способна на «бескорыстную отрицательность» в добровольном самоубийстве. Кожев создал на редкость далекий от действительности миф.

Модернистская утопия корпоративности имеет в западной цивилизации 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 общности. Речь идет о всегда отсутствующем, переживаемом только «здесь и теперь» сообществе, которое основано исключительно на опыте самоотличия, чистой сопричастности или разделения (*partager, sharing*), совместности вне идеалов и ценностей. Здесь люди разделяют только то, что их разделяет.

Однако свято место пусто не бывает. Там, где отменены идеалы и нормы, воцаряются игра и фиктивные идентичности. Таково «общество спектакля», или, точнее, общество всеобщей зрелищности, которое определило лицо позднего, глобального по своим масштабам капитализма, вооруженного информационными технологиями. Редко замечают, что эта зрелищная общественность не лишена своих острых коллизий. Она предполагает экстатическое переживание причастности к недостижимой основе или сущности своего существования, но сводится к простой соположенности явлений, «изоляции в стаде»⁷⁹. 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 сленга, «понтами» и «прикидами»⁸⁰. Идеал такой общности — профанная святость, сведение жизни к ее низостям.

Смысл подобной корпоративности, которую можно условно назвать постмодернистской, заключается в том, чтобы, сохранив

.....
⁷⁹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: И. Логвинов, 2004. С. 104.

⁸⁰ См. работы французского социолога М. Маффесоли, например: *Maffesoli M. La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Paris: Flammarion, 2002.

волящий и изолированный субъект — незыблемое основание модерна, — вывести его смертоносный нарциссизм в эстетическое пространство искусства и, более того, в публичность медийного зрелища. Здесь корпоративность оказывается медийным эффектом без содержания. В сущности, она так же утопична и лицемерна, как «тотальная мобилизация» общества «самосвязывающей воли». Ибо не может быть жизнеспособной корпорации без «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 формального признания, ни обмена знаками-фетишами. Единственной эффективной стратегией корпоративного саморазвития является терпеливое и последовательное «оставление» предметности опыта, способность не знать, а быть. Всякий план и расчет ограничены и потому чреватны неудачей. Только тот, кто предоставляет 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 скудны или даже вообще отсутствуют. Идентичность воспитывается непосредственно телесной практикой, которая является кристаллизацией соматического бдения. Она обозначается по форме иносказательными, а по назначению чисто учительными формулами и, по сути, дается в рассеивании образов, в бесконечном саморазличении. Большую роль играет, правда, фигура легендарного основоположника, который регулярно является адептам школы и обычно даже имеет портрет, однако этот образ восходит к фантазму и служит образцом

для «внутренней работы» учеников. Японцы в присущей им манере утрировали эти черты восточной корпорации-школы, что и было отмечено Р. Бартом, указавшим 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 и что не имеет своего самообраза. Китайцы называют себя аморфной «кучей песка», но это определение еще больше подходит для тибетцев, да и других народов именно в их качестве обитателей Евразии.

Социальность евразийского типа коренится во мраке живого настоящего и соответствует пределу всякой идентичности. В этом она соответствует «бездействующему», «анонимному», «грядущему» сообществу постмодерна, где люди разделяют лишь то, что их разделяет. Мы достигаем просветленного ведения, когда вместо познания мира открываемся ему. Именно это доверие к жизни позволяет нам безошибочно оценивать происходящее согласно изречению Конфуция: «Благородный муж верит всем, но первым распознает обман»⁸¹. Люди не знают, за что любят друг друга, и даже держатся вместе благодаря своему незнанию. Однако это означает только, что корпоративность оправдывается непрозрачным для субъективного сознания телесным бдением. Истина жизни на Востоке предназначена для телесного усвоения. Именно здесь нужно искать причину того, что восточные люди на удивление равнодушны к соблазнам западного нарциссизма и нигилизма.

Предшествующее изложение позволяет сформулировать принципы социальности евразийского типа.

Социум в евразийском мире имеет своим основанием «единотелесность» мира. Природа же этого тела определялась как «все-вместительная таковость» (*ко жань*), а все явленное опознается как отблеск, след этого сокровенного, живого всеединства. Соответственно, все вещи в мире объявлялись «родными», «единоутробными» для просветленного мудреца, а мир уподоблялся «одной

.....

⁸¹ Лао-цзы выражался еще более радикально: «Во что все верят, я тоже верю. И в то, во что никто не верит, я тоже верю».

семье». Людям нет необходимости доказывать свою причастность «телу общества». Мудрый правитель управляет миром без принуждения и даже усилия, как если бы он управлял своим телом. Но он пребывает в полном покое, словно «кусочек земли», потому что предел просветленности не несет в себе ни капли отрицательности (то есть нигилизма *in nise*) и совпадает с ясностью естественного зрения. Конкретизируя данный тезис, можно сказать, что социум в евразийском мире мыслится как прообраз «верховного предка», «изначального образа» человечества. Этот социум не знает трансцендентных принципов. Он целиком основывается на актуальности жизненного опыта, переживании мира (неизбежно телесном) «здесь и сейчас», что требует особого *мастерства*. Жизнь в таком социуме есть именно искусство общительности, и она равнозначна непрерывному учению и нравственному совершенствованию.

Социальность евразийского типа выстраивается сообразно конфигурации соматического поля, где безупречное соответствие и в конечном счете *со-ответственность* жизненных волей являются условиями их полной самобытности, ибо выделка личностных типов относится здесь к типизации самого типа, то есть последовательному *само-различению* и, следовательно, самопреодолению. Разнообразие членов сообщества удостоверяет сокровенную преемственность типизации в ее высшей фазе, когда самоограничение типа утверждает бесконечность конечного.

Нормой такого социума является «всеместительная пустота великой общности» (*кожань датун*) и преодоление всех частных, субъективных, корыстных импульсов в сознании. Отсюда отношение жителей Восточной Азии к публичности как продолжению личного и даже интимного пространства в той мере, в какой она способствует коммуникации, их любовь к уличной и тем более базарной толпе, которая, к удивлению европейцев, лишена агрессивности, проникнута атмосферой радостного и любезного общения. Это общение не предполагает никаких индивидуалистических мотивов и целей, оно оправдывает само себя. Его подлинная основа — пустота междубытности, неизъяснимое «скрещение» частных жизненных миров. Евразийский социум скрепляет именно эта пустота, ритм вселенской жизни — никому не принадлежащий, но каждому

внятный и открывающий новые горизонты жизни. Заметим, что телесное начало, или, можно сказать, телесная маркировка, в общении играет столь важную роль в азиатской социальности, что в конце концов оно даже затмило идеал общности. В начале XX века идеологи китайского национализма уже сетовали на полное отсутствие в китайцах гражданского чувства.

Данный социум обязательно предполагает наличие иерархии особого рода, соответствующей степеням духовного просветления. Такова иерархия «искусных» («добрых», «искушенных») и «неискусных», которые удостоверяют наличие мудрецов в обществе. Между теми и другими не может быть противостояния и тем более борьбы по той простой причине, что бдение устраняет индивидуализм и, следовательно, отстраненность личности от мира. Поэтому разделение на «искусных» и «неискусных» подлежит забвению, но остается фактом повседневной жизни.

Сходство евразийского социума с кучей песка не означает отсутствия в нем единства. Просто это единство залегает в непроницаемых для рефлексии глубинах психики и доступно только мастерам духовного бдения. Факт присутствия оживленной толпы, изначально связанный с религиозными праздниками, храмовыми ярмарками и т.п., со всей наглядностью свидетельствует о таком единстве (предполагающем, как уже говорилось, разделение между духовными учителями и простонародьем). Соответственно в основе евразийского социума лежит школа духовной практики, которая хранит в себе родовую полноту человеческого бытия и способы ее реализации в отдельных личностях. Вместе с тем школа выступает залогом раскрытия в человеке его талантов. Именно в школе Конфуция впервые в истории был осознан феномен творческой индивидуальности: Конфуций прославился тем, что в каждом ученике умел раскрыть его способности и вырастить из него самобытную личность. Школа как социум формируется духовным и нравственным полем личности, открывшей в себе силу телесного бдения. Чтобы человек состоялся, кто-то должен дать ему пространство духовного роста. Отсюда исключительная роль, отводимая в Азии учителю, причем далеко не только в делах обучения и воспитания. Учитель считался там «небом» ученика. Он представлял в своем

лице образ того *Другого*, который разбивает скорлупу субъективистского эго и открывает сознание его непрозрачным глубинам. Оттого же он обладает привилегией определять самобытное лицо школы и длить свою жизнь, как бы прорасти в мир чередой поколений ее учеников.

Итак, нужно говорить о третьем типе социальности, который отличается как от мобилизационной корпорации модерна, так и от постмодернистского сообщества рассеянного, сетевого типа. Речь идет о сообществе почти полностью неформальном: те же школы духовного совершенствования или боевых искусств 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.

В то же время сообщества третьего типа имеют внутренний центр, скрытый фокус, который позволяет придать индивидуальной манере их членов вечную действенность, весомость надвременного бытия или «действия, адекватного Эону». В перспективе телесной духовности практика приобретает значимость *на-следования* архетипическому жесту и воспроизводит себя в вечнопреемственности родового события. В этом смысле она является актом самотипизации личностного существования и, следовательно, смычкой индивидуального и коллективного сознания. Назначение такого сообщества — хранить традицию, то есть воспроизводить в истории родовые формы духа, целостность одухотворенной жизни, превосходящие субъективное знание.

Традиция, как говорилось выше, реализуется через уподобление, в котором мы открываем бездну *Другого*, отчего жизнь становится возвращением к себе и, следовательно, вечносушей. 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 *мгновенном* протекании 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. Оттого же мнимость есть высшая ценность в китайской эстетике, и китайское искусство в самых разных своих проявлениях наглядно свидетельствует о принципе подобия, в котором реализует себя телесная духовность. В таком случае художественный образ призван ставить границу внешнему видению и стимулировать узнавание «изначального сердца» — нормативной и вечносущей матрицы восприятия, запечатленной в типовых формах традиционной живописи.

Так человек будто бы вырастает 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 прозреть. Нет занятия более свободного и легкого, а значит, более радостного, чем полет духа. Однако в данном случае весь смысл действия состоит в том, чтобы «оставить все» и высвободить несотворенную мощь жизненных превращений. Человек «завершает работу Неба» сообразно 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 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 в 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 китайского фольклора. 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. Недаром 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, то есть 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 сердечном 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 и даже каллиграфии. Ирония есть свидетельство о величии в самоумалении, 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. Соответственно, в корпоративности евразийской выделки ирония настолько глубоко встроена в каналы коммуникации, что способна создавать отдельное пространство свободы от нормативных форм общения. Она спрятана *внутри* традиционных формул мудрости. Ситуация, возможно, слишком блеклая и скучная для европейца, но обеспечивающая недостижимую на Западе устойчивость традиции.

В заключение подчеркнем, что нам предъявлена корпорация, так сказать, вертикального типа, выстроенная на строгой иерархии уровней духовного совершенства и самого бытия. Ее экзистенциальный базис, восходящий к бездне чистой актуальности существования, всечеловечен, но не может быть общепонятным. Сословие ученых и духовных лиц хранит тайное знание о последних глубинах психической жизни личности и на основе этого знания направляет жизнь общества. Оно составляет закрытую, порой даже не имеющую формальных признаков корпорацию, которая, впрочем, может сосуществовать с публичностью общества в некоем подобии симбиоза — как зеркальный образ последней. Современные общества, где публичная демократия сочетается с неформальными, основанными на общности личных интересов группами и сообществами, характеризуются как раз тесным взаимодействием этих двух принципов человеческой социальности.



Глава третья

Политика совместности

Борьба за место

Очень может быть, что современная глобализация является завершающим аккордом, «точкой омега» того, что на Западе именуют мировой историей. Завершение есть не конец, а, напротив, восполнение вещей, исполнение обетов, выявление доселе скрытого. Это значит: достижение предела развития в его прежних формах и перевертывание ситуации, смена вектора движения. Река истории, словно натолкнувшись на невидимую преграду, вздулась, пошла бурунами и устремилась ввысь и вглубь в поисках выхода. Человечество вступило в мир пост- и мета-: постмодерна, постполитики, постсекулярности и т.п. — одним словом, постразвития, уводящего в незримые пространства метаистории. Этот резкий поворот не может не напоминать отчасти поворот назад, возвращение к началу пути.

Ни в чем современная ситуация завершения-переворота истории не предъявлена так ясно и наглядно, как в интересе к неведомому и экзотическому, иному и чужому образу мира и человечества. Современный человек, заметил З. Бауман, «ищет не общее будущее, а иное настоящее». Культурный и экстремальный туризм стал знаменем эпохи. Как ни парадоксально, религиозные святыни и культурные достопримечательности, в наибольшей степени

представляющие неповторимое лицо своей духовной традиции, стали местами всемирного паломничества. Оказывается, нет ничего более глобального, чем уникально-локальное.

За этим открытием, несомненно, стоит работа современного «информационного» капитализма, который научился превращать в товар само сознание, всякую идентичность — индивидуальную, национальную, культурную. А поскольку идентичность укоренена в чаянии того, чем человек еще (или уже) не является и чем еще (уже) не обладает, капитал, в сущности, научился торговать пустотой, смутными мечтами, грезами и воспоминаниями, прообразом коих и выступают бренды — главное условие коммерческого успеха на перенасыщенном товарами рынке. Пустота, не требующая материальных вложений, но дающая наибольшую отдачу, есть самая капиталистическая субстанция.

Между тем, если экономика, как говаривал советский деятель, должна быть экономной, то экзотика должна быть экзотичной. Здесь мы наталкиваемся, пожалуй, на главный узел противоречий современной эпохи, многое в котором определяет сама природа электронного образа. Последний творится стремительным чередованием двух полюсов бытия, вплоть до их взаимного наложения. Следовательно, речь идет о реальности, которая удостоверяет свою неуничтожимость тем, что заслоняет, скрывает себя, перетекает в инобытие, сама себя экранирует. В свете этой реальности сила проявляется в рассеянии, пребывает в своем отсутствии.

В эпоху информационных технологий капитал колонизовал виртуальное измерение опыта, превратив реальность в гиперреальность телекоммуникаций и добившись окончательного слияния действительности и воображения в бытии электронного симулякра. Последний есть воплощенное саморазличие, «разъединяющий синтез» (Делез), все и вся и даже самого себя подменяющий. Сознание растет и крепнет от этой субстанции, потому что оно присутствует в той мере, в какой уступает самому себе; оно не имеет содержания, однако всецело функционально, его природа — чистое осознание, осознание ничего никем. Есть доля истины в дерзком утверждении Ж. Бодрийера о том, что мир заблаговременно спасен в этом автопоэзисе виртуальной плесени бытия.

Смычка экзотики и потребительства — казалось бы, нелогичная, неразумная — творит современный образ товарного фетишизма: электронную гиперреальность. Этот гламурный натурализм на самом деле знаменует полную отделенность «планетарного человека» от чего бы то ни было реального. Именно господство симулякров позволяет распорядителям электронных СМИ — журналистам, рекламщикам, пропагандистам — утверждать, что они произвольно фабрикуют реальность, но утверждать, как мы увидим ниже, с чрезмерной дозой самонадеянности.

Человек жаждет того, чего у него нет. Его идентичность принадлежит никогда не проживавшемуся прошлому и еще не пришедшему будущему. Она услужливо подсовывается ему медиаобразами или безжалостно препарируется современным «маркетингом души». Но ни то, ни другое не устраняет различия между открытостью бытия и его предметностью, пустотой сосуда и его содержимым. В «железобетонной телекартинке», заменившей мир, всегда есть трещина, в которой зияет бездна свободы.

Бесполезно поэтому морализировать по поводу всеобщей симулятивности современной жизни и тем более пытаться разогнать эти «сумерки просвещения» свечой критических исследований. Нынешнее поколение с пеленок вскормлено симуляцией реальности, как искусственным молоком, и отодрать эту маску от своего лица может разве что вместе с собственной кожей. Но можно надеяться, что воцарившийся ныне нигилизм — как ему и положено — в своем пределе взорвет сам себя, даст способ перевернуть ситуацию. Сказано ведь: спасение приходит в момент величайшей опасности...

Грядущий умственный переворот можно опознать по характерной для нашего времени резкой переоценке ценностей. Человек модерна строил новый мир по собственным планам и чертежам, как архитектор строит дом или, по крайней мере, въехавший в новый дом жилец заполняет его мебелью. Теперь выяснилось, что это строительство и организация пространства были движимы нигилистически-разрушительной волей, которая вела к «опустошению Земли» (Хайдеггер), к подмене изобилия реальной жизни чисто функциональным, всем чужим *не-местом* инженерных проектов (это понятие впервые употребил, кажется, А. Лефевр).

Модерн властно указывает всем: «Здесь вам не-место!», и его дети жалобно отвечают: «Сами мы неместные». Напротив, принятие пустоты хотя бы в виде познавательного разрыва в опыте сберегает мир в его неисчерпаемом разнообразии. Напомним еще раз: мир расцветает в *оставленности* всего или, точнее, *пред-оставленности* всего всему.

В конце концов все дело в оптике видения. Можно довольствоваться малой частью своего бытия, которая опознана. И можно принять полноту бытия и позволить себе быть тайной мира. Для этого требуется не усилие, а как раз освобождение от усилий. Ибо нет ничего более естественного для живого существа, чем видеть, воспринимать, сообщаться с миром. Что остается, когда все оставлено (в том числе оставлено в покое)? Решительно все, но это значит — инобытность всего. Не предмет, не субстанция, не идея, не форма, не сущность. Нерукотворное. Неуловимое, но внушающее незыблемое доверие. Поистине, наша личная и коллективная идентичность какими-то тайными, но неразрывными узами связана с *родной чуждостью* в нас и с нашим, говоря старорусским языком, *странно-приимством*. Эту открытость миру не может подменить и тем более отменить даже океан симулякров.

Вспомним сказанное выше о кампании за открытие «экзотической Японии» ее собственными жителями — поразительный пример потребности современного человека в «родной чуждости». В Европе та же жажда «иного настоящего» утоляется, согласно еще античным рецептам, отвлеченно-платонически. Там со времен Хайдеггера не прекращаются разговоры о «другом начале» европейской мысли или «другом векторе» (во французском оригинале Ж. Деррида — *l'autre cap*⁸²) развития Европы. В способности Европы не просто открывать, но вырабатывать свою инаковость постмодернистские философы теперь усматривают ее универсальность.

И как не отметить, что если в Японии и Европе открытие Родины — приятный пикник или увлекательный разговор, то в России это всегда было серьезным и почти всенародным делом, так что

.....

⁸² *Derrida J. The Other Heading: reflections on today's Europe. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.*

русские в своих поисках «неведомого Отечества» (напомню, любимое занятие одного из первых русских юродивых Прокопия Устюжского) дошли до Тихого океана. Такая уж у русских родина: чтобы за далью открывалась *родная даль*, чтобы были и заколдованный лес, и заповедное место.

Современный глобальный капитализм торгует экзотикой довольно-таки мошенническим образом: он обещает неведомое и чудесное, а предлагает гламурную фальшивку. Быть может, его сила как раз и заключается в способности одновременно высвободить и приручать наполняющее человеческую душу желание. Еще предстоит выяснить, является ли таинственная инаковость сознания подлинной основой капиталистического предпринимательства или именно она похоронит капитализм либо, по крайней мере, сможет держать его под контролем. Но очевидно, что пресловутая «макдоналдизация» встречает все большее сопротивление в мире и все больше становится символом провинциализма Запада, тогда как роль глобальных центров успешно примеривают на себя мегаполисы крупнейших стран Азии, сочетающие ультрасовременный урбанистический пейзаж с символами культурной самобытности.

В основе западной концепции практики лежит представление о том, что человеческому труду предшествуют некая идеальная модель или ясный образ результата этого труда. В обоих случаях мы имеем дело со сведением человеческих действий или человеческой общности к трансцендентному принципу или идее, имеющей характер предвидения и даже провидения. Отсюда проистекает жесткая взаимная обусловленность порядков языка и бытия, субъекта и объекта, идеального и материального, рациональности и эмпирического опыта, что со времен Канта составляет содержание схематизма сознания. Этот схематизм является, можно сказать, главным мифом модерна. Конец модерна есть полное совпадение объекта и субъекта, что равнозначно абсолютной фиксации реальности.

Не будем давать здесь критическую оценку мифу о модерне. Врожденный догматизм и историческая ограниченность последнего сегодня хорошо известны и даже очевидны. Заметим только, что этот миф действительно придает западной истории (или сам

воспринял от нее) апокалиптический пафос. Американские панегирики глобализации — странное недоразумение, которое можно списать разве что на неисправимую наивность Нового Света или, что кажется более достоверным, изначальную апокалиптичность, то есть завершенность в указанном выше смысле, американского сознания.

Что касается Европы, то у этой цитадели западного мира уже почти не осталось защитников. Отчасти, возможно, потому, что она и не нуждается в защите: техника как информационная среда уже отделилась от собственно гуманитарного измерения практики и развивается во многом самостоятельно. Но главная причина заключается, конечно, в невозможности защищать Европу прежними средствами. Глобальные притязания Европы теперь модно обосновывать ссылками на ее исключительность.

Без всякой иронии можно сказать, что Европа получила то, что хотела: полное совпадение мысли и бытия, субъекта и объекта. И тут же выяснилось, что это совпадение совершенно невозможно и нежизненно, что Европа стремилась к собственному пределу, который отрицает и ограничивает ее. Идея подчинения действия идее, копии оригиналу, образа праобразу — или, по-гречески, типа архетипу — неисправимо догматична и не может получить философского разрешения, о чем со всей наглядностью свидетельствуют иконоборческие споры, не утихающие поныне. Делез называет репрезентацию «трансцендентальной иллюзией». Примечательно, что современные защитники иконопочитания ищут оправдание нормативному образу не столько в параллелизме образа и праобраза, сколько в синергии, качественном тождестве того и другого.

Таким образом, возделенная цель европейской мысли была достигнута непомерно высокой ценой: вся конструкция европейской интеллектуальной традиции оказалась взорвана изнутри. Произошла кардинальная смена установок мысли: мышление о сущностях, оперирующее логикой тождества и различия, сменилось мышлением, имеющим своим предметом перемены, превращение, событие. В его свете вещи являются собой в той мере, в какой они есть нечто другое. Здесь мысль остро нуждается в понятии, которое могло бы обосновать посредование как фундаментальный принцип

бытия. Такое понятие, как уже говорилось выше, представлено словом «хора», которое в платоновском диалоге «Тимей» означает мать, кормилицу и, наконец, место, пространство как условие выявления образов. Конечно, это понятие было не столько создано Платоном, сколько подсказано ему древними мифами, где мир творится расчленением, рассеянием первочеловека и чаще всего — Матери-Земли. Еще одно принятое в античности название для этой реальности — *гиле*, мать-чаща. Ему очень созвучен русский образ «матери-пустыни», если понимать пустыню на русский лад — как лесную чащу, ибо, как мы уже знаем, речь идет о чем-то непостижимо частом и частном: кратчайшей длительности, мельчайшем различии в опыте.

Как прообраз священства мира, *хора* воплощает неоднородность и, следовательно, непрозрачность пространства, мрак границы всякого видения. Как условие всего сущего, хора есть мать-матрица мира и вместилище всех вещей. В ее свете быть вместе означает быть в месте и вместо другого. Сама хора не имеет ни формы, ни сущности, но притом странным образом одновременно все рождает и все вмещает, то есть всему предшествует, но и всему следует. В одном античном тексте о гиле говорится, что она «отделилась от своего бесцельного тела в формы». Речь идет о реальности, которая, отделяясь от себя, облекаясь в некий образ, остается или даже становится собой. Следовательно, это праместо есть принцип самоподобия в различии; оно присутствует в своем отсутствии. Недаром Платон отмечает, что хора «постигается как бы во сне».

Мотив места-матрицы очень важен в восточной мысли, не знавшей противостояния умозрительного и эмпирического. В «Дао-Дэ цзин» высшая реальность именуется «матерью Поднебесной», «сокровенной родительницей», а принцип подобия ставится даже прежде божеств. В буддизме Будда есть тот, кто «приходит в подобии». Культурная практика на Востоке, как уже говорилось, сводима к производству подобия, что не предполагает ни копирования, ни даже подражания, хотя на начальной стадии обучения может почти совпадать с ним. Но речь идет по существу о (само) различении, разъединении, ибо иного способа существования во времени не бывает. И сама природа письма, по мнению китайцев,

тоже есть «подобие», которое выражается в размножении, рассеянии потомства, питаемого молоком общей матери. Аналогичным образом творчество в Китае вдохновляется мечтой, упоительной грезой о рассеивании всего и вся в потоке жизни. Соответственно первостепенное значение приобретают не сами вещи, а их эстетическая аура, ускользающая *между-бытность* как своего рода антракт (именно: *entre-acte*), пауза в мировом ритме, точка одновременно интенсивного переживания и бесконечно глубокого покоя.

Именно подобие есть та реальность, которая, как сознание, усиливается сама собой и сама от себя возрастает посредством потери, оставления себя. Именно подобие хранит в себе трещину бытия, в которой зияет бездна свободы и таится всегда отсутствующая целостность нашего (никогда не собственного или только индивидуального) тела. Оно есть чистая временность, добытийное различие, которые служат общей матрицей бытия, сознания и языка.

Древний даосский философ Чжуан-цзы отметил существенную черту этой подлинно жизненной — ибо сущностно динамической, самоизменчивой — реальности, когда сказал, что люди независимо от их действий и мнений живут в «небесной оставленности» или «оставленности небес» (древнекитайский язык допускает обе трактовки). Мир оставлен в своей цельности и таится в собственной складке, в узелке «нити бытия», в котором реальность разделяется на внутреннее и внешнее. Превращение всегда спонтанное событие — это реальность, которая неподвластна хватке рефлексии, оставляет сама себя и в конечном счете *пред-оставляет* миру пребывать, *пере-бывать*, превосходить себя в оставленности самому себе. Не таково ли бездонное, распахнутое всему миру, всеместительное небо? Чжуан-цзы утверждал также, что мир — это «раскинутая сеть, в которой не найти начала», так что вещи «вмещают друг друга». В другом месте своей книги он советует ради обретения душевного покоя «спрятать мир в мире», приравнивая реальность все к тому же вместительности. Мир события-событийности, напомним еще раз, не просто сложен, но складывается в себя и из себя. В нем малейшее превращение равнозначно мировому перевороту. В нем нет ничего ближе того, что отстоит дальше всего. В нем самое родное и интимное оказывается самым непредставимым, как

«другая Европа» или «другая Россия». В нем пустота неба каким-то образом пронизает твердь земли.

Небо и Земля — вот что остается во всякой оставленности и на первый взгляд парадоксальным, но в действительности необходимым образом обеспечивает лихорадочный бег цифровой гиперреальности. Между современной техникой и экологическим уклоном современной мысли существует глубокая, еще не разгаданная связь. Феноменологически и даже политически оставление выступает как предел всех «жизненных миров», который одновременно разделяет и связывает. Именно в свете этого высшего экзистенциального акта политика в евразийском пространстве выстраивается сообразно полюсам двойной спирали, один из которых соответствует «небесной» высоте имперской власти, а другой — «земной» глубине народного быта, стихии повседневности. Сходным образом, кстати сказать, устроено представление в восточном театре, где композиционно аморфное, продолжавшееся нередко несколько дней представление служило только фоном для осуществлявшегося каждое мгновение усилия актерской игры как двойного преобразования, самопреобразования, то есть стилизации не просто действия, но и самого момента симуляции, своего рода превращения превращения. Восточный театр — это, в конце концов, зрелище самой природы игры, принципиально неопределимой и невообразимой. А для интерьера восточноазиатского дома характерно сочетание объемного пустого пространства (полюс «Неба») и небольших по размеру предметов мебели как точек взаимодействия, функциональной преемственности человека и предметной среды (полюс «Земли»), причем один и тот же предмет в зависимости от обстоятельств мог служить и стулом, и столом, и кроватью. Подвижность и полифункциональность интерьера в еще большей мере свойственны быту кочевников. Земля и Небо в этой спиралевидной структуре друг для друга непрозрачны и даже незаметны, но образуют или, точнее, задают некую глубинную преемственность жизни.

Конечно, оставление как предел проективности (ибо самоутверждение всегда является проектом) не есть капитуляция мысли и возвращение к примитивно-непосредственному предстоянию миру.

Наоборот, оно выводит мысль в открытость пространства, выявляет взаимную обратимость предмета и его ауры или среды. Тем самым оно открывает неограниченные возможности для посредования и, стало быть, продления, удержания бытия. Оно позволяет оставаться собой, становясь другим. В отличие от бинарных оппозиций, создаваемых формальной рациональностью, превращение есть и среда, и средство, и сила всякого посредования, неисключенное третье любого противостояния.

В этом пункте ограниченность европейской традиции проступает, пожалуй, отчетливее всего. Оцифрованный мир представляет высшую точку модерна и обнажает кричащее несоответствие заявленных целей и достигнутых результатов. Демонстрируя исчерпанность традиционных ресурсов мысли, снимая все метафизические оппозиции, он не дает способов и средств преодоления своей завершенности. Убедительнее всего об этой не слишком заметной драме европейской мысли свидетельствует ее прогрессирующее «бесчувствие окамененное», замкнутость субъекта в мире его аффектов, все более усиливаемых техническими средствами. На стадии раннего модерна это была слепота и глухота к природному миру, которая еще маскировалась приверженностью гуманитарным ценностям. Поздний модерн обнажил неисцелимое равнодушие человека к себе подобным. Остается немного: пустословие лицемерных дискуссий, стремление власти спрятаться в технике администрирования, растворение общества в инертном «молчаливом большинстве». Огни современных мегаполисов горят бесчисленными фонарями Диогена. Но политическое животное ушло, мутирвало в нечто постчеловеческое. Остается либо искать человека с микроскопом, что, пожалуй, недостойно столь крупного существа, либо принять всерьез обетования его *небесной жизни*.

Мы уже знаем, что выход из тупика самоограничивающейся, агрессивной глобальности на западный манер дает только перспектива реального, ненасильственного примирения оппозиций (до сих пор оно было, повторим, только иллюзорным). Девизом нового типа мышления может служить восточный принцип «перемен вечнопреемственного» (*бянь тун*) и — шире — «недвойственности» бытия: не быть заодно с кем бы то ни было и ни от кого не

отличаться, но — соответствовать всему. В стратегической теории, повторим, это называется «свободно конвертируемыми отношениями», каковые и должны лежать в основе евразийского содружества. Сказанное означает, что мы должны превзойти предметность мира: открыть в позиции диспозицию, в фигуре — конфигурацию, а в каждом месте — и размещение, и смещение, и совместность.

В китайской традиции дается очень точный и яркий образ такой метанойи, переворота сознания. В одном из ранних трактатов о духовном совершенствовании говорится: «Претворяющий праведный путь (*дао*) подобен слепцу без посоха». Слепой не знает оппозиции внешнего и внутреннего. Его мир безупречно целостен, а его воля, не смущаемая чувственным восприятием, способна к полной концентрации. Все его бытие есть активное, бодрствующее внимание, *предвосхищение грядущего*, то есть того, чего нет, но чего не может не случиться. Бодрствующее сознание (букв. «сердце») способно «слышать неслышное и видеть незримое». Поистине, если мы захвачены превращениями, мы живем по ту сторону жизненной эмпирии. Может ли слепой наткнуться на что-то, оступиться, упасть? Как ни странно, нет, если он действительно внемлет грядущему. Ведь духовное бдение предполагает безукоризненное чувство равновесия, потенциально захватывающего весь мир. Заметим, что все точки нашего тела (а телесное сознание переживается только точно) даны сознанию на одинаковом, притом не поддающемся измерению расстоянии. Это означает, что движение реально, но не является перемещением из одного пункта в другой и, в сущности, неотделимо от покоя.

Итак, прерывание восприятия развивает способность духовного бдения и открытость не просто миру вещей, но изначальной разомкнутости мира. Таково главное условие духовного роста личности, что можно наблюдать уже в самых древних обрядах инициации и в выборе древнейшими людьми святых, заповедных мест, каковыми всюду служат горы, пещеры, лесные чащи. Святое место всегда ставит преграду внешнему видению и обращает взор вовнутрь — к точке центрированности бытия.

Сказанное о природе движения напоминает его трактовку в монадологии Г. В. Лейбница, где движение равнозначно смене угла

зрения в целостности мира-монады. В таком случае нам будет легче понять другое важное свойство мира как события или даже, точнее, вездесущей событийности.

У Лейбница монада обладает двухслойной структурой, состоящей из небесного, ангельского и земного, человеческого уровней. В действительности двухслойное строение монады скрывает в себе сложную иерархию состояний бытия и одновременно ступеней духовного просветления.

Свойственные Азии «религии места» (если позволительно противопоставить их западной «религии личности») и особенно мир северного буддизма (ламаизма), составляющий сердцевину азиатского и даже всего евразийского континента, служат яркой иллюстрацией выдвинутых здесь тезисов о природе мирособытия. Повсюду в этом ареале мы видим иерархию культов, где высшую ступень занимает буддийская метафизика пустоты. Ниже располагается та или иная разновидность квазинациональной религии (бон в Тибете, тенгрианство у степных народов, даосизм в Китае, синто в Японии, бурханизм на Алтае и т.д.). Эти традиции представляют этнокультурное своеобразие отдельных стран и ориентируются на политическую власть и родовой строй. Еще ниже мы встречаем культы и верования, восходящие к первобытному шаманизму. Они занимают в обществе периферийное положение и обслуживают интересы отдельных лиц, нередко стоящих в оппозиции к власти. Наконец, в самом низу мы встречаем культы хтонических и вредоносных духов.

Культурный уклад Тибета дает особенно наглядный пример описанной иерархии. В Тибете есть своя география святых мест, важнейшие из которых были «открыты» буддийскими праведниками и отмечены реинкарнациями будд на месте архаических святынь. Буддийские подвижники побеждают прежних хранителей святого места в состязании или вооруженном поединке. Эта двойственность священства (в своем роде универсальная) распространяется на всю Землю. Как уже говорилось, для тибетцев «лицо Земли» являет образ небесной истины, а глубинный субстрат Земли есть тело демоницы Сыму, стреноженной стоящими на ней буддийскими монастырями.

О происхождении святых мест рассказывается в примечательной легенде, имеющей индийские корни. В ней говорится, что когда-то миром завладел демон Рудра, который притеснял и мучил его обитателей. Будда Херука, олицетворение безграничного сострадания, своим неистовым танцем *освободил* Рудру от его телесного плена, то есть рассеял его тело по миру, или, говоря более отвлеченно, преобразил страстную волю в одухотворенный ритм мироздания. Кстати, тому же Херуке приписывается способность порождать танцем собственные эманации. Места, где упали частицы тела Рудры (всего их было восемьсот), превратились в «чистые проявления изначально сущих святых мест», «дворцы тайных мантр», тогда как женщины из свиты Рудры стали покровительницами этих мест. Именно они выступают в роли проводников благочестивых посетителей святынь. Из жидкостей в теле Рудры выросли целебные деревья и травы и так далее⁸³.

Таким образом, святые места являются результатом, так сказать, активации частиц тела первочеловека, или, говоря шире, удвоением, производством самоподобия первичного субстрата жизни. Вполне закономерно тибетская мифология говорит и о вторичной «активации» святых мест, то есть об открытии «позднейших» святых мест святыми людьми. Таковых насчитывается сто восемь из разряда больших и тысяча две из разряда малых. Святые места, таким образом, являются плодом сотрудничества небесных сил и человеческого рода. Тибетцы называют их «местами свершения». Совместное же трудничество человека и Неба есть производство самоподобия в *со-в-мест-ности* их пребывания.

Общетибетская география святых мест согласуется с основными положениями буддийской космологии и философии. Три главные священные горы находятся соответственно в высшей (западной), срединной и низшей (восточной) областях страны. Они символизируют речь, сознание и тело Будды. Высшим ламам святые места предстают в образе мандалы или «небесного дворца», населенного буддами и «небесными странниками». Простые люди

.....

⁸³ *Ngawang Zangpo. Jamkan Kongtrul on Pilgrimage and Sacred Geography. Ithaca, NY: Snow Lion, 2001. P. 172.*

способны видеть только физический рельеф. Посещение святого места — большая духовная заслуга. По народному поверью, день медитации там стоит года медитации в обычных условиях. К тому же в святом месте произрастают целебные травы и бьют целебные ключи.

Локальная география святых мест еще более подробна. Например, предание удела Дэргэ (Восточный Тибет) выделяло в нем пять областей. Самая верхняя, примыкавшая к Гималайскому хребту, считалась обителью Херуки, образом великого блаженства и слога Вам. Область, лежавшая ниже и отличавшаяся густыми лесами и крутыми ущельями, считалась образом пустоты, мудрости и слога Е. Срединная область царства слыла обителью подвижников и местных божеств, а также прообразом трех основных энергетических каналов человеческого тела, и так далее⁸⁴.

Разумеется, между внутренним образом человека и физическим обликом святого места имелись тесные и многогранные аналогии. Один знающий наблюдатель в том же уделе Дэргэ заметил, что местность вокруг известного монастыря Папанг «представляет просветленное сознание, ибо имеет форму восьми лепестков сердечной чакры». Вообще считалось, что потребность в паломничестве возникает в благочестивом человеке после того, как в его теле полностью раскрылась система циркуляции жизненной энергии, что позволяет удерживать прочную связь между внутренним образом тела и универсумом. В традиции бон прямо говорится о пяти божествах, которые управляют одновременно человеческим телом и окружающей местностью.

Для большей наглядности обратимся к конкретному святому месту и притом не описанному в литературе: главной священной горе Восточного Тибета Мордо. Культ этой горы первоначально находился в ведении бон. Позднее, с VIII века, сюда стали приходить буддийские подвижники, так что гора давно является общим достоянием буддистов и бонцев. Образ ее божественного патрона тоже является своеобразным компромиссом между буддизмом

.....

⁸⁴ *Ngawang Zangpo. Jamkan Kongtrul on Pilgrimage and Sacred Geography. P. 193.*

и народными верованиями. Легенда гласит, что дух Мордо доказал свое превосходство в знании канонических книг в споре с покровителями других священных гор Тибета. А когда он вернулся на родную гору, ему пришлось отстаивать свое право на нее в вооруженном поединке с другим претендентом. Дух Мордо благородно предложил противнику нападать первым и с легкостью отразил все 108 — священное число! — ударов его гигантского меча. Паломники, поднимающиеся на гору, еще и сегодня видят их следы на горных склонах. А бог Мордо стал олицетворением любимого тибетцами идеала героя-эрудита⁸⁵.

Физическая топография Мордо имеет свою сакральную топикку: пещеры и следы деяний аскетов и «небесных странников», святые камни, потоки и деревья, проступающие на камнях лики богов, свастики и мантры. Недалеко от вершины есть и святое озеро, в спокойной глади которого можно видеть картины блаженной жизни. У подножия горы стоит святой камень, принесенный туда потоком с вершины. На нем местные жители явственно различают бога Мордо, сидящего верхом на коне с обнаженным мечом. Перед ним стоит бодхисатва Гуаньинь.

На высоте около 3700 м находится «самопроявившаяся пагода» — главное место паломничества окрестных жителей. Там живет бонский лама с помощниками. Вокруг этого нерукотворного святилища имеются 36 святых мест: растущий камень и камень с двойной свастикой, святой источник, дающий воду два раза в год, каменное яйцо в дупле дерева, каменная морда дракона и т.д. Ночью при свете фонарика скалы вокруг святилища превращаются в образы богов и будд, на них проступают священные мантры. Для местных жителей физический облик Мордо есть образ духовной истины в его полноте, так что на горе нельзя передвинуть ни одного камня⁸⁶.

.....
⁸⁵ Чжоу Сяолин и др. Люйсэ даньба чу тизьянь. Гуанчжоу: Гуандун люю, 2004. С. 90–91.

⁸⁶ Анонимный тибетский трактат с описанием духовной топографии Мордо и его сокращенный китайский перевод опубликованы в книге: Моэрдо шэньшань чжи (Описание божественной горы Мордо). Чэнду: Сычуань миньцзу, 1997.

Отношение к святым местам в Тибете принадлежит еще архаическому миросозерцанию, которое не знает диалектики места и пространства и видит в вещах элементы классификационных схем. Тибетская живопись так и не выработала понятий масштаба и глубины пространства и, соответственно, не могла иметь представления о пейзаже. Изображение в ней имело главным образом учительную функцию: изображаемые предметы посредством диагональной, концентрической и как бы наслаивающейся ярусами композиции были включены, даже наглядно вписаны в иерархию бытия. Сами образы совмещали в себе реалистические и символические качества. Подобный стиль заключал в себе внутреннее противоречие, которое порой вырывалось наружу с катастрофическими последствиями для художественной традиции. Примером служит судьба Ангкора, где, судя по всему, параллельное усиление реалистических и символических, диктуемых мифологической картиной мира тенденций в скульптурном образе, в конце концов взорвало это искусство изнутри и заставило кхмеров отказаться от наследия Ангкора. Нечто подобное можно наблюдать и в Китае эпохи раннего Средневековья, когда жители Поднебесной пытались передать величие Будды, высекая его гигантские статуи.

В Тибете и в Китае катастрофического слома традиции не произошло, ибо там образы изначально воспринимались как результат превращения аморфно-пустотного субстрата и открывались видению «как бы во сне». Когда в камне мы «узнаем» дракона или в скале — божество, мы видим перед собой только подобия, симулякры, не имеющие отношения к действительности (тем более что божества или драконы не имеют прототипов в реальном мире). Эти образы фантомны, принадлежат воображению и в любой момент могут растаять в аморфной массе Земли. Однако в качестве симулякров они самоценны и даже более реальны, чем так называемая объективная действительность. Отсюда акцент на секретности истины традиции, столь характерный для Востока. Он объясняется невозможностью перевести симулятивность на язык наивного реализма или даже науки с их оппозициями воображаемого и действительного, духовного и материального. Мудрость духовного прозрения, заметил пятый далай-лама Тибета (XVII в.) в предисловии

к книге своих видений, есть безумие для людей мирских и особенно людей ученых. Между тем политические решения в том же Тибете принимались как раз на основании откровений первоизданной «ночи мира», ведь эти видения были лучшим прообразом событийности как самоподобия, внутренней глубины опыта, скрытых в явленности мира.

В Китае ландшафт тоже считался «божественным предметом», с которым нельзя обращаться по своему произволу. Но китайская традиция сделала важный шаг вперед, позволив искусству сбросить с себя покровы религии. Выход из тупика мегаломании и ограниченности магического символизма на исходе I тыс. н. э. был найден именно в эстетике мнимости, что позволило выражать великое в форме миниатюры и создать полноценный художественный образ событийности как *подобия-в-различии*. Вновь открытый пейзаж, впрочем, был лишен естественных источников освещения, ибо по-прежнему принадлежал внутреннему миру фантазма.

Из предыдущего изложения мы знаем, что преодоление архаической нераздельности предметного и символического предполагает открытие целостности пространства как среды всеобщего посредования и преемственности, перехода от места к размещению, от позиции к диспозиции, от фигуры к конфигурации. На Западе этот исторический перелом отмечен изобретением линейной перспективы, которая давала исключительный реалистический эффект, но ценой подчинения вещей композиции, «идее» картины. Такому видению мира соответствует технократизм модерна, интересующийся только универсальными свойствами «материи». Восточноазиатские культуры пошли по принципиально иному пути: сохранив верность «безумной» правде фантазма, они искали всеобщность в единичности вещей и соположенности перспектив, что позволяло видеть мир как событийность событий, континуум «одного (в смысле сплошного) превращения». В азиатском мировоззрении вещи подобны в исключительной «таковости» их существования. Эта «таковость» относится к миру бесконечно малых метаморфоз, в которые и из которых складывается мир вещей. Последние — лишь результат отбора наиболее заметных качеств в дифференциальных отношениях бесконечно утончающихся различий. Мир в китайской

традиции теряется, оставляет себя в ускользающих нюансах. Знарок живописи XVI века Ли Кайсянь пишет: «Каждая вещь, большая или малая, несет в себе утонченную истину. Эта истина выходит из сокровенных превращений таковости всего сущего. В мире бесчисленное множество вещей, и у каждой вещи — своя истина»⁸⁷.

Таковость, как мы знаем, — это вездесущая *между-бытность*, всегда и везде отсутствующая центрированность, безупречная *соотнесенность* всего сущего. В восточных пейзажах, в том числе их словесных описаниях, поражает обостренное чувство цельности созерцаемого пространства, которое дается, однако, как бы в скольжении перспективы созерцания. Восточная живопись не знает полностью закрытого пространства, интерьеры жилищ в ней всегда открыты окружающему миру и увлекают туда взор. Соответственно пейзаж как бы рвется за горизонт, а в сущности, учитывая, что он изображен из бесконечно удаленной точки, *внутри себя*: пустые места на картине служат ее внутренним фокусом, клубящиеся облака или водовороты на реке словно обозначают точки интенсификации жизненного ритма. Каждый предмет здесь выписан предельно четко и достоверно, но всегда в присущей только ему неповторимой перспективе, и эта соположенность бесчисленного множества ракурсов, превращающая мир в поток мерцающего света, делает каждый вид только видимостью, придает ему условно иллюзорный характер. Условно потому, что здесь нет единой перспективы или масштаба изображения, которые служили бы мериллом правдивости. Подобное видение предполагает, как уже говорилось, бесконечно удаленного наблюдателя и поэтому призвано внушать интуицию соприсутствия с незапамятной «древностью» или «древними мужами». Оно заставляет пережить эфемерность всего сущего, но дает созерцанию прочную нравственную опору.

В этом образе мира нет ничего нарочитого и искусственного. Он в точности соответствует изначальной интуиции нашего тела как сферы, одновременно всеобъемлющей и бесконечно малой, ничего не имеющей в себе и служащей источником жизни. Такова

.....

⁸⁷ Чжунго хуалу лэйбянь (Классифицированное собрание записей о китайской живописи). Пекин: Мэйшу, 1998. С. 420.

природа места-вместилища. Недаром один из первых китайских теоретиков живописи Цзун Бин (V в.) назвал сущность пейзажа «сокровенной родительницей». В животворной единотелесности мира малое и великое, часть и целое, мгновение и вечность равновесомы и «друг друга вмещают», можно сказать — всеместительны. В категориях античной мифологемы *гиле* вещь здесь обозначает пространство посредования между «бесцельным телом» (хаосом) и ограниченными формами.

Бытие *вещи мира* (так называли пейзаж в Китае) в ее взаимном претворении пустотной цельности и чистой вещественности и есть не что иное, как возведение вещи в тип. Последний следует отличать от свойственного Модерну стереотипа, продукта идеологической объективации действительности. Речь идет именно о событии, трансформации, удостоверяющей *вечно-сущие* качества вещей. Поэтому, как ни странно, вещь-тип не может не быть необычной, уникальной, даже экстравагантной, она не подчиняется всеобщим меркам и законам. В самом раннем сочинении о типах вещей его автор, император династии Лян Юань-ди (VI в.), подчеркивает уникальность каждого типа: «Созидательные превращения Неба и Земли творят на удивление утонченные фигуры силы, так что деревья, камни, облака и воды не имеют одной установленной формы»⁸⁸.

Очевидно, что упомянутые типы не постулируются умозрительно, а спонтанно открываются в вещем видении художника. Репертуар этих типов и составляет то, что принято называть наследием традиции. Их перечни наполняют компендиумы китайской живописи, музыки, театральной игры и прочих искусств. Поскольку мы имеем дело с пространством одного живого тела, те же типы образуют комплексы нормативных движений в китайской гимнастике или боевых искусствах, где они обозначают различные, даже бесконечно разнообразные моменты проявления жизненной силы в ее вселенском круговороте. Такие типы представляют не формы или сущности, а сложные — потенциально бесконечно

.....

⁸⁸ Мэйшу цуншу (Собрание книг по искусству). Вып. 2, кн. 9. Шанхай: Шанъугуань, 1947. С. 41.

сложные — сопряжения сил, качества бытия, отчего они носят откровенно иносказательные названия: «белый аист расправляет крылья», «черный дракон выходит из пещеры»... В своем логическом пределе эти типы разлагаются на псевдореалистические образы и экспрессивную графику, доходящую до гротеска и карикатуры. Последние в эпоху позднего Средневековья составили параллельный «низовой» стиль культуры, особенно популярный в городской среде. Подобное раздвоение типовых форм означал распад «великого стиля» китайской культуры.

В свете круговорота вызревания и разложения типовых форм жизнь предстает последовательностью моментов реализации полноты духа в бытии и полноты бытия в духе, и эта точка свершения — всегда только чаемого, гипотетического — предстает мгновением паузы, вселенского средоточия, которое творит жизненный ритм. Это *перемещение на месте*, творящее пустотное *вместилище совместности*, китайские авторы невольно ищут и отмечают в первую очередь в своих описаниях местности. Вот характерный пассаж, принадлежащий ученому XV века Ван Чжи:

«Взойдешь на высоты, посмотришь вокруг: густые леса и пышные деревья, тучные нивы и широкие долины, чиновничьи управы, жилища простолюдинов и высокие обители. Путники на дорогах то видимы, то невидимы, лодки у песчаных островов появляются и исчезают, земледельцы, дровосеки, пастухи и рыбаки распевают песни и окликают друг друга в прозрачной дымке, в которой то проступает, то скрывается голубое небо. Радуетесь тому, что вокруг, наслаждаешься тем, что хранишь в себе...»⁸⁹.

Примечательно это чувство гармонии людей разных занятий и преемственности человеческого труда и природы; чувство очень традиционное для евразийского мира, где человеку предназначено «завершать работу Неба». Как написал один средневековый ученый, «от присутствия людей даже горы становятся выше, а водные потоки — шире». Речь идет о преемственности *со-бытия*, соответствия и *со-ответственности* единичностей в пограничном пространстве

.....

⁸⁹ Цит. по: *Ся Сяньчунь*. Миндай шаньшуй шэньмэй (Красота пейзажа в эпоху Мин). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2009. С. 102.

«между присутствием и отсутствием». Соприсутствие противоположностей, контрастные оппозиции здесь удостоверяют их принадлежность одному неопределимому целому. Об этом — классические строки поэта Тао Юаньмина (V в.):

*Мой дом стоит среди людских жилищ,
Но не слышен в нем шум коней и повозок.
Хотите знать, почему это так?
Унесется вдаль душа, и земля отойдет сама.
Сорву хризантему у восточной ограды,
Взгляну вдаль на склоны Южной горы.
Гора так прекрасна в закатный час.
Стаи птиц вереницей летят на ночлег.
В этом есть для меня настоящий смысл,
Хочу о нем сказать — и забываю слова.*

Мир возвращается сердцу, которое оставило, *пред-оставило* всему быть собой. В этом возродившемся и вечносущем мире все присутствует в ином. Всякое слово точно настолько, насколько оно сообщает о чем-то другом. И человек, завершая «работу Небес», выполняет *чистую*, не оставляющую следов работу: он делает все вещи их собственным подобием и, устраняясь из мира, делает его своим образом. Метанойя свершения не имеет никаких видимых последствий в мире вещей, о чем свидетельствует чань-буддийская поговорка:

*Не просветлившись, рубим дрова и носим воду.
Просветлившись, рубим дрова и носим воду.*

Сущность этого пространства всеобщей событийности, *у-местности* каждого места — нескончаемое саморазличение, бесконечно малое различие, дифференциальное уравнение сил. Пожалуй, его можно назвать пространством *со-небытийности*, ибо в нем все удостоверяет другое и причастно всеобщности... самоотсутствия, как об этом сказано в другой чаньской сентенции:

Когда птицы не поют, гора еще покойнее.

Птицы никак не связаны с горой, но их молчание внезапно вызывает незыблемый покой громады гор. Невидимое, но вездесущее смещение мест, непрерывно обновляющее мир, рождает сильное переживание и тянет «объясниться», но и непрерывно погружает в «забытье», то есть пребывание в отсутствующей преэссенции жизни, в мельчайшей метаморфозе бытия. В этом мгновении осиянности духа сходятся прошлое и будущее, отчего оно связывает сердца глубже и сильнее слов. Объяснения излишни.

Усилие духовного бдения в равной мере открывает мудрому бездонную глубину просветленного сознания и служит для окружающих примером нравственной прямоты, ведь речь шла о безупречном соответствии всему происходящему в мире и, следовательно, вершине нравственной *со-ответственности*. Су Бохэн, ученый XVI века, говорит о «скрытой глубине земли», благодаря которой земной рельеф обретает свое величие, о «скрытой глубине пейзажа», которая вселяет в наблюдателя покой, о «скрытой глубине чувств», которая позволяет наслаждаться чувствами. Но для этого, добавляет Су Бохэн, надо «освободить сердце и укрепить дух»⁹⁰.

Воспринятый таким образом пейзаж является продуктом человеческого самопознания. Как таковой, он имеет четкие, доступные воспроизведению принципы композиции. В известной мере они с древности присутствовали в искусстве и даже быте Китая, а к рубежу II тысячелетия китайцы научились искусно применять их не только в живописи, но и в ландшафтной архитектуре. Тогда же в Китае достигло зрелости искусство создания миниатюрных садовых композиций, так называемых садов на подносе. В классических китайских садах эти принципы воплощены особенно наглядно. Вот важнейшие из них.

1. Пространство подчинено законам миниатюры, оно выглядит максимально сжатым и топологически насыщенным. Это эффект достигается благодаря экранированию, искривлению пространства и присутствию как бы слоистой глубины.

.....

⁹⁰ Ся Сяньчунь. Миндай шаньшуй шэньмэй (Красота пейзажа в эпоху Мин). С. 151.

2. Пространство выстраивается игрой оппозиций, которая выявляет уникальность каждого места и момента времени.

3. Различные перспективы отражаются друг в друге, так что вещи доступны созерцанию в разных ракурсах, пребывают в «ином» и в конечном счете укрываются цельностью мировой гармонии. Всякий узнаваемый образ обманчив.

Эти принципы позволяют моделировать то, что можно назвать местопространством. В них представлена, так сказать, инженерия хоры. Хотя они призваны создать образ дикой природы, мир китайских садов воспринимается как досконально человеческий, даже интимный человеку. Почему? Потому что он идеально выполняет функцию посредования между вещами и воспитывает целостное отношение к бытию как в пространственном, так и во временном измерениях: пейзаж в китайской культуре — это всегда свидетельство «чувств древних мужей» или просто «древнего чувства». И, как продукт благородного уступления себя миру, он учит благоговейному, *нежному* отношению к вещам. Только так мир может стать человеческим.

«В великом резании ничего не разрезается», — гласит афоризм Лао-цзы. Китайский ремесленник стремится сохранить и даже подчеркнуть цельность обрабатываемой вещи. Он режет не из материала, а именно по материалу, будь то яшма, кость, дерево или даже орех, и достигает в этом занятии непревзойденной тонкости. Какой контраст с работой западного мастера, который собирает изделие из заготовленных заранее кусков! Оттого же мир, созданный западной техникой, хотя и сделан разумом и физическим усилием человека, поражает своей бесчеловечностью, ведь машина есть только агрегат, сцепление частей.

Перед нами самобытный способ переосмысления архаической мифологии места, не отменяющий эту последнюю, но как бы надстраивающийся над нею. Будучи плодом рефлексии о целостности человека, это мировосприятие являет образ «небесной» спонтанности, первозданного естества вещей. Оно требует раскрепощения духа, сопутствующего сновидениям. Недаром история ландшафтной архитектуры Китая знает случаи, когда владельцы садов

подолгу совершенствовались их устройства, стремясь воплотить наяву пейзажи, увиденные во сне.

Хора, как идеальная среда посредования, — лучший прообраз живой единотелесности мира. В наши дни ценность такого соматического знания для сохранения гуманистического измерения человеческой практики хорошо известна. Достаточно вспомнить миниатюрные садовые композиции в офисах и заводских цехах, повсеместно распространенные ныне благодаря усилиям главным образом японских дизайнеров. Японцы особенно преуспели в попытках выделить и до предела усилить принципы «гуманистической среды» в азиатской эстетике симулятивности. Столь же очевидно, что японская стилизация выработанного в Китае образа «небесной человечности» уже смыкается с присущим западной традиции стремлением к объективации природного мира по законам субъективного самосознания.

Азиатская версия философии хоры определяет особый взгляд на технику. Последняя рассматривается вне оппозиции субъекта и объекта и столь важных для западной мысли целеполагания и инструментального подхода к вещам. Восточная традиция исходит из постулата о внутренней, но чисто функциональной ответственности сознания работника, его орудий и материала его труда. Подлинным прообразом работы она считает виртуозное мастерство, в котором технический навык, освобожденный от автоматизма привычки, становится формой жизни и притом жизнью как учением: она делает человека мастером не столько орудий, сколько самой жизни, каждое мгновение возвращает его к рождению мира, ставит его перед зиянием бытия. Условием технического знания здесь является именно практика, трудовой опыт, но в его высшей фазе — там, где полное слияние сознания и материала уже отменяет противостояние человека и мира и превращает мир в континуум небесно-человеческой работы не как предметной деятельности того или иного рода, но как акта *само-оставления*. Китайская энциклопедия техники и ремесел, появившаяся в 1634 году, носит заголовок: «Небесной работой раскрываем вещи». Техника в китайском понимании раскрывает природу вещей именно потому, что вводит естество всего сущего в несотворенный и безбрежный

простор небес. Высшая реальность восточной традиции — всеобщий Путь (*дао*), который, подобно пространству китайского сада, собирает небесное и земное, человеческое и божественное в их полноте и, стало быть, взаимной открытости. В сущности, сознание, которое развило в себе чувствительность к опыту *само-различения*, возвращается к началу начал: абсолютной паузе мирового ритма.

Нельзя сказать, чтобы эти почти самоочевидные истины человеческой жизни не замечали на Западе. У Платона встречается мысль о том, что практика является основанием знания и что музыканты лучше ремесленников знают, как делать музыкальные инструменты. Но эта тема осталась в Европе чем-то вроде декоративного придатка интеллектуалистской трактовки деятельности. В Азии же сложилось самобытное представление об «умном делании», где знание и действие сходятся в акте — совершенно естественном, ненасильственном — *само-оставления*, возвращения к своему истоку и, следовательно, освобождения. В этом событии незнание сходится с неделанием. Оставление, потеря себя — высший духовный акт, примиряющий человека с Небом.

Присмотримся внимательнее к этому событию всех событий — событийности мира. Оно в своем роде уникально и накладывает печать уникальности на каждую вещь, взятую в ее «таковости». Оно не относится ни к физическому, ни к умозрительному миру, не имеет сущности и представляет лишь свое подобие, опознается в бесконечном ряду отражений. Это реальность символическая, которая предвосхищает мир или, точнее, в которой мир предвосхищает себя, спрятан в себе. Не имея признаков и атрибутов, событие событийности свидетельствует о себе круговоротом и в конечном счете взаимным наложением видимого и невидимого (ср. русское: «видимо-невидимо»), присутствия и отсутствия. В приведенном выше описании пейзажа у Ван Чжи наблюдателя особенно привлекают появление и исчезновение путников и лодок, переливчатое эхо голосов, тающие в прозрачной дымке дали. Этот «истинный смысл» переживаемого мира потому и невыразим, что пребывает, согласно традиционной формуле, «между представленным и отсутствующим». Бездна саморазличения побуждает «разбираться», но не дает говорить, потому что от нее нельзя отвлечься. В ней

можно лишь радостно «забыться». Как предельная разомкнутость, эта реальность предваряет мир и соответствует всеобъемлющей пустоте неба. Как абсолютный покой предбытия, она принадлежит массе земли. Поистине, она есть абсолютное соответствие, в котором уравнивается все сущее.

Как понять такое бесконечно разнообразное единство? Полезно вспомнить А. Бергсона, который трактовал отношения духа и материи, субъекта и объекта в категориях соотношения длительностей. В таком случае время собирает, центрирует мир в акте рассеивания, в бесконечно короткой «паузе бытия». Мир — миг событийности, в котором все сущее вовлечено в дифференциальные отношения. Длительность этого мига определяется степенью бодрствования или, по-другому, чувствительности духа. Предельно краткое мгновение кайроса, дающее быть миру в его неисчерпаемом разнообразии, не может быть ни представлено, ни зафиксировано, ни даже мыслимо. Подобно фотографической вспышке, оно высвечивает мир, никем не виденный и только совершенно подобный действительности. Это внутреннее пространство вечносущих типов-качеств вещей (точнее, их подобия), которое привносит в материальный мир момент смещения места и, следовательно, преобразования и свободы. Не посредством ли открытия такого пространства *безотчетного самоуподобления* будда Херука сотворил мир, освободив демона Рудру из плена его физического тела?

В моменте центрированности сознание, уступая себе, проясняет себя, растет само из себя. Таков смысл «таковости» как производства самоподобия — подобно тому, как Херука воспроизводит себя и тем самым творит мир в своем танце. Речь, конечно, не о повторении, а о преобразении, подобии бесподобного. У Чжуан-цзы мясник-виртуоз, «дойдя до трудного места, ведет нож тихо-тихо, замирает, и вдруг туша распадается, как ком земли валится на землю» («Чжуан-цзы», гл. 3). Под «трудным местом» следует понимать именно точку центрированности, которая стягивает, вовлекает в мировой танец (в тексте прямо сказано, что этот «инженер телесности» трудится, как танцует) жизненное пространство тела, а в пределе — «вечность бескрайних пространств». В ней есть своя ось возрастания качества и своя глубина свертывающегося

пространства. Поэтому она бесконечно длит себя поверх течения времени. Неутолимую потребность сознания в созерцании этого первозданного (не)образа искусно эксплуатирует кинематограф в приеме «сюспанса», «отсроченного действия». Особенно эффектно в этом плане замедленная съемка, которая позволяет увидеть воочию мир мгновения.

Способность чувствовать «время событийности» считалась в Китае главным секретом мудрого, ведь она дает власть не то чтобы над миром, но — в мире. Здесь таится исток человеческой социальности. Мир расцветает в пустыне уединенного сознания, которое разделало себя, именно: раз — и сделало себя, как мясник даровал быку полноту бытия, разделав его. Об этом рассказывается в другой, по-своему не менее удивительной притче у Чжуан-цзы. Ее сюжет составляют четыре встречи даосского учителя Ху-цзы с искусным прорицателем Ли Сянем. После четвертой встречи прорицатель в страхе убежал от Ху-цзы, а тот пояснил:

«На сей раз я показал ему, каким я был до того, как вышел из своего прародителя. Я предстал ему пустотным, свернувшимся в себя. Невдомек ему было, кто я и что я, и ему почудилось, будто он скользит в бездну. Вот он и убежал без оглядки» (гл. 7).

Комментатор XVII века Ван Фучжи дает этому загадочному пассажиру неожиданное, далекое от мистики толкование:

«“Еще не выйти из своего прародителя” означает пребывать в центре круговорота и соответствовать всему без края и предела. Тогда поля сами собой пашутся, ткани сами собой ткутся, ритуалы и наказания сами собой исполняются, и все дают друг другу обрести покой в своем небесном начале... Это значит: пребывать в отсутствии всего и не добиваться славы, следовать другому в таковости и не иметь корысти. Обыденность и простота такой жизни как раз означают схоронить мир в мире»⁹¹.

Ван Фучжи в своем разъяснении перечислил все основные мотивы жизненной мудрости Китая: возвращение к центрированности бытия, блаженная *пред-оставленность* мира себе и соответствии «таковости» всякого существования, когда люди взаимной

.....
⁹¹ Ван Фучжи. Чжуан-цзы цзе (Разъяснение «Чжуан-цзы»). Тайбэй: Хэло тушу, 1974. С. 74.

уступчивостью и даже, можно сказать, *политикой любезности* реализуют свои жизненные возможности и дарят друг другу счастье, то есть причастность к полноте бытия. Но этот мир никто не может видеть, он схоронен сам в себе, спрятан в собственной складке и потому не может потерпеть ущерба. А там, где нет ничего внешнего, видимые образы имеют, конечно, как бы фантомную природу. Этот мир принадлежит всегда «потерянному» истоку воображения, которое, как хорошо показано у Г. Башляра, дарит укрытие и покой душе. Однако именно потому, что в нем нет никакой метафизической глубины, он же предстает самой что ни на есть обыденной сценой быта. Этот уютный и радостный мир соответствия всего всему (а в равной мере ничего ничему) знает только бесконечную глубину самоподобия, где нет оппозиции истинного и ложного. Отчасти он напоминает утопию тоталитарного единства, но он совпадет с ней, только если приписать ему — совершенно произвольно — статус «объективной реальности», доступной взгляду и контролю диктатора⁹². Здесь выявляется подлинная задача мысли: держать *символическую* дистанцию между воображением и действительностью, не отрывая одно от другого.

Развитие, напомнил недавно О. И. Генисаретский, происходит от развитости⁹³. Это значит, что развитие возможно только в «небесной» перспективе полноты жизни, в «промельке центрированности» с его фантазмом первозданного покоя. Нет лучшего импульса для развития, чем смертельная опасность, когда мир вокруг как бы замирает от необычайной активности духа, перед внутренним взором «проносится вся жизнь», и нужно найти способ жить сызнова... В такие моменты человек свободен, как никогда, ему доступны любое умение, любые открытия.

В нарисованном Ван Фучжи обществе «прародителя», вообще говоря, нет ничего наивного и примитивного. Напротив, это

.....

⁹² Такова тайная и фатальная ошибка всех диктатур. Показательный пример — истолкование трактата Лао-цзы у Хань Фэй-цзы, ставшее частью официальной идеологии первого китайского императора-деспота Цинь Шихуанди. См.: Искусство управления / Сост., пер. и коммент. В. В. Малявина. М.: АСТ : Астрель, 2004. С. 108–111.

⁹³ *Генисаретский О. И.* Ремесло жизни. СПб.: Terra Fantastica, 2012. С. 7.

высокоразвитое сообщество высоких мастеров своего дела, у которых все идет как по маслу, так что предметная сторона работы оказывается вовсе забытой. Именно высочайшее мастерство и сопутствующая ему обостренная чувствительность духа позволяют людям «забыть себя и мир», притом достичь высшей чуткости, вести себя предупредительно, что значит открыться всеохватывающей открытости мира, быть как вода в воде, Адам в раю. Перед нами сообщество сердечной общительности, которое требует качества духовного просветления, пожалуй, недостижимого для сознания индивидуального, рефлекслирующего. Становится понятным, почему китайцы верили в то, что «каждая улица полна мудрецов» (заметим, не мудрых одиночек). Но если речь идет об истине, неотделимой от общения, значит, эта истина имеет стратегическую и вместе с тем нравственную природу.

Все сказанное выше о реальности соответствия-соответственности имеет прямое отношение к нарождающемуся глобальному миру. Глобальность как симптом «завершения истории» имеет глубоко двойственную природу: от нее веет ледяной пустыней анонимного «обмена информацией», но она же обнажает потребность в подлинном общении, которое всегда случается по поводу того, что предстает «утраченным» в наличном опыте. И она дает технические средства для такого общения.

Если глобальность вместо трансцендентной *вне-мирности* утверждает всемирность, следовательно, быть вместе в глобальном мире означает именно быть *в-месте*, и притом в каком угодно месте. Очевидно, что «разъединяющий синтез» такого всеединства подчиняется логике подобия или симулятивности и тем самым бросает вызов политической традиции Европы с ее наследием полиса-государства, национального суверенитета, институционального общества и т.п. Как ни странно, Запад, сделавший глобализацию необратимой, сегодня испытывает от нее и наибольший дискомфорт. Философема симулятивности многими воспринимается на Западе как культурная катастрофа (чем она, вероятно, и является в рамках гуманитарного проекта модерна).

Преодоление модерна в глобальности означает возвращение к первичному, наиболее естественному и надежному, основанию человеческого бытия — земле. Вот и в сознании русского народа

земля стоит прежде царства. Современные западные властители дум говорят об «укоренении в земле» (Хайдеггер), «отступлении политического» (Лаку-Лабарт, Нанси), растворении общества в «недостижимом», «бездействующем», «грядущем» сообществе (Бланшо, Нанси, Агамбен), «сообществе Земли» (Саллис) и т.п.

Новые тенденции западной мысли имеют близкие и, можно сказать, системные параллели в мировоззрении Востока. Китайские учителя мудрости, всегда остро чувствовавшие виртуальное измерение опыта, с древности связывали субстрат мировой жизни именно с землей. Чжуан-цзы называет мир в его первоизданном состоянии просто «массой земли». Мудреца, достигшего полноты покоя, было принято уподоблять «куску земли», а преобразование туши быка в бесплотный ритм жизненности вещей описывается у Чжуан-цзы как возвращение земли в землю. В описании конфуцианца Сюнь-цзы (III в. до н. э.) мудрый правитель напоминает все того же просветленного слепца, не отличающего себя от мира и потому погруженного в безмятежный покой:

«Сын Неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не действует, а все свершает. Подобно куску земли покоится он на своем сидении, и мир послушен ему, как если бы составлял с ним одно тело... Вот что такое Великое Тело».

Царственный покой мудреца знаменует, впрочем, открытость первоизданному динамизму жизни, предельно краткому порыву, мимолетной и непреходящей подвешенности. Он исполнен взрывчатой силы бодрствующего духа. Ибо мудрый,

«Сидя как труп, являет драконий образ.

Храня безмолвие, издает громовой глас».

Этот мотив симулятивности материального мира, единения духа и материи именно по их пределу почти забыт на Западе, но когда-то играл первостепенную роль в архаических культурах (ср. культ фетишей, святых мощей и т.п.) и был поднят на новую высоту в традициях Востока. Так, мастера наиболее утонченных школ боевых искусств Китая, например тайцзицюань, обладают способностью наносить удар на расстоянии силой духа или «жизненной воли», причем тело служит не просто средством, а генератором

и самой средой такого удара. Однако будем помнить, что симулятивность означает, помимо прочего, отсутствие примет духовных свершений. Духовное бодрствование — чистая работа, не оставляющая следов.

Собственная разновидность философии «сообщества земли» (по-японски «ветра и земли») сложилась в Японии. Основоположник ведущего направления в современной японской философии К. Нисида (1870–1945) поставил в центр своей системы категорию «места» и подчеркивал ее близость термину «хора». Однако Нисида переосмыслил это понятие на буддийский лад: для него место есть пространство самоотражения и, следовательно, безупречного самоподобия буддийской реальности пустоты. В самой Японии, кстати сказать, эту версию философии «места» принято считать способом «преодоления модерна».

Важность темы самоподобия или симулятивности для традиционной восточной мысли объясняет тот энтузиазм, с которым Азия восприняла современный мир электронных симулякров. Увлечение роботами и компьютерными эффектами, успешные новации в дизайне и мультипликации (достаточно вспомнить японское аниме) во многом объясняются тем, что симулякр в контексте восточного миропонимания даже более реален, чем объективная действительность. Доказательства эффективности столь странного тезиса дают, помимо прочего, восточные боевые искусства, которые учат только «следовать противнику», воплощая симулятивное начало. Тот, кто следует, имеет преимущество перед действующим уже потому, что следование предваряет все ограниченные действия, не требует усилий и притом позволяет черпать силу из самовозрастания подобия. Здесь нет никакого произвола. Кратчайшей длительности, «дифференциалу событийности» можно только следовать, а тот, кто (на)следует Изначальному, всегда успевает и даже, можно сказать, в высшей степени *пред-упредителен*.

Чего же ожидать от явления глобального мира? В свое время И. Кант сделал попытку связать глобальность и землю с позиций либерального мировоззрения. Он считал возможным наступление «вечного мира» благодаря простому факту ограниченности площади земного шара. Люди, писал И. Кант, «будут сообща владеть поверхностью Земли, поскольку они не могут рассеиваться

бесконечно и, следовательно, должны быть терпимы друг к другу». Человечество, по мысли Канта, рано или поздно должно урегулировать свое совместное проживание на Земле, руководствуясь разумом и достоинством личности. Правда, в рамках либеральной теории факт совместного обладания людьми Землей не содержит никаких стимулов для общественного согласия и тем более духовного сплочения. А проповедь взаимной любви в свете той же теории — не более чем упражнение в риторике.

Главный изъян либеральной идеи глобальности — слишком плоский взгляд на вещи, непонимание того, что разум требует метафизики, самопревосхождения. Предел разумности — не соответствие логическим постулатам или верифицируемость суждения, а «перевертывание» понятий, смена вектора мысли или то, что после Хайдеггера называют «поворотом», «другим началом». Глобальность имеет свою глубину, включает в себя два принципиально разных порядка: мир вещей и идей сопрягается в ней с миром событийности, символического смещения всех мест, каковой и конституирует всемирность или, можно сказать, человечество в человеке. Человечество не может быть собой без своих заповедных мест, пространства всеместимости, хранящего тайны незапамятного прошлого и невообразимого будущего. В общественной жизни это внутреннее средоточие человечества соответствует обоюдному сокрытию политики и общества (как происходит в (ра)схождении небесного и земного полюсов в восточноазиатском политическом пространстве). Однако, как прообраз всеединства и начало социальности, оно учреждает саму возможность политики и общества.

Итак, глобальность непрерывно скрывает себя, «теряется» для мира и в этом смысле выявляет «укрытость» мира в самом себе (еще Ф. Ницше заметил, что «каждая вещь — укрытие»). Она есть нечто, всегда отсутствующее, как фантазм покоя Земли, в предметной данности опыта, но вечно длящееся, пронизывающее все «жизненные миры» и формирующее социальность самим фактом своего отсутствия. Как момент предвосхищения мира, она выявляет фундаментальный «жизненный порыв», который определяет мотивацию и поведение человека. Вот почему овладение им, если только это возможно, есть необходимое условие эффективности политики. Во всяком случае, последняя цитата из Чжуан-цзы

напоминает о том, что действительный источник власти находится в «инобытии» и «грядущем».

Какой тип общества соответствует обращению к этому первичному, еще всецело символическому моменту политики? Кто или что такое этот прародитель, который дает каждому возвращаться к родовому бытию, *пред-оставляя* каждого свободе оставленности? Мы по привычке думаем, что в Азии властвовали сплошь деспоты и самодержцы. Однако в комментарии Ван Фучжи к рассказу об учителе Ху-цзы мир живет без присмотра сильных мира сего, а государь у Сюнь-цзы правит незаметно и укрывается не от мира, но в самом мире. Ничто не мешает предположить, что речь идет о сокровенном повелителе каждого из нас, неотличимом от спонтанности жизни. Требование «надзирать и наказывать» изначально исходило как раз от либеральной теории. Миссия отсутствующего «прародителя» состоит, напротив, в том, чтобы каждому дать свободу быть собой и, следовательно, пребывать в потоке саморазличения — этой скрытой пружины времени.

Вот подсмотренная (и никак иначе) Р. Бартом в Японии азиатская версия толерантности, которая, если разглядывать ее в упор, кажется почти фантастической, ибо соответствует миру слепца. На самом деле она скорее фантастически проста:

«Множество незначительных деталей, 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; таким образом, спектакль японской улицы, волнуящее порождение многовековой эстетики, никогда не подчиняется театральности (истерии) тел, но подчинен раз и навсегда тому письму *alla prima*, для которого одинаково невозможны и набросок, и сожалеие, и маневры, и исправления, ибо сама линия освобождается от стремления пишущего создать о себе благоприятное впечатление; она не выражает что-либо, а просто наделяет существованием»⁹⁴.

.....
⁹⁴ Барт Р. Империя знаков. М.: Праксис, 2004. С. 101.

Это мир до мира, который каждое мгновение только начинается или даже еще «не начал быть» (выражение Чжуан-цзы). Но его *расписная* гладь, сотканная из «множества деталей», предполагает как раз необычайно высокий уровень сознательности всех ее деятелей, настолько высокий, что сознание уже не замыкается в границах индивидуального существования, но как бы заполняет все социальное пространство. Это «всеобщее прозрение» проступает каллиграфически точным, анонимным узором досконально стилизованной жизни, слитой с природой. Однако всякое зрелище и представление оно допускает лишь как симуляцию, самоподобие *без-образного*.

В жизни, начинающейся каждое мгновение как бы с чистого листа, все случается, но ничего не происходит, ничто не из чего не проистекает. Она строится не на равнодушии к окружающим, а, напротив, на предельно обостренном внимании к миру и, следовательно, безупречной стилизации всех телесных движений и даже чувств. *Со-бытийность*, достигаемая через усвоение типовых, четко выверенных действий и жестов, формирует личность. Так фантазм «прародителя» толкает индивида на путь духовного просветления, достигаемого путем усвоения определенного репертуара типизированных движений — образов непреходящего действия. Основоположник же школы наделяется способностью вновь и вновь возвращаться в мир в череде поколений⁹⁵. В конце концов только эта *школьная* история фантазмов может чему-то научить. Она учит, в сущности, великой мудрости смирения: умению жить с миром в мире.

Все сказанное здесь о роли места-вместимости в глобальном мире едва ли складывается в формальную систему мысли, но в нем есть определенная и даже в своем роде строгая последовательность, некий общий знаменатель, выраженный наиболее отчетливо в мотиве «разъединяющего синтеза», «дифференцированного единства». Есть в предложенном подходе и своя новизна: он требует глубже

.....

⁹⁵ В даосских школах, по крайней мере, существовало правило — «говорить об основоположнике и не говорить о своем учителе». Отличный способ избежать опредмечивания традиции и охранять ее фантазмический субстрат.

и пристальнее взглядеться в «ночь мира», лежащую в истоке жизненного опыта. Он возвращает термину «теория» его исконный греческий смысл «феории»: видения потустороннего и божественного.

Природа этого божественного марева, заповедного места-вместимости, материнской утробы мира есть абсолютное, само себя и из себя проясняющее и одновременно затемняющее подобие, несовершенная открытость и, конечно, превращение, мгновение кратчайшей, недоступной не только восприятию, но и мысли длительности. Нет ничего более сокровенного, чем духовный свет. Но в «темных лучах» мировой событийности все сущее выявляется «как в зеркале или во сне». Это средоточие всех жизненных миров, одновременно разъединяющее и собирающее их, структурируется по образу двойной спирали. В нем сходятся, оставаясь непрозрачными друг для друга, небесная высь власти и стихия земного быта. Вечно отсутствующий миг чистого события приковывает к себе внимание всех, но недоступен обладанию. Тем самым он воплощает политическое (хотя и необъективируемое) начало любого социума, а равным образом стратегический элемент любого действия и нравственный идеал *со-ответственности* всего живого. На Востоке, по крайней мере, этот «тройственный образ совершенства» можно наблюдать в школах традиционной духовности — подлинной основы восточных обществ. В таком случае нынешнее господство тайной политики должно смениться политикой сокровенности, которая позволит человеку укрыться в полной явленности, то есть в полноте всех возможностей своей жизни: актуальных, виртуальных и реальных.

Глобальный мир по справедливости следовало бы называть всемирностью: *paх mundi* и даже точнее — мир всех миров.

Восточноазиатский политикум

В международных делах трудно найти сюжет более запутанный и загадочный, чем политика в восточноазиатском регионе. Память былых конфликтов и экономическая конкуренция, национальные амбиции и влияние глобальной ситуации все еще слишком довлеют над входящими в него странами, чтобы перспектива надежной системы региональной безопасности и тем более дружного единства

выглядела сегодня реальной. Тем не менее нынешние трудности регионального сотрудничества в Восточной Азии во многом объясняются как раз тесным переплетением и культурных традиций, и исторических судеб восточноазиатских народов. Именно прочная историко-культурная общность этих народов питала и питает в них чувство ревнивого соперничества, которое то и дело прорывается в их взаимной отчужденности и международных конфликтах, включая нечто уже изжитое в Европе: территориальные споры с угрозой применения военной силы. Восточной Азии следовало бы, как выражались в советские времена, поставить на вид за недостаточное стремление к миру и безопасности в своем доме. Но что именно и кому нужно поставить на вид в Восточной Азии? Не следует ли прежде сделать прозрачным историко-культурное строение этого региона, выявить скрытые пружины его политических процессов? Эта работа, в сущности, только началась.

Когда мы говорим о сокрытости принципов азиатской политики, идет ли речь о свойственном всем людям, а политикам в особенности, желании мистифицировать действительность? Или мы имеем дело с неким объективным порядком вещей — тем порядком, в соответствии с которым, как нам уже известно, мир не может не пребывать в себе самом и самого себя охватывать? Речь идет о неизбежном следствии отмеченного выше закона евразийского мира как большого пространства: необъятный простор Евразии *должен* рано или поздно обернуться глухим, укрытым от посторонних взглядов уголком. Причем оба эти образа пространства недоступны предметному рассмотрению.

Взглянем на классический восточноазиатский пейзаж: мир изображен на нем из бесконечно удаленной точки, но каждая его деталь выписана так, словно художник видит ее вблизи, представляет отдельный мир. Крайности сходятся: взгляд ниоткуда помещается в любую перспективу. Эта игра взаимных переходов взгляда издавна и взгляда в упор разрушает зрительные привычки и возвращает к моменту рождения мира; в ней вещи, как говорили в Китае, раскрывают себя. О том, что «нормальные» образы вещей — только условность, стереотип, обманчивая видимость, напоминает присутствие в дальневосточной живописи сильного элемента экспрессии,

со временем все чаще переходящей в гротеск. Фотографический натурализм жители Азии считают смертью своей живописи. Но если реальность есть нечто отсутствующее и скрывающее себя, то она может заявлять о себе только сокрытием своей сокрытости, маскировкой маскировки. В таком случае натурализм — лучший способ обозначить ее присутствие. Мир на восточных пейзажах представлен во всей его полноте, узнаваемость образов полностью сохраняется. В противоборстве необходимости и ненужности предметного содержания картины заключена вся драма восточного искусства.

Всевидение равнозначно невидению. Азиатский *паноптикум* предстает слепым пятном любого образа мира. Но свято место пусто не бывает. Слепое пятно немедленно заполняется бесконечным разнообразием образов. Народы Восточной Азии делали это по-разному. Например, японцы стремились создать искусную иллюзию природного мира — так, чтобы разграбленный песок представлял море, а мертвые деревья стояли, как живые. В этом случае, кстати, игра ближнего и дальнего планов теряет значение, и первостепенное значение получают иллюзионистские эффекты отдельных образов. В Китае пейзаж считался подражанием стилю древнего мастера, то есть уникальному качеству его личного переживания (ведь «стиль — это человек»). Как повторить неповторимое? Примерно так же, как увидеть сокровенное. В таком случае картина предстает свидетельством незримого присутствия древности, а также иерархического порядка бытия, соподчинения первичного и последующего. Отсюда неизбывное смирение китайского живописца: тот, кто делает видимой правду жизни, должен поставить себе на вид за свое несовершенство. Вот источник неутолимой жажды нравственного совершенствования, питающей восточноазиатскую традицию.

Азиатское искусство учит возвращению к истоку опыта или, говоря языком психологии, к первичному фантазму; оно выявляет сами условия видения. Это значит, что взгляд азиатского художника обращен не вовнутрь и не вовне, ему чужд и психологизм, и натурализм. Его интересует именно грань между внутренним и внешним, вездесущая *между-бытность*. Он приучает к *зрячей слепоте*. Интересно, что в современной западной литературе принципиальная

«вторичность» образов азиатского искусства, которые суть не более чем отблески внутреннего света, *наполнитель пустоты*, ошибочно связывается с постколониальной культурой и установкой на «догоняющую модернизацию»⁹⁶. Увлечение азиатов подделками имеет, помимо экономических причин, глубокие корни в их культуре, где все формы и движения вдохновлены поиском отсутствующего архетипического жеста.

Посмотрим, как указанный опыт восточноазиатской традиции соотносится с политикой. Известно, что история Восточной Азии вплоть до XX века разворачивалась под знаком имперской государственности, обычно соотносимой с идеей Срединного государства, оно же Китай. В Восточной Азии наследие империи остается реальной и даже неодолимой силой. Дело не только в том, что от Китая практически невозможно оторвать его национальные окраины. Конечно, в официальном определении Китая как многонационального народа, где все национальности уже смешались и различия между ними не могут иметь политического значения, есть что-то от самогипноза, результаты которого хорошо известны в России по судьбе СССР. Однако есть в нем и своя правда, либеральной социологией упорно не замечаемая. Ибо имперское начало, как неоднократно говорилось выше, потому и обнаружило такую незаурядную живучесть уже после исторической смерти империй, что оно воплощает особую метацивилизационную антропологическую матрицу, которая соответствует одной из двух исходных и в своем роде универсальных, метаисторических опций человеческого самопознания. Сущность этой матрицы — обращенность

.....

⁹⁶ См.: *Anderson B. The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World. London — NY: Verso, 1998. P. 2.* Для Б. Андерсона ключевой пример — сады в Маниле, которые воспроизводили западные образцы, так что на них можно было смотреть только издали или в упор. О «теневом» и «дачном» характере цивилизаций ЮВА см. очерки о Вьетнаме и Малайзии в моей книге «Цветы в тумане: вглядываясь в Азию». Проблема вторичности культурных форм разрешима в перспективе постмодерна, который приравнивает реальность к чистой временности или само-различению, так что мир оказывается, говоря словами Ницше, «копией никогда не существовавшего оригинала».

не к содержанию опыта, а к его пределу, то есть чистому событию или общительности, предшествующей сообщениям (и, следовательно, всяким суждениям).

Событие, по сути, не имеет идентичности, теряет само себя. Так и социальность имперского типа удерживает людей помимо общественных форм и субъективной рефлексии. Она вводит индивидов в *отсутствующее* пространство «одного тела» мироздания — тела рассеянного, бесплотного, но живого, текучего, имеющего свою символическую глубину.

Невозможность формализации общительности обуславливает внутреннюю слабость империй, которые периодически распадаются вследствие усиления центробежных, ориентированных на предметное знание и локальную самобытность тенденций. Обломки взорвавшейся империи оседают на ее окраинах, где срastaются с местными традициями и образуют протонациональные государственные образования. Из них со временем могут вырасти нации-государства. Эти «варварские» царства несут в себе «ген империи» и старательно подражают имперскому символизму, так что их отношение к имперскому укладу остается глубоко двусмысленным.

В политической традиции Восточной Азии первостепенное значение имели два тесно связанных между собой понятия: *Срединное государство* и *Поднебесный мир*. Рассмотрим их подробнее.

Срединное государство. Это понятие существовало с первой половины II тыс. до н. э. и обозначало место престола правителя мира, которое, конечно, должно находиться в центре мироздания. Время от времени китайские астрономы и математики предпринимали попытки определить местонахождение этого центра на Земле, но убедительных результатов достичь не смогли. Тем более это понятие не могло иметь сколько-нибудь определенного этнического содержания. Предполагалось, что окружающие народы населяют не столь пригодные для обитания периферийные области Земли, так что превосходство Срединного царства удостоверялось визитами представителей периферии к его двору, причем чем дальше располагалась страна, пославшая своих гонцов к центру мира, тем больше чести было для владыки мирового центра. В древних хрониках всегда подчеркивается, что двору Срединного царства

«подчинились люди издалека». В контексте традиционного мировоззрения такие посольства были не просто фактом международной политики, но выражением неизменного мирового порядка.

Естественно, не могло не возникнуть споров за право называться Срединным царством. Например, корейские правители с раннего Средневековья присвоили себе название *чжунхуа* («процветание срединности», перевод условен), которое сегодня относится к Китаю и входит в название современных китайских государств — Китайской Республики и КНР. Его же с XVII века переняли японцы, которые впоследствии стали называть Китай термином, заимствованным у Запада: Сина. От имени Срединного царства в Китае правили и многочисленные предводители кочевых племен, что, впрочем, не мешало тем же кочевникам ясно сознавать свое отличие от жителей собственно Китая и даже не без гордости называть себя северными варварами. Примерно так же смотрели на свои отношения с государством «процветания срединности» тибетцы, которые, впрочем, мыслили свою страну настолько всемирной и уникальной одновременно, что даже не имели для нее собственно имперского названия. Пятый далай-лама, неохотно отправляясь в 1652 году ко двору первого императора маньчжурской династии Цин, объявил целью своей миссии «покорение варваров», но с готовностью признавал несовместимость Тибета и Китая. Подданные цинской державы, отмечал он, «слишком привержены удовольствиям, что пагубно для тибетцев». Двору богдыхана он заявил, что местная «земля и вода» дурно сказываются на его здоровье, и счел за благо поскорее вернуться в Лхасу⁹⁷.

Одним словом, сопредельным с Китаем странам свойственно раздвоение идентичности, и чем теснее эти страны связаны с Китаем, тем острее и глубже эта раздвоенность. Корейцы и сегодня убеждены, что истоки китайской цивилизации надо искать в их стране, и одновременно резко противопоставляют себя реальному укладу жизни в Китае. Визиты корейских посольств в Китай — по крайней мере до эпохи монгольского владычества — местные историки считают чисто политической традицией отношений между

.....
⁹⁷ *Karmay S. G. Secret Visions of the Fifth Dalai Lama. London: Serindia, 1998.*

равными партнерами. Тезис крайне сомнительный, поскольку в отношениях восточноазиатской церемонной общительности стороны не могут быть субъектами действия, как бы отсутствуют друг для друга и принципиально несопоставимы. Но равенство в чувстве собственного достоинства, несомненно, наличествовало. Оттого же, например, удельные правители Восточного Тибета в XVII–XIX веках предпочитали обращаться непосредственно к богдыхану в Пекине через голову их формального сюзерена в Лхасе. По-видимому, меркантильных целей они не преследовали. Для них это был вопрос престижа.

То же характерно для Вьетнама: с одной стороны, восторженные похвалы классической учености и словесности Китая, в которых именно вьетнамцы достигли необыкновенных успехов, а также включение Южного Китая в сферу вьетнамской цивилизации, с другой — упорное сопротивление китайскому натиску.

Японцы тоже до сих пор пребывают в уверенности, что они «усовершенствовали» китайское наследие. Однако Япония, быстро прошедшая путь модернизации, придала этому тезису еще более радикальный смысл. Уподобление «срединному величию» было для нее только промежуточным этапом на пути к утверждению своего верховенства во всей Азии. Нечто подобное можно наблюдать и в новейшей истории Тайваня, стремящегося дистанцироваться от Китая. В 1990-е годы президент Китайской Республики Ли Дэнхуэй призвал «восстановить Срединную равнину» на Тайване, а спустя несколько лет стал ярким сторонником независимости острова хотя бы и в рамках общеазиатской системы безопасности.

Итак, название «Срединное государство» как бы предопределило отсутствие у Китая четких географических границ. Ведь середина, а точнее, центр, одновременно везде и нигде, и притом остается невидимой, всегда пребывает *внутри*. А на практике Китай — геополитическая матрешка, состоящая из нескольких как бы вложенных друг в друга миров. Есть глубинный континентальный Китай. Есть прибрежный Китай с его «особыми экономическими зонами» и анклавами фактически иностранного управления. Есть частично независимые Гонконг и Макао. Есть полностью независимый Тайвань, уже готовый порвать исторические связи с материком. Есть общины китайских эмигрантов в странах ЮВА. Наконец,

есть всемирная сеть «китайских кварталов» и массы китайских иммигрантов в Америке, Европе, Австралии. Все эти Китаи очень непохожи друг на друга, причем китайская диаспора даже утрирует многие черты традиционной китайской цивилизации: маргиналам свойственно желание быть святее Папы Римского. Да и понятие «внутреннего» Китая несколько не передает действительного многообразия его локальных миров и выбранных ими, притом вполне сознательно, разных стратегий развития. В то же время неурегулированные территориальные споры почти по всему периметру восточной и южной границ Китая напоминают о принципиальной неопределенности географического местоположения Срединного государства. Очень может быть, как станет ясно ниже, что китайские власти и не заинтересованы в их полном устранении.

Поднебесная (Тянься). Название всего цивилизованного мира наподобие греческой ойкумены. Во многих отношениях это понятие дополняет термин «Срединное государство», а порой совпадает с ним. Так, на древних черепицах эпохи Ханьской династии часто встречается надпись: «Хань охватила Поднебесную». Однако мы имеем дело с идеологическим лозунгом. По сути же термин Поднебесная обозначал земли четырех сторон света и его центр или, в расширенном виде, Девять областей мира, причем, согласно одному мнению, помимо этого круга земель существовало еще семьдесят подобных континентов. Иногда Поднебесный мир отождествляется с землей «в пределах четырех морей». Существовало и своеобразное религиозно-политическое толкование этого понятия: имелись в виду все земли, которые находились под наблюдением верховного божества — Неба. Поэтому в древних китайских империях в каждой области имелся свой храм, посвященный небесному прототипу этой области. Религиозная подоплека понятия Поднебесной тоже создавала возможности для его конкурирующих толкований. Так, в Японии (где главный остров, заметим, называется «Девять областей» — Кюсю) имелось свое понимание Поднебесной, связанное с японской императорской династией⁹⁸.

.....
⁹⁸ *Гань Хуайчжэнь*. Тянься гуаньянь цзай цзяньтао (Еще раз о понятии Поднебесной) // *Дунъя цзиньши шицзегуань ды синчэн* / Под ред. У Чжаньян. Тайбэй: Тайвань дасюэ, 2007. С. 107.

К настоящему времени понятие Поднебесной стало важнейшей категорией геополитической стратегии Китая, обозначая, в сущности, пространство его национальных интересов, хотя бы в потенции. Согласно новейшему и в своем роде стандартному толкованию «Поднебесный мир» в китайском понимании характеризуется следующими чертами.

Во-первых, это пространство, регулируемое нормами этики. Поднебесную завоевывают не мечом, а добродетелью, утверждал древний конфуцианец Сюнь-цзы. По словам ученого XVII века Гу Янью, гибель государства — это всего лишь смена династии, но гибель Поднебесной означает, что «звери пожирают людей, а люди пожирают друг друга». В Поднебесной, другими словами, царят согласие и взаимопомощь между людьми, то есть в ней осуществляется конфуцианский ритуал⁹⁹. Если Срединное царство спускается вниз уступами государственной администрации, то Поднебесная растет снизу от импульса нравственного совершенствования.

Во-вторых, и притом именно в силу торжества гармонии в обществе, в Поднебесной нет единообразия в образе мыслей и в обычаях, а подобным же образом равенства имущественного. Принцип гармонии допускает большое разнообразие культурных традиций и жизненных укладов.

В-третьих, в Поднебесной сосуществуют государства большие и маленькие, сильные и слабые, причем нравственный закон, согласно Конфуцию, предписывает большим государствам заботиться о маленьких, а маленьким государствам помогать большим. Сильные государства могут и даже обязаны вмешиваться в дела слабых государств с целью восстановления порядка, но формально только с согласия последних¹⁰⁰. Речь идет, в сущности, о восстановлении гармонии, здорового равновесия внутри «одного тела» мироздания. Такое вмешательство носит характер наказания за своеволие, как случилось, например, в 1979 году, когда Китай провел военную

.....
⁹⁹ Гу Янью. Жичжи лу (Знание, накопленное день за днем). Ланьчжоу: Ганьсу миньцзу, 1997. С. 583.

¹⁰⁰ Шэн Хун. Тянься вэньмин (Цивилизация Поднебесной) // Вэнь ши чжэ. 2013. №5.

операцию против Вьетнама, совершившего военную интервенцию в Камбодже.

К сказанному следует добавить еще две черты.

1. Поднебесная, как сама мировая гармония, потенциально охватывает весь мир.

2. Поднебесная имеет свой строй, свое «благое правление», противостоящее «беспорядку». По мнению ведущего теоретика концепции Поднебесной Чжао Тинъяна, порядок Поднебесной представляет «исконные чаяния народа», некие онтологические основы демократии, тогда как электоральная демократия Запада выражает лишь «настроение» людей и является объектом манипуляции¹⁰¹. Западная мысль, ориентирующаяся на индивида, утверждает Чжао Тинъян, «знает только, как защищать права человека и интересы государства, но не знает, как защищать ценности человечества и интересы мира»¹⁰².

В познавательном измерении Поднебесная предстает как высшая цельность бытия, охватывающая решительно все планы и образы мироздания. Согласно древнему ученому Хэ Сю (I в. н. э.), власть «небесного государя» распространяется на весь мир «от знатных особ до простолюдинов и от гор и рек до деревьев и насекомых». Как прообраз высшего единства всего сущего, Поднебесная есть пространство настолько интимное, насколько и внесубъективное. «Поднебесная — священный сосуд. Кто хочет завладеть им, потерпит неудачу», — говорит Лао-цзы. Даосский комментарий гласит: «Место, где сердце обретает отдохновение». Из этого следует, что Поднебесный мир представляет то самое первозданное единство бытия, которому можно только «следовать». Это единство, другими

.....

¹⁰¹ Чжао Тинъян. Тянься тиси (Система Поднебесной). Нанкин: Цзянси цзяюй, 2005. С. 14, 29–31. Ср. с мнением католика М. Анри: «Ценности демократии ведут к тому, что предшествует индивиду», ибо в основе демократии «лежит сверх-мощь жизни, само-дарение жизни, которое превращает самое радикальное различие в абсолютное равенство» (Henry M. Phénoménologie de la vie. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. V. 2. P. 181).

¹⁰² Чжао Тинъян. Тянься тиси (Система Поднебесной). С. 24.

словами, стяжает только тот, кто может все «оставить» или даже «потерять», о чем и напоминает крылатое выражение древнего даоса Чжуан-цзы: «Спрячьте Поднебесную в Поднебесной — и вам будет не о чем беспокоиться!»

Есть в понятии Поднебесной еще один аспект, о котором китайские авторы предпочитают умалчивать. В той мере, в какой оно служит оправданию политических и цивилизационных прерогатив Срединного государства, оно утверждает непроходимую грань между обитателями «цветущей срединности» и «варварами четырех краев света». У последних, согласно традиционной формуле, «лицо человека, а сердце зверя». Ученые люди Срединной империи обычно изображали китайцев и варваров антиподами, имеющими очень разные, даже противоположные представления о человеческой морали и доблестях. Вместе с тем то же понятие Поднебесного мира могло оправдывать идею единства человеческого рода. «В пределах четырех морей все люди — братья», — гласит популярная китайская поговорка, восходящая к самому Конфуцию. Правители китайских империй во времена их расцвета охотно рассуждали о том, что китайцы и варвары по природе одинаковы и что они — «одна семья»¹⁰³.

Конечно, сосуществование двух противоположных трактовок понятия Поднебесной легко объяснимо изменчивыми обстоятельствами политики и вообще жизни. Но можно увидеть в этом факте и проявление определенной мировоззренческой системы, даже определенного способа мышления, которые определили и понимание природы политики в восточноазиатском регионе. Нетрудно видеть, что это «единство-в-различии» вполне соответствует принципу «разъединяющего синтеза», который лежит в основе восточной философии *со-бытийности*. Идеал мудрой жизни как «утонченного соответствия» всему происходящему имеет смысл лишь там, где перестает действовать логика тождества и различия и где можно лишь *на-следовать* первозданной и неопределимой цельности

.....

¹⁰³ Лу Сюньдэн. Чжунхуа миньцзу нинцзюйли ды синчэн юй фачжань (Формирование и развитие китайской национальной консолидации). Пекин: Шэ-хуэй кэсюэ, 2007. С. 466, 481.

мира. Мы уже знаем, что практика как соответствие предполагает иерархию правящих и управляемых, которая в данном случае принимает вид оппозиции «срединного процветания» и «варварства». Однако эта оппозиция ничуть не отрицает возможности сотрудничества и даже «сердечного согласия» между теми и другими. Правда, такое согласие в рамках иерархии должно удостоверяться рядом символических жестов: варвары должны являться ко двору «срединного» владыки и со всей учтивостью выражать ему свое почтение, а тот обязан демонстрировать свою милость и величие.

Идея следования-соответствия как мудрого, *пред-упредительного* действия ставит ряд деликатных вопросов в области политики. Как может быть достигнута гармония центра и окраины, выраженная в дипломатическом церемониале? И главное: как в дипломатической любезности сочетаются следование и предупредительность, принятие роли, заданной обстановкой, и взятие на себя инициативы, активное утверждение своей роли в мире? Пока мы можем ответить на эти вопросы только отвлеченно. В свете разделения мира на внутреннее (срединное) и внешнее (окраинное) пространство, власть-центр играет активную роль во внутреннем пространстве, но готова принять роль, уготовленную ей течением событий в мире, взятом как целое. Именно так ведет себя правительство современного Китая: оно выступает как «ведущая сила» внутри страны, а в масштабах всего мира готово следовать «требованиям обстановки». Активность Китай проявляет только в пограничных территориях, и она имеет главной целью побудить соседние страны оказать должное уважение к его статусу Срединного государства.

Подчеркнем, что границы Поднебесной, как и Срединного государства, принципиально неопределенны. Более того, само пространство Поднебесной должно быть, говоря языком электронных технологий, активировано посредством выражения готовности вступить в отношения нравственно значимой гармонии, причем в нем не существует силы внешней по отношению к этому пространству. Верховенство в Поднебесной достигается сокровенным усилием центрирования. Поднебесная, помимо прочего, есть еще и *под-небесье* души, необъективируемая актуальность духовного

опыта. Но в этом сокровенном пространстве нравственного усилия, повторим, не может быть и равенства: одна сторона обязательно имеет более высокий статус в силу своего более тонкого чувствования гармонии уже потому, что более высокая чувствительность дает ей стратегическое преимущество и, соответственно, власть. Отказ же одного из партнеров от гармонических отношений влечет за собой потерю лица для вышестоящей, то есть наделенной большей моральной ответственностью стороны. Вот почему межгосударственные отношения в Поднебесной требуют постоянного подтверждения авторитета высшего властителя, для чего требуются посольства из сопредельных, а лучше дальних стран, сложные дипломатические ритуалы, а подчас и небольшие провокации на границе, ведь наличие согласия в Поднебесной нужно постоянно подтверждать.

В конечном счете китайская стратегия, как это ни странно на европейский взгляд, не делает различия между пассивным и активным модусами поведения, то есть следованием, «отслеживанием» течения событий и ведущей, хотя и неявной, ролью в событиях. Эта неопределенность являет своеобразную параллель сведению мира к его складке, «толщине» мировой единотелесности, в которой внутреннее и внешнее, сознание и опыт, сокрытое и явленное становятся взаимно обратимыми. Мир обретает безопасность, открываясь себе и, следовательно, скрываясь в себе. Поистине, где опасность, там спасение!

Как мы могли убедиться, понятия Срединного государства и Поднебесной частично пересекаются, отчего в литературе их нередко смешивают (в китайской литературе часто намеренно). Но речь идет, очевидно, о разных вещах. Присутствие Срединного государства в Поднебесном мире вносит в последний центр, центрированную структуру и, соответственно, иерархию. Полномочия отдельных лиц или государств определяются их близостью к центру, а приближение к центру становится возможным благодаря нравственному совершенствованию, что в рамках китайского мирозерцания означает преодоление всех индивидуалистических ползновений, стяжание беспристрастности и «всеобщности» (*гун*) в своем отношении к миру. Эта всеобщность как раз и придает

качество «величия» (*да*) всем жизненным ценностям: она делает великими единство, Путь, добродетель, даже предков. Мудрый привержен «всеобщности» и «мягкости», служит другим и так покоряет их (то и другое по-китайски обозначается одним словом!). Низкий человек заботится только о себе и всегда пеняет другим.

Отметим, что совершенствование в «центрированности» носит, во-первых, характер выправления себя, так что, по слову Конфуция, когда человек прям, его будут слушаться без приказаний, а когда он не прям, ему не повинуются, даже если он приказывает. Во-вторых, «центрирование» носит характер собирания себя в некоем внутреннем фокусе жизни. Поэтому центрированный человек непроницаем для взгляда извне сразу в двух смыслах: он воплощает полноту жизненных качеств, в которой нет ничего частного и тенденциозного, и он «уходит в глубину», постоянно теряется для мира. В военном каноне «Сунь-цзы» сказано, что мудрый полководец «непостижимо глубок — и водворяет порядок». Эта формула указывает на неизреченную «тайну» Азии, ведь центрированности достигают, идя *обратным* путем — не вовне, а вовнутрь. Однако путь (к) центрированности оказывает неодолимое воздействие на мир, ведь центр везде, и расстояние между двумя точками центрированности — кратчайшее в мире. Христианскую любовь к ближнему следовало бы понимать как отношение внутри континуума центрированности.

Итак, согласно классической сентенции, «Поднебесная утверждает всеобщность», но в данном случае на всеобщность никто не имеет индивидуальных прав. Поскольку центрированность есть, в сущности, (со)отношение, всеобщность пребывает как бы *между* индивидами, отчего частная жизнь людей оказывается настолько закрытой, изолированной от внешнего взгляда, что перед этой азиатской скрытностью меркнет даже европейский культ приватной жизни. Явную параллель этой черте социальной психологии в восточноазиатской политике являет стихийная склонность стран этого региона к изоляционизму. Интимно-доверительное общение в Китае если и не исключается вовсе (все же и жители Азии не без души), то во всяком случае остается труднодостижимым, тем более, что приверженность «междучеловеческому» бытию не поощряет

индивидуальное экспериментирование в самовыражении. Жалобы на равнодушие китайцев к публичному порядку и общему благу — притча во языцех. Вот лишь один штрих. По свидетельству русского китаевода М. Андреева, пекинские торговцы полностью игнорировали распоряжение властей отдыхать в день национально-го праздника — годовщину установления республиканского строя. Лавочники с полным основанием утверждали, что к ним революция не имеет никакого отношения, а саму идею, что кто-то в городской управе может решать, как им управлять их личным магазином, считали настолько нелепой, что даже не выражали по этому поводу протестов. Вообще народ в Китае любил уподоблять воде. Течение этой стихии легко направить в естественное для нее русло, но горе тому, кто вздумает преградить ей путь. Мудрый же свободен от предвзятости и пристрастий, хотя не утверждает каких-либо абстрактных принципов общежития. Он, по слову Лао-цзы, «все вбирает в себя, как мутный поток».

Из сказанного не следует, что китайцы замкнуты и сторонятся друг друга. В действительности китайская «всеобщность», подобно воде, беспрепятственно заполняет все поры жизни, представляя собой, в сущности, пространство человеческого общения. В конце концов, уличная толпа, где все есть зрелище, «все на виду», лучший символ азиатского «паноптикума». На поверхности жизни, в своем, так сказать, телесном бытии китайцы очень открыты и общительны, но не в силу их личных качеств, а именно потому, что центрированность лишает внешнее общение метафизической значимости, присущей личностным отношениям, делает его чисто прагматическим, превращает в игру, разыгрываемую с серьезностью ритуала именно потому, что в ней не задействовано существо личности и она не имеет отношения к самовыражению. Психологические мотивации, свойственные общению в индивидуалистической среде Запада, жителям Восточной Азии совершенно чужды. Миссионер-иезуит Магтео Риччи, первый из европейцев глубоко познавший китайскую душу, в своем секретном дневнике дал церемонному общению на китайский лад убийственную характеристику: «пустыня благопристойности». Впрочем, китайское общение вполне допускает и свободу поведения на публике, но обязательно

не зависимую от каких-либо форм индивидуалистического самоутверждения. Добавим, что ритуал в Азии есть нечто гораздо большее, чем простая — и часто лицемерная — любезность. Он преобразует индивидуальность в сверхвременный тип, суля в этом качестве бессмертие (таков смысл восточного понятия культуры как преобразования). Даже театральные представления игрались в Азии не для зрителей, а для богов с их трансцендентным взглядом.

Одним словом, азиатская культура учит быть вместе, не видя друг друга. Вот один практический пример: в Китае можно часто видеть, как на одной спортивной площадке увлеченно играют, словно не замечая друг друга, две пары команд. Для них пространство игры и есть «большое тело» социума, в котором все друг другу родные и никто не имеет субъектности. Бытие этих игроков разделяется на внутреннее «тело-сердце» и внешнее «тело-тень» — пустое, лишенное идентичности и потому не допускающее конфликтов. Чтобы сделать тело чувствительным и, следовательно, успешным в игре, его надо устранить, сделать пустотным. Таковы главные требования духовной практики в Китае. Поистине, в ритуальной всеобщности мира, или, как выражался В. Муравьев, сверхвременном порядке *соборного тела* китайцев объединяют не идеи, не чувства и даже не совместные дела, а... тела, обращенные в тени, которые свободно накладываются друг на друга, не смешиваясь. Сознание в Азии потому и считалось просветленным, что оно полностью изливало наружу и становилось всеобщим «сердцем Неба и Земли» (отсюда, кстати, свойственное Азии уважительное внимание к жизни тела). Так частное становилось публичным, но уже очищенным от интроспекции и нарциссизма.

Здесь удобно обозначить различие в китайском и японском понимании «междучеловеческого» (кит. *жэньцзянь*, яп. *нингэн*). Японцы склонны фиксировать и разделять «всеобщее» и «частное», так что последнее для них остается все-таки сферой приватной жизни. Само слово «понимать» в японском языке означает «разделять». В японском быте традиционный и западный стили жизни четко разделены, так что одно удостоверяет другое. Это сделало возможным появление в современной Японии третьего — асистемного, или «свободного», — образа жизни, популярного среди

молодежи. Для китайца же «частное» полностью вывернуто во «всеобщее», и он смотрит «в себя» только для того, чтобы исправить свое отношение к миру. Он живет в *тени вещей*, которая не может быть ни субъектом, ни объектом, пребывает между именем и вещью, *вблизи* всего, в *у-местности* каждого события. Точно так же добродетель центрированности не может быть выделена и очерчена и поэтому, как засвидетельствовано заголовком одного из главных конфуцианских канонов, преломляется в неосознаваемую обыденность, в стихию повседневности. Поднебесный мир существует в тени *само-оставленности* небес или, точнее, *пред-оставлен* себе в «небесной» освобожденности духа, как декорум человеческой жизни, нечто существующее вне делания, *hors-d'oeuvre*. Мы имеем дело с виртуальной или символической субъектностью, которая, как в онтологии множественности Делеза, существует в модусе саморазличения (временности), в предстоянии непомерному «действию, адекватному вечности», и может быть обозначена лишь пунктирно.

Как стихия обыденности, образ Поднебесной смыкается с либеральными ценностями Запада (которые исторически являются продуктом секуляризации, освобождения жизни от духовного иератизма). Но, как целое, Поднебесный мир зиждется на скрытой соотнесенности, *не-схождении* внутреннего фокуса и круговорота повседневности, причем оба полюса воплощают необъективируемую реальность, «небесное» начало человеческой жизни. Китайская мысль, конечно, исключает субстантивацию или идеализацию этого истока опыта, а равно его разделение на мышление и бытие, дух и материю, субъект и объект и т.п. Невозможно иметь предметное знание пути жизни; ему можно только следовать или даже *на-следовать*, ступая по следам мудрецов прежних времен. Человек Пути живет безупречным соответствием превращениям бытия и в конечном смысле — нравственно обязывающей ответственностью всего живого. Пребывая вне оппозиции себя и мира, он открыт началу жизненного опыта, живет *на виду* у древних мудрецов и «стыдится» их, ставит себе на вид собственное несовершенство. Вовне же он предстает покойно-величественным, ведь он ни на что не реагирует, ничего не выражает, но со всем *со-общителен* прежде появления вещей.

Древняя традиция в Китае уподобляет сердце мудреца ясному зеркалу, в котором проявляются все вещи. Пустота зеркала — условие явления вещей. Она не тождественна вещам, но и не существует вне их, ведь пустота не имеет ни субстанции, ни формы. Следовательно, все видимое — бесконечный ряд взаимных отражений, в которых нет оригинального образа. Здесь есть только свет, исходящий из несотворенного зияния бытия. Здесь все видимо, но никто ничего не видит.

Теперь мы должны ввести в наш обзор политической системы Восточной Азии еще один фактор, на сей раз — японский. Восприятие китайской «мудрости пути» японцами, как уже говорилось, характеризуется стремлением опредметить, зафиксировать, вывести на промокашку понятий и методов символическую реальность традиции. Такой подход позволил японцам в короткий срок выработать национальный образ своей культуры и усвоить идеологию модерна с ее параллелизмом понятий и вещей. Японцы, как уже говорилось, быстро перешли от ориентации на «срединное величие» к подражанию Западу. Этот поворот, разумеется, не встретил понимания среди европейских держав: в японцах увидели только «обезьян европейцев» (Д. Мережковский). С начала 1930-х годов правящие верхи Японии претендовали уже на роль выразителя единства всей Восточной Азии или даже просто Азии, и это единство они ставили выше европейского модерна. Наиболее глубоким обоснованием этой претензии стало учение влиятельнейшего японского философа Нисиды Китаро. Нисида поступил с китайским наследием чисто по-японски, то есть одновременно как ученик и как профессор западной философии. Он постарался вывести из китайской мысли ее наиболее общие понятия и в итоге определил субъективность как абсолютное противоречие, а реальность — как «абсолютное ничто», уничтожающее само себя¹⁰⁴. Именно радикальное самоотрицание делало возможным для Японии, согласно философии Нисиды, превзойти и Запад, и Китай, чтобы в итоге стать вселенской Азией. Одновременно центр этой японской вселенной, благодаря усилиям японских историков того

.....

¹⁰⁴ *Такаяма Иваори*. Нисида тэцугаку то ва нани ка? (Что такое философия Нисиды?) Киото: Тэнъин сэнсю, 1989. С. 111–112.

времени, нашелся в пограничье Монголии и Маньчжурии — родине богов-основателей Японии, а равно христианства и буддизма. Подобно тому как индивидуальная жизнь в японской обработке китайской традиции стала объектом всепроницающего, но безличного взгляда из запредельной глубины абсолютного ничто, Маньчжурия оказалась тем местом, где мир стоял «на виду» верховных богов, то есть оказался центром Поднебесной.

Война сокрушила здание этого почти параноидального азатства, но не поколебала его фундамента. Послевоенная японская мысль, даже в своем левом и демократическом изводе, продолжала пропагандировать самоотрицание как условие нравственного совершенства и задание японской нации. Интересно, что один из самых энергичных поборников этой идеи, Такэути Ёсими, еще в годы войны нашел образец для подражания в фигуре Лу Синя — ведущего китайского писателя левого направления. Такэути пришел к резкому, но ничуть не шокировавшему его соотечественников выводу: Япония — сущее ничто¹⁰⁵. Применительно к истории идея самоотрицания отличается особенной двойственностью: она дает пространство для пересмотра прежней идентичности и включения в нее нового опыта, но одновременно почти не дает шансов избежать консервации конкретных форм самоотрицания, фиксации нефиксируемого. В сущности, она утверждает реальность заведомо случайного и иллюзорного — чисто японский ход мысли. Японцы нашли гениальные способы художественного выражения этого постулата, но ценой утверждения абсурдности бытия и сопутствующего ему мучительного недоумения. В этом отношении японский дух наследовал традиции дзен с ее формализацией иконоклазма. В итоге японцы развили в себе поразительную способность схватывать чужое и отказываться от прошлого, оставаясь собой. Уже в наше время Ж. Бодрийяр назвал Японию «пустым спутником» Америки, ретранслирующим американизм на Азию.

В 1980-х годах историк Мидзогути Юдзо разработал альтернативный взгляд. Мидзогути поставил Китай в пример Японии: первый, по его мнению, модернизировался для того, чтобы «вернуться

.....
¹⁰⁵ *Takeuchi Yoshimi. What is Modernity?* NY: Columbia University Press, 2005.

к себе» (вспомним философу центрированности), тогда как для последней модернизация означала «смену ориентиров». Мидзогути полагал, что историческое исследование должно выявлять «материнскую», или «базовую», сущность национальной культуры. Это выглядит возвращением к старомодной морфологии цивилизаций в духе Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. Но дело в том, что Мидзогути призывал работать с материалом локальных культур, выявляя именно самобытность исторических форм. Как в рассказе Х. Л. Борхеса «Сад расходящихся тропок», историк, согласно Мидзогути, должен идти ко все более тонким различиям в историческом процессе, причем локальные истории невозможно свести в единое повествование¹⁰⁶. Ясно, что подход Мидзогути выбивал почву из-под имперской традиции, хотя основывался на ее наследии.

Противостояние китайской стратегии гармонии и японской «воли к ничто» все отчетливее заявляет о себе как основной сюжет восточноазиатской политики. Однако оно не является единственной темой этой политики. Те самые «малые государства», которые в китайской схеме должны пользоваться покровительством больших держав и угождать им, все решительнее претендуют на роль самостоятельного фактора восточноазиатского регионализма. Почему бы и нет? К примеру, для правительства КНР британская колония Гонконг является «национальным позором», что не мешает Гонконгу быть форпостом всего передового в китайском мире и поводом для национальной гордости. В Корее политолог Пак Юн Сё выступает с апологией периферийных зон Восточной Азии и предлагает видеть в них совокупность «малых центров» вне иерархии, причем эти «малые центры» образуют пространство «исторических экспериментов»¹⁰⁷. Сходные взгляды распространены, как легко догадаться, на Тайване. Еще в 1934 году тайваньский публицист Цай Пэнхо выпустил брошюру под названием

.....
¹⁰⁶ См.: Мидзогути Юдзо. Хохо то ситэ тюгоку (Китай как метод). Токио: Токио дайгаку, 1989.

¹⁰⁷ Бай Юнжуй (Пак Юн Сё). Дунъя диюй цзысюй (Региональный порядок Восточной Азии) // Сысян. 2006. №3.

«Сын Восточной Азии», в которой выдвинул идею восточноазиатского содружества без гегемонии Японии или Китая. Брошюра японским властям не понравилась, и ее автора отправили в тюрьму. Современный тайваньский ученый Чэнь Гуансин предлагает «деимпериализировать» Восточную Азию, преобразовав идеал Среднего государства в коалицию равноправных государств. Признавая, что глобализация не имеет прямого отношения к распространению демократии, Чэнь Гуансин делает ставку на демократию в рамках региональных структур и ратует за «открытое воображение, которое творит новый мир. Азия может быть синонимом Китая, Индии и т.п.»¹⁰⁸.

Такой проект Азии, лишенной стержня «срединности» и рассыпавшейся на множество локальных миров, опять-таки напоминает либеральную утопию глобального мира, в котором есть только отдельные места и местности. Впрочем, почему утопию? Огромные периферийные территории, особенно на юго-западных и северо-восточных рубежах Китая, действительно представляют собой «цветущую сложность» этнокультурных традиций, где десятки разных народностей мирно живут вперемешку в условиях интенсивного культурного обмена. Более того, существуют мотивы и сюжеты, вроде сказаний о благодатной стране Персикового источника, которые циркулировали по всей Восточной Азии, воспитывая в ее обитателях общие идеалы и упования. Только местная националистическая интеллигенция и посторонние, часто небеспристрастные, «доброжелатели» вносят в это содружество народов семена соперничества и розни. Одним словом, в «открытом воображении» периферийных, а точнее, просто локальных миров есть, без сомнения, своя жизненная правда, которая знакома и тем европейцам, которые покинули мегаполисы ради бесхитростной жизни на лоне природы. Знакома она и мне, в подтверждение чего привожу пассаж из моего очерка о Малайзии:

«Но все-таки есть в жизни Пенанга, с ее неподдельной атмосферой отдохновения, что-то от утопии райского острова, столь естественной в этих тропических широтах. Вот живут себе люди

.....

¹⁰⁸ *Chen Kuan-Hsing. Asia as Method. Durham: Duke University Press, 2010. P. 254.*

в вечном празднике, радуются смиренно жизни и принимают к себе любого чужака, и этот чужак, поначалу недоверчивый и напряженный, понемногу привыкает к беззаботности, и разглаживают морщины его души»¹⁰⁹.

Кому-то картинка «периферийного рая» покажется наивной и к тому же отдающей комплексом неполноценности постколониального мировоззрения. Тем не менее «открытое воображение» вне властных структур и кодов — необходимый, если не единственный, способ *со-творения*, совместного созидания человеческого мира. Уместно напомнить, что мы открываем здесь тот срез истории, ту природно-культурную среду, в которых Россия родилась и созрела как великая евроазиатская держава. Вопрос в том, кто является субъектом «открытого воображения» и как предотвратить узурпацию его богатств враждебными ему силами.

Конечно, периферийность Азии в указанном здесь смысле не обязательно искать на далекой периферии великих цивилизаций. Мотив самодостаточности и внутренней полноты повседневной жизни присущ и китайскому понятию Поднебесной, причем идеал жизни в «небесной полноте природы» не имеет ничего общего с апологией примитивности. Это общество, где все идет гладко, ибо оно состоит из мастеров своего дела и предполагает уровень технической компетенции и, стало быть, сознательности, духовной чувствительности, которые рефлексирующему сознанию кажутся скорее проявлением бессознательной стихии, психическим автоматизмом. Недаром в Китае говорили о «всеобщем просветлении». Нормативные телесные конфигурации, составляющие арсенал духовных школ, поднимают индивидуальное сознание до экстраординарной чувствительности всеобщего общения, вездесущей *между-бытности*. Это мастерство самой жизни — плод долгой работы человека над собой. Поднебесная есть, в сущности, поле такого совершенствования, даже если желанная — и невидимая! — «центрированность духа» не имеет географической локализации. Отказ от подобного усилия делает невозможным достижение «небесной» основы человечества и, следовательно, упраздняет человека вообще.

.....
¹⁰⁹ *Малявин В. В.* Цветы в тумане: глядяваясь в Азию. С. 370.

Упомянутый выше Тайвань служит поучительным примером того, как локальное и глобальное измерения современного социума сходятся в обход имперской общности. Исторически тайваньская демократия стала непредвиденным результатом конфликтной идентичности жителей острова, разрывающихся между их китайским наследием и сознанием своей самобытности. Эта идентичность несводима ни к аполитичному факту «жизненной общности», ни к той или иной «национальной идее». Тайваньцы любят называть себя «сиротой Азии». Сирота лишен семейного воспитания. Он внемлет зову первородства, в нем играет его генетический материал. Однако он же, как никто другой, открыт новым формам жизни. Поэтому тайваньское «сиротство» побуждает апеллировать одновременно к доисторической архаике и глобальной будущности человечества. Между тем тайваньское «первородство» есть, в сущности, поле ритуальной коммуникации, матрица всеобщего согласия, где власть выражается в определении (всегда обходительном, иносказательном) наличного типа или качества ситуации как родовой полноты бытия. С этой точки зрения демократические процедуры выявляют предысторию культурной идентичности, сами условия осуществления ритуала, скрываемые имперской аксиоматикой господства. Благодаря своему уникальному историческому опыту Тайвань первым нащупал эту демократическую подоплеку ритуального генотипа дальневосточной цивилизации. Но эта подоплека ощущается и в политической жизни Гонконга, и в еще большей степени в жизни китайских общин за пределами Китая. Правда, в местных обществах она часто предстает как политическая индифферентность, что и неудивительно, ведь речь идет о политическом (*la politique*) в собственном смысле слова, то есть только возможности политического размежевания.

В контексте восточноазиатской политики «сиротство» тайваньской демократии указывает на доимперские, еще не оформившиеся в устойчивую иерархию корни ритуальной общности. Вместе с тем присущая демократии потребность в интенсификации общения и согласовании интересов отдельных индивидов и социальных групп очень созвучна природе современной информационной цивилизации, где на передний план выходит не объективность

истины, а прагматическая убедительность общения. В любом случае в тайваньском «сиротстве» память забытого Начала сходится с амнезией технотронной эры. А в историческом плане вновь открытая *tabula rasa* тайваньской демократии возвращает в доимперские времена китайской истории — в эпоху «соперничества ста школ» и отсутствия политического центра.

Официальный Китай знает, что носит в своем чреве стихийно-демократический по своей природе и локально-глобальный по своим масштабам социум, наиболее известным прообразом которого является всемирная сеть китайских кварталов — чайна-таунов. Ему еще предстоит признать и принять первые шаги крикливой, как младенец, или, если угодно, шумной, как базар, демократической практики тайваньского образца. Станет ли такая пропедевтическая демократия новым фундаментом для имперской политики или она сможет переварить, растворить в себе имперскую надстройку и ввести Китай в глобальное сообщество как содружество региональных цивилизаций, покажет только будущее, и, надо думать, весьма отдаленное.

Ясно, что задача создания полноценной системы региональной политики в Восточной Азии сводится к совмещению горизонтали периферийности с вертикалью центрированности. Пространством этой совместности как раз и служит мир Поднебесной — «священный сосуд» (выражение Лао-цзы) человечества, воплощающий его изначальное и одновременно высшее единство. Однако решение этой задачи осложняется внутренней раздвоенностью самого понятия единства восточноазиатского региона не только в его геополитических основаниях, но прежде всего в самой природе субъектности, ему присущей. Последняя принципиально прерывна и заключает в себе азиатскую «тайну», «утонченное существование» (*мяо ю*) взаимной подстановки или сокрытой преемственности внутреннего и внешнего, субъективного и объективного измерений опыта. Недаром в китайской традиции бытие определяется как «сокровенная общительность» (*сюань тун*) или «свободное странствие», «игра» (*ю*). Речь идет о свободном *со-общении* в мировой «всеобщности», которая выражается то ли в игре ритуала, то ли в ритуале игры.

Нельзя сказать, что поставленная цель принципиально недостижима. В реальной жизни Поднебесного мира уживаются и вертикаль, и горизонталь, причем ни то ни другое невозможно устранить. Но пока не существует сколько-нибудь внятной теории такого сочетания. Тем не менее восточноазиатское наследие дает некоторые возможности подступа к означенной проблеме. Понятие «таковости» (*цзыжань*), например, позволяет говорить о единстве — или, точнее, совместности, взаимной проницаемости — разных и даже несопоставимых величин. «Таковость», как мы помним, это слепое пятно бездонной конкретности в азиатском «паноптикуме». «Чем меньше вещи подобны друг другу, тем более они сходны в своей таковости», — писал Го Сян, классический комментатор книги «Чжуан-цзы». Именно в «таковости» сходятся величайшее и мельчайшее. Более того, «таковость» устанавливает преемственность уникального и универсального, единичного и единого и в этом качестве указывает на единичность вселенского центра, которая, по слову одного из комментаторов «Дао-Дэ цзин», «одинокое возвышается над всем». А точка этого вселенского средоточия — «утонченная истина» (*мяо ли*), которая обозначает предел всякого существования, вездесущую *между-бытность* сущего, в которой противоположности переходят друг в друга. Со своей стороны, восточноазиатский буддизм учит о взаимозависимости дхарм в их полной самостоятельности и взаимном невмешательстве. Наконец, таков же принцип конфуцианского ритуала, который, разделяя людей, соединяет их, и притом дает власть тому, кто уступчивее (чувствительнее, утонченнее) всех. «При равенстве сил на поле боя победит тот, кто больше скорбит», — говорит Лао-цзы. Дело не только в том, что больше шансов на победу у того, кто не имеет желания воевать и, следовательно, более покоен, сосредоточен, не предпринимает самочинных действий и потому тратит меньше сил и меньше связан предрассудками. «Мирный», смиренный воитель побеждает, не вступая в бой, и потому живет в мире с побежденным, делает его своим партнером и другом, а это куда важнее одновременной победы в поединке.

В истории подобная «благодетельная беспристрастность» выражается в том, что теоретики стратегии иногда называют «свободно

конвертируемыми отношениями». Последние характерны как раз для отношений русских с инородческим (то есть также единокровным!) населением Сибири и Дальнего Востока, с которым, по меткому замечанию Э. Ухтомского, русским «было легко дружить или враждовать в зависимости от обстоятельств».

Региональная политическая система Восточной Азии на протяжении многих столетий действительно выстраивалась сообразно этим принципам с одной важной оговоркой: современные государства твердо держатся западного по своему происхождению принципа национального суверенитета и мобилизации всех ресурсов в пределах своих (неизбежно несколько размытых) границ. Традиция предоставляет им такую возможность, поскольку, как мы видели выше, утверждает полную непроницаемость внутреннего мира индивида в океане «всеобщности».

Неудивительно, что КНР до последнего времени строго соблюдала нейтралитет в Совете Безопасности ООН и при этом самым решительным образом пресекала попытки вмешательства в ее внутренние дела. Такое поведение точно соответствует отмеченному выше принципу исключения частной жизни, в том числе семьи, из публичного пространства. Не похоже, чтобы государства Восточной Азии так легко последовали примеру стран ЕС и добровольно отказались от части своего суверенитета. Но нужно найти способ сделать это хотя бы потому, что принцип суверенитета нарушает целостность Поднебесной и плохо согласуется с традиционным балансом сил в Восточной Азии. Кроме того, он противоречит потребностям глобализации. Вследствие этих препятствий концепция Поднебесной до сих пор остается в большей степени фактором стратегического противоборства и действия гипотетической мягкой силы, нежели действенным инструментом региональной политики.

Чтобы развязать восточноазиатский узел мировой политики, нужно обойти уровень нации-государства одновременно сверху и снизу, то есть ввести в региональную политическую систему факторы как глобального, так и локального значения, а кроме того, обособить их взаимную связь. Слово «глобальность» недаром так часто переинтерпретируют в «глокальность». Нет ничего более глобального,

чем присутствие в своем мире недостижимого другого, присутствие *интимно неведомого*. Всемирность имеет смысл, только если она соотносится с конкретным местом в его неисчерпаемой инаковости — *заповедным* местом. Это справедливо еще и потому, что содружество этносов и культур в локальном масштабе является действительным прообразом глобального мира. Между тем и другим, несомненно, имеется органическая связь.

Можно спросить, однако, не соответствуют ли межгосударственные отношения в Восточной Азии, характеризующиеся отчетливым сознанием их метацивилизационного единства при не менее ясном понимании их разобщенности, пониманию реальности как принципа единства в различии и встречи разделенного? Многие трудности и недоразумения в отношениях между государствами этого региона объясняются тем, что до сих пор не существует концептуального языка для описания того, что было названо выше азиатской «тайной», этого сходства несходного, хотя политическая система, выстроенная на этом основании, вполне может быть в своем роде и всеобъемлющей, и прочной, и гибкой. Новейшие тенденции в политической теории, кажется, дают возможность такой язык создать.

Вспомним, что постмодернистский поворот в современном мировоззрении сопровождается радикальным переосмыслением политического субъекта и самой природы социума. Сущность этого поворота, как известно, заключается в том, что условием индивидуальной или культурной идентичности становится не самотождественность, а саморазличие, когда решающее значение имеет фактор времени, или, точнее, присутствие в хронологическом времени чистой временности. В первом случае, то есть в эпоху модерна, в центре мира стоит статичный, всегда равный себе индивид. Во втором случае мы имеем дело с динамической субъектностью, погруженной в круговорот, взаимное наложение виртуального и актуального измерений существования, который есть одновременно путь самовосполнения, собирания себя в мире и мира в себе посредством самоуступания или уступления себе. Акт *само-оставления* выступает как разрыв в опыте, преемственность отсутствующего. Он лежит в основе ритуальной модели *об-ходительного*

или *пред-предсказательного* поведения, которая определяет всю систему политических отношений в Восточной Азии. Единое предстает здесь именно как *разъединяющая* совместность конкретных индивидуальностей вне трансцендентного единства, некая соотнесенность вещей в пребывании *в-месте* — общность бесконечно разнообразная и ускользающая от рефлексии подобно тому, как целостность нашего телесного опыта всегда отсутствует в нашем сознании. В Китае это сокрытое условие коммуникации и, следовательно, всех культурных смыслов называли по-разному: «великое тело», «великий» или «верховный предок», «изначальный облик», «подлинное я» и т.д. С этими понятиями сопоставимы упомянутое выше «сверхвременное соборное тело» у В. Муравьева и, *mutatis mutandis*, «тело без органов» Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

Мы покидаем здесь привычную оппозицию «я» и «ты» и вступаем в пространство «единотелесности» мира, она же вселенская просветленность, ибо мерой сознательности здесь выступает точность *со-отнесенности* сознания с инаковостью, иначе говоря — *соотнесенности* с самим собой вне себя. А реальность предстает как вечнопреемственный разрыв, зазор в опыте, неустранимая трещина бытия. Как раз эта «треснувшая» общность человечества обозначена в классических формулах — столь же лаконичных, сколь и глубокомысленных — китайской традиции.

«Соответствуй другому (реальности) в таковости».

«Мое и его — (как) одно».

Скобки в переводе указывают на разночтения, не просто допускаемые, но изначально предполагаемые в китайском оригинале. Бытие в таком случае оказывается самим собой, становясь подобным себе. Оно есть *соединяющее разделение*. Иносказательность (именно: сказание всегда об ином и одном) есть способ преодоления неразрешимых логических антиномий. В конечном счете «таковость» бытийствования выражает себя в утверждении: «Как бы не так!» Впрочем, в согласии с правилами «утонченного превращения» последнее может только подразумеваться, тем более что в китайском языке отсутствует сослагательное наклонение. На этой

анафоре, представляющей всеобщий троп китайской словесности и, отметим особо, словесный образ ритуала, воздвигнуто все здание китайской мудрости. А эта мудрость указывает на нечто, происходящее по ту сторону диалектики исторического процесса, в апокалиптический момент самоупряднения или, в сущности, самопретворения всего и вся в вечносуший тип, бытие «сверхвременного соборного тела». Недаром аналог ему в западной литературе мы находим в суждениях апостола Павла об «имеющих как не имеющих» и «радующихся как не радующихся» — суждениях, которые относятся к опыту конца, свершения времен. В восточноазиатской традиции эта истина выражена яснее всего в популярной формуле буддизма: «Пустота не пуста — вот истинная пустота!»

Реальность «утонченна», потому что предстает в образе иного и противоположного. Мудрый правитель, преисполненный жизненной мощи, выглядит как «мертвец» и «кусочек земли» именно потому, что способен «соответствовать следам» невидимого. Мудрец, по словам Лао-цзы, «уподобляется своему праху». В свете этой парадоксальной связки в китайской традиции, а равно в постмодерне вместо оппозиции индивида и общества, или единственного и единого, на передний план выходит соотношение, а точнее, нераздельность и преемственность единичного и множественного, ибо единичность существует лишь в рамках серии явлений, вариаций темы. Или, лучше сказать, единичность очерчивает нетематизируемую, непредставимую полноту человечества в каждом человеке, в предельной конкретности человеческой практики, предстающей бесконечной игрой отражений, подобно тому как в буддийских храмах предьявлены тысячи почти одинаковых образов Будды.

Новое видение человеческой социальности выражено мыслителями постмодерна в целом ряде по-разному формулируемых, но сходных по сути образов общественности: «бездействующее сообщество» Ж.-Л. Нанси, «недостижимое сообщество» М. Бланшо, «грядущее сообщество» Дж. Агамбена, «сообщество тех, кто не имеет между собой ничего общего» А. Лингиса, социальность «множества» М. Хардта и А. Негри и др.

Все эти общественные проекты объединяет отрицание трансцендентных принципов общественной организации. Никакой политики как публичного соперничества или согласования интересов.

Никакого либерализма, социализма, национализма, консерватизма и прочих измов. В новой социальности, которая создает не общество, а вольное, аморфное сообщество, человеческая общность, по слову Нанси, опознается в самом факте раздельного существования, что хорошо передается по-русски: людей разделяет как раз то, что разделяется ими. Речь идет о чистой совместности единичных жизней или, как опять позволяет точно выразиться русский язык, событийности событий, столь же текучей, сколь и непреходящей, глубине всех изменений и, следовательно, условия человеческой деятельности вообще. Такая общность опознается по ту сторону всех общественных форм и институтов и как бы заслоняет их собой, хотя не обязательно их отменяет.

Уже можно отчасти понять феноменологические послышки этой постполитической или, если угодно, метаполитической социальности. Ее исторические истоки нужно искать в природе современной информационной цивилизации, сделавшей возможным автоматическое и системное воспроизводство общественного бытия и позволившей достичь такого уровня обобществления человеческой практики, что капиталом стала сама зрелищность мира, всеобщая телекартинка, заслонившая частные жизненные миры. В результате реальность предстает вездесущим, самовоспроизводящимся, абсолютным симулякром, то есть симулирует самое себя; творчество становится притворством. Теперь отчуждению подвергается сама человеческая совместность, повседневность, переведенная в образ — неизбежно фиктивный. Соответственно власть систематически скрывает себя, прикидываясь (с разной степенью искренности) демократией прежде всего потому, что в демократии «место власти» пусто. Власть, как электронная картинка, проявляется в форме рассеивания силы и хочет казаться «техническим правительством». «Бездействующее сообщество» противостоит диктатуре симулятивности именно тем, что не имеет никакой организации, идеи и даже цели. Оно призвано вернуть людям или, точнее, побудить людей вернуть себе (в любом случае здесь уже не приходится говорить об отдельных индивидах) не просто утраченное или забытое, но вечно отсутствующее условие их социальности, подлинно человеческий субстрат «общественного животного», чем человек и стал в эпоху модерна.

Сообщество людей, разделяющих только свою раздельность, не имеет имени и кажется слишком рыхлым, лишенным опознавательных черт, вообще «никаким». Это не значит, что оно фиктивно или бессильно. Говоря марксистским языком, обобществление в информационной цивилизации достигло такой степени, что общественное богатство, уже неотделимое от коммуникативных сетей, может быть только общим. Содружество стран становится действительно общим достоянием, *commonwealth*.

Перед лицом власти, узурпирующей все формы и образы человеческого общежития, оперирующей фиксированными и однозначными идентичностями, сообщество свободных и неповторимых людей-личностей просто обязано быть анонимным и аморфным, как непрозрачны для посторонних учитель, стратег или школы духовной практики в Азии. В конечном счете оно существует только потенциально, прячется в спонтанности человеческой бытности. Ему предназначено быть «каким угодно сообществом» (Агамбен), и оно растет и крепнет благодаря свободе неформальной коммуникации неотделимой от игры и представления — этой подлинной основы человеческой социальности. Речь идет, по словам Хардта и Негри, о «молекулярной концепции закона и нормотворчества, основанных на постоянном, свободном и открытом взаимодействии единичностей, которые посредством их коммуникации создают общие нормы. Понятие единичности становится более ясным, если связать его с этическим понятием представления себя. Эти нормы создаются совместно, в социальной коммуникации». В современных условиях, продолжают они, «коммуникация сама производит не только экономические ценности, но и субъективность... Мы можем понять эти формы социального выражения как сети множеств, которые сопротивляются господствующей власти и способны изнутри себя создать альтернативные формы выражения»¹¹⁰.

Современная история как будто подтверждает правоту этой догадки. По всему миру от площади Тяньаньмэнь в Пекине до Уолл-Стрит в Нью-Йорке, Болотной площади в Москве и киевского Майдана мы видим противостояние скрывающейся власти, которая

.....
¹¹⁰ *Hardt M., Negri A. Multitude. War and Democracy in the Age of Empire. NY: The Penguin Press, 2004. P. 204, 263.*

стремится быть непричастной к своим насильственным действиям, и движений, не имеющих сколько-нибудь внятной цели, кроме разве что борьбы с «коррупцией» — лозунга не просто бессодержательного, но прямо нелепого — там, где власть выдает себя за то, чем она не является, и заведомо не несет никакой моральной ответственности. По сути, протестные движения не столько борются за что-то, сколько празднуют свой протест и притом упорно отстраняются от формальной политической оппозиционности.

Естественно, протестное движение с наибольшей силой заявляет о себе в точках наибольшей концентрации власти и капитала. Однако далеко не очевидно, способно ли оно совершить реальную революцию или, если угодно, революцию в реальном мире. Что вообще может произойти в мире, где реальность стала собственным подобием? Говоря о подобии, мы имеем в виду, очевидно, нечто несубстанциальное, пустотное, некую символическую дистанцию, отделяющую вещь от самой себя — тень, декорум, след истинно сущего, — подобно тому, как современное протестное движение течет вне формальностей политики.

Китайская цивилизация дает пример самодостаточного, чуждого всякому протесту социального «паноптикума» в виде чайнатаунов, китайских кварталов в современных мегаполисах. Чайнатаун — пространство производства и потребления глобальной «китайской мечты», фабрика подделок-симулякров, и притом совершенно аполитичная. Его полная индифферентность к социальному окружению воспроизводит природу центрированности как (не)схождения, разрыва в потоке жизни.

Если видеть в явлении «грядущего сообщества» борьбу за полную и окончательную победу демократии, то нужно признать, что в нем проявилась и неустранимая апория демократической идеи: призыв к реальному равенству выявляет невозможность его конституировать. Деррида в свое время много иронизировал, говоря, что декларация «мы, народ» выглядит чисто произвольным утверждением. В действительности люди равны по причастности к чистому опыту жизни, который предшествует всяким формулировкам их равенства — тому «изначальному» или «небесному сердцу», к которому апеллируют китайские идеологи «системы Поднебесной», четко отделяя его от сознания субъективного и индивидуалистического.

Жизненный опыт никогда не есть просто данность, он включает в себя еще и виртуальное измерение, как бы отсутствующую бесконечность. Ключ к подлинной идентичности — способность открыться истоку жизненных метаморфоз, несотворенной открытости своего существования. Так мы становимся причастны к безмерной мощи жизни или, если угодно, чистой «жизненности жизни». Древние даосы назвали идеальный социум сообществом «небесной оставленности» (*тянь фан*), в котором «каждый живет сам по себе и не угождает другим». Человек не может оправдать себя сам. Он обретает полноту своего бытия, свою самодостаточность в распахнутости Неба, которой он причастен в глубине своего сердца. Оставляя себя, он уподобляется Небу, которое *пред-оставляет* всему существу жизненный простор, свободу быть. Он возвращается к моменту предвосхищения мира. Как не напомнить, что кульминация христианской жизни, обозначенная последними словами Христа на кресте, тоже соответствует «богооставленности» человека, которая есть не что иное, как «стояние в оглушительной любви Бога» (Е. Шифферс). Поистине, богооставленность — это на самом деле богопоставленность.

Это несотворенное зияние бытия или всеместительную совместность мира китайская традиция как раз и называла «великим предком», «изначальным обликом» всех людей. П. Слотердаjk называет эту высшую точку самопознания «самосознающим никто», отмечая, что почва этого знания есть «умственно бдительное тело, которое способно развиваться от бездумного “нарциссизма” до рефлексивного открытия себя в мировом космосе». И заключает: «Если мистические прорывы в такие глубочайшие зоны индивидуальной пустоты были прежде делом медитирующего меньшинства, то сегодня есть веские основания надеяться, что в нашем мире, разрываемом борьбой идентичностей, такое прозрение может стать доступным большинству»¹¹¹.

Нельзя сказать, чтобы за тридцать лет, прошедших с того времени, как были написаны эти слова, человечество продвинулось далеко по указанному Слотердаjkом пути. Однако такие тектонические

.....

¹¹¹ Sloterdijk P. Critique of Cynical Reason. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. P. 73–74

сдвиги и не могут происходить быстро. Главное, что верно обозначены ориентиры. Человек может расти духовно, только идя к Небу, что значит: оставляя себя небесной *пред-оставленности* всему и всего. Мудрый, говорится в «Дао-Дэ цзин», «идет обратным ходом» и тем самым «милует» других, «поспешествует» им (гл. 65, 64). Он «возвращает всех к их изначальному упущению» (гл. 64), иными словами, воскрешает память о том, что забывается в объективном знании: вечноотсутствующей дистанции между вещью и ее символическим «семенем», индивидом и его «изначальным предком». Здесь не обойтись без иерархии. В главе 27 того же «Дао-Дэ цзин» говорится о разделении людей на «добрых» («искусных») и «недобрых» («неискусных»), а «утонченным принципом» Пути названа способность забыть это различие. Неизбежность разделения общества на «добрых» и «недобрых» обусловлена, как уже говорилось, неравенством в степени открытости миру, или, по-другому, духовного бодрствования. Однако *само-оставленность* человека в его «небесной природе» не может быть предметом знания или воздействия и, следовательно, источником соперничества и насилия. Итак, люди равны в «изначальном сердце», но не могут не составлять духовную и властную иерархию, соответствующую степени просветленности каждого. Поскольку же просветление соответствует здесь коммуникативности, эта иерархия не порождает конфликтов и недоразумений.

В очередной раз нам предъявлены свидетельства того, что между небесной высью центрированности власти и земной ширью спонтанной цельности быта существует скрытая преемственность. Центр, собирающий то и другое в единое целое, всегда задан рефлексии. Он подобен звучанию камертона, определяющему единое качество гармонии в ее бесчисленных регистрах. Искусство управления в традиции Восточной Азии есть умение опознать и претворить на практике неодолимую силу мирового согласия. Хорошую формулу такой центрированности я увидел однажды на воротах одного государственного учреждения в Чэнду. Это был лозунг, написанный в одну строку:

«Развивайте социалистическую демократию! Оберегайте права членов партии!»

Прекрасный образец соединения небесной вертикали и горизонтали земного быта. Если в этом призыве и есть логическая нестыковка, то она не только не делает его непрактичным, но, напротив, как раз обеспечивает его идеологическую эффективность. Противоречие в лозунге указывает, что он создается разрывом в развертывании смысла, и здесь нельзя не вспомнить об афористическом характере классической китайской словесности, где регулирующей инстанцией выступает именно пауза, разрыв в смысле. А феноменологически этот разрыв соответствует бесконечно тонкой грани, разделяющей внутреннее и внешнее в телесном опыте, как бы живой мембране вселенской «единотелесности». Отчасти он напоминает понятие расхождения, нестыковки, *écart* — условия восприятия и взаимной обратимости внутреннего и внешнего миров в феноменологии телесного присутствия Мерло-Понти.

Теперь нам не покажется удивительной известная симметричность в отношениях господства и сопротивления в современном мире. Мы наблюдаем в этих конфликтах не более чем видимость, пустые «тени» сокрытых сил истории. И власть, и протестная стихия призваны превзойти себя в открытости самой бытийности бытия. К этому их влечет императив мировой общительности. Возможно, перед нами начинают проступать из неведомого будущего черты кардинально нового политического или, скорее, постполитического порядка, где исчезнет различие между центром и периферией, локальностью и всемирностью и, что кажется наиболее загадочным, светским и религиозным. Новая политическая конфигурация тотального (не)сходства пока еще не имеет инструментов ее регулирования. Господство всепоглощающей гармонии ограничивается экстремальными действиями: самосожжениями, террористическими актами смертников — знаками радикальной слабости, утверждающими столь же радикальное моральное превосходство. Экстремизм протеста в данном случае указывает на экзистенциальную глубину нового понимания политического. Последнее относится, как говорили в Китае, к «заставе жизни и смерти» — моменту предвосхищения мира. Далай-лама точно определил ситуацию, когда сказал, говоря об актах самосожжения лам, что речь идет «о жизни и смерти моего народа».

Путь от доисторической, протоимперской совместности племен и языков до постисторического и в потенции глобального сообщества «чистой совместности», «разделяющего разделения», очерчивает траекторию истории, которая впервые достойна называться всемирной. Восточная Азия дает яркие образцы и первого, и второго. Этот гибрид хронологии и археологии, истории и мифа показывает, каким образом смысл исторического процесса оказывается связанным с прерывностью, иначе говоря, сокровенной глубиной жизненной актуальности. Но здесь выявляется еще более сложный, неизвестный прежде вопрос: насколько самодостаточна политическая система в восточноазиатском регионе? Не следует ли коренным образом переформатировать ее геополитическое поле так, чтобы ее нынешняя периферия стала центром всего евразийского пространства? Духовные и культурные традиции Восточной Азии содержат все предпосылки для этого, пожалуй, самого важного шага на пути к подлинной всемирности.

Евразийский Макиавелли

Какие последствия для политики и понимания власти имеет описанное выше мировоззрение?

Власть на Востоке и есть, в сущности, право определять порядок всеобщей гармонии — бесконечно разнообразный и все предваряющий — в «текущем моменте». Эта власть абсолютна, ибо она происходит из первозданной цельности, предшествующей оппозиции субъекта и объекта и всякой предметности. Невозможно ее оспорить и тем более ей противостоять, ей можно только (на)следовать, возводя существование к его родовой полноте. Заметим, что качество ситуации не есть абстрактная идея или понятие, оно не существует вне конкретных жизненных случаев, так что преданность образцам и нормам в том же Китае не только не исключает, но даже предполагает свободу маневра в поведении. Под сенью незыблемого идеала державности возможно *любое* действие, причем каждое действие заключает в себе еще и скрытый, противоположный смысл, приобретает характер маневра. Отсюда знаменитый китайский идеал недеяния как архетипа всякого действия.

Власть на Востоке осуществляется в этом пространстве самопреобразования, которое предстает средоточием, средой-фокусом мировых метаморфоз, сферой или, повторим еще раз, двойной спиралью, где каждое действие уравнивается его противодвижением, и поэтому каждое событие возвращает к покою (динамическому) всеобщей центрированности. Пространство самопреобразования превосходит и субъективные представления, и так называемую объективную действительность. В восточных традициях оно описывается цветистым, иносказательным языком *первичного фантазма* прежде оппозиции буквального и переносного смыслов. Это язык фантастически реального и реальности фантастического.

Власть здесь есть прежде всего тайна, или, точнее сказать, само-скрывающаяся явленность события и в пределе — *со-бытийности* всего сущего. Она воздействует исключительно косвенным и скрытым образом, присутствует в своем декоруме, следе, тени — одним словом, во внеположенных ей признаках. Однако она коренится непосредственно в творческой энергии жизни. Тот, кто ею наделен, являет, или, лучше сказать, таинственно источает в мир взрывчатую силу самих вещей, ужасающую мощь саморассеивания вечно-текущего хаоса.

Перед нами мир, который сокрыт в самом себе, существует в разрыве и пределе опыта, в зазоре вездесущей *между-бытийности*, в собственной складке; мир, где все открыто видению, отражается в другом, но никто ничего не видит. Ниже мы рассмотрим различные измерения этой складки, внутренней «толщины» опыта, которая, подобно волшебному фонарю, преобразует, переводит все образы мира друг в друга, не позволяя вывести из этих бесконечных преобразований какой-либо трансцендентный принцип реальности.

От такого представления о мире нельзя ожидать формального единства. И сама власть в евразийском культурном универсуме предстает в двух как будто несовместимых видах. С одной стороны, власть часто предстает «восточным деспотизмом», или, попросту говоря, ничем не ограниченным, подавляющим самовластьем. В этом качестве она представляет избыточность жизненной, или небесной, трансценденции, каковая соответствует имперскому началу в политике. Повсюду в Евразии власть верховного правителя

происходит от Неба и превосходит кланово-племенную организацию и привилегии родовой знати. Оттого же подлинный визави правителя на Востоке — пустынный, преодолевающий индивидуально-человеческое в себе ради «небесной» полноты человечества. Соответственно власть в Евразии требует от каждого подданного максимального усилия самопревосхождения и сурово наказывает за нерадивость в исполнении своего призвания.

С другой стороны, власть сама подчиняется принципу следования и в конечном счете *пред-оставления* всем вещам быть такими, какими они есть и должны быть. Она призвана *восполнять* вещи. Она не вправе вступать в конфронтацию или даже напрямую воздействовать на что-либо, оправдывается своим инобытием, произвольным следованием силе *со-бытийности*, хранит в себе глубину *не-властвования* и потому не позволяет замкнуться мысли в ее самотождественности. Она допускает лишь текучие, ролевые, символические по своей природе идентичности. В сущности, она неотделима от ритуала и самой игры бытия и именно поэтому разыгрывается с полной серьезностью. Это обстоятельство нередко побуждает либеральных критиков говорить о «масках авторитаризма» и утверждать, что деспот получает тайное удовольствие от того, что маскирует свое всевластие. Предположение по сути труднодоказуемое, а применительно к евразийскому «авторитаризму» являющееся, как мы могли убедиться, чистым недоразумением. С уверенностью можно сказать, что психологизация власти, свойственная современному либеральному Западу, не имеет ничего общего с реальностью властных отношений на Востоке.

Итак, власть в Евразии оправдывается уже известными нам евразийским мифом и сопутствующим ему ритуализмом. Она абсолютна и неделима, потому что имеет небесный исток, то есть, как мы уже знаем, предваряет, *пред-восхищает* все явления, выступает условием всякого существования, дает всему быть. Спротивление такой власти равнозначно отрицанию мирового и притом сущностно нравственного порядка, а потому должно караться смертью. В то же время эта власть несводима к самотождественной сущности и тем более лицу, ее представляющему. Ее природа — *со-бытийность* всего сущего, или, говоря другими словами,

сообщительность несоизмеримых величин, всеместительность самоотсутствия. В единстве этих двух измерений она точно соответствует общему для всех религиозных традиций Восточной Азии и, пожалуй, самому специфически евразийскому понятию «такости». Последняя представляет одновременно метафизический принцип всеобщности и исключительность каждой единичности, принцип множественности бытия. Ибо власть, как уже было сказано, есть сила рассеивания, которое завершается преобразованием всего сущего. Ее природа — связь, общительность единичного и всеобщего, неразличение двух указанных выше аспектов «такости», то есть самого бытийствования бытия.

Разумеется, общительность превосходит формальности коммуникации. Она есть принцип связи не просто отдельных вещей или внутреннего и внешнего измерений существования, но именно крайностей универсального и конкретного, скрытой глубины опыта и чистой явленности декорума, фактичности факта и всеединства пустоты. Как воплощенная самоизменчивость, абсолютное событие, она никогда не равна себе, пребывает в собственном отсутствии, таит в себе первозданный динамизм жизни, предвзряет любой опыт. Ее можно, как подлинную власть, назвать источником жизни, жизненностью жизни. Именно метафизикой *событийности* держался трансцендентный, «небесный» символизм евразийских империй, воплощавших в себе *избыточность бытия* и в то же время прочность быта, неодолимую стихию повседневности по ту сторону этноспецифических форм культуры. Эти два аспекта политики в евразийском мире несопоставимы, непрозрачны, даже неприметны друг для друга. Так наблюдатель на крыше небоскреба уже не видит в уличной толпе отдельных индивидов и не может понять их мысли и желания. Но для него кишение этой толпы может создавать, точнее, *выписывать* какие-то непостижимые для ее участников запредельные мегаобразы. Мистика власти в Евразии сродни такому загадочному «иероглифу жизни», никем не нарисованному и ни к кому не обращенному. Власть здесь есть трансцендентный порядок жизни, «небесное устройство жизни» (*тянь ли*), обретаемое в глубине жизненного опыта и неотделимое от телесного *присутствия-в-мире*. Нет нужды добавлять, что

наблюдатель на вершине небоскреба остается столь же неприметным для пешеходов на улице. Власть в евразийских империях остается практически непрозрачной и все же интимно-внятной для ее подданных. «О лучших правителях древности люди знали только то, что они есть», — гласит «Дао-Дэ цзин».

Зафиксируем этот момент взаимного преобразования макро- и микромиров как сущность собственно политического в евразийском пространстве. Так мясник из притчи «Чжуан-цзы», виртуозно разделявавший быка, не видел его перед собой, вообще «не смотрел глазами и не слушал ушами», но безотчетно полагался на «небесное устройство» бычьей туши. Что есть это устройство? Не анатомия и не «идея» быка, но некая жизненная матрица, микроструктура тела, доступная только чрезвычайно чувствительному духу, постигшему кратчайшие протяженности и длительности опыта. «Небесное устройство» и есть не что иное, как пустота вездесущей центрированности, или *между-бытности* мира.

Этот, казалось бы, такой естественный мир вокруг нас есть только продукт произвольного укрупнения микровосприятий. Он не соответствует какой-либо «объективной действительности». Более реален как раз фантастический, эфемерный мир первичных фантазмов, разрушающий стереотипы восприятия, стимулирующий духовное бдение. Властвует тот, кто познал эту стратегически важную истину. Кто этого не знает, тот управляем другими.

В евразийской политике «разделяющей совместности» людей объединяет тьма чистой актуальности существования, непознаваемая настоятельность настоящего. Эта глубина чистой жизненности опознается медитативным усилием духовных подвижников, каковое лежит в основе религиозного искусства всех регионов Евразии. Жители Евразии не нуждаются во внешних формах и способах сплочения общества. Они безусловно едины как раз в своей разделенности.

Почему имперский фактор играл такую важную и даже, без сомнения, главенствующую роль в евразийской политике? Потому что он уходил корнями в самые глубокие слои жизненного опыта — в реальность пустотно-изобильного живого тела как чистого превращения прежде оппозиций сознания и материи, субъекта и объекта. Прежде чем осознать себя индивидами, мы уже имеем

опыт *со-присутствия-в-мире*, находимся в отношениях с *подобным себе*. Сознание всегда предполагает знание *со-присутствия* другого родного. Обращая свет сознания в исток нашего опыта, мы всегда улавливаем, или, как говорили на Руси, «узреваем» присутствие некоего предка, отца — того, кто «пришел первым» и пребудет вовеки. В Азии духовное озарение называют «сердечной встречей», но опыт встречи есть прежде всего встреча с незапамятным и невообразимым. Кто овладел этой техникой общительности с несоизмеримым себе, тот способен или, лучше сказать, достоин править людьми. В этом измерении евразийская метацивилизация отличается преемственностью всех видов ее религиозных традиций, от архаического шаманизма до светских религий современности.

Техника общительности имеет дело не с орудиями, а с человеческим «сердцем», с *за-душевной* глубиной чувств и мыслей и ее поразительной силой воздействия на человеческую душу. Имперский технизм, столь ярко проявляющийся в административной планиметрии и грандиозных строительных проектах, имел, напомним, божественную, «небесную» природу. Империя питалась духовным зерном архаического ритуала, или, другими словами, символическим ресурсом культурной практики. Она лишь вычленяла из символики ритуального действия символизм как таковой, подкрепляла знание ритуальных предметов знанием предмета ритуала. Операция логически последовательная и исторически неизбежная: мысли о предмете уготовлено стать предметом мысли. Только в отличие от Запада, предметом мысли в евразийском мире стала не застывшая сущность, а динамическая общительность, символизм преображения. В результате евразийские империи, в отличие от античного полиса, не порывали с первобытным мифом и ритуалом, но включали их в свой мир, подчиняя их «небесной», но уже человеком удостоверенной символогии. Символизм — единственная реальность, всецело принадлежащая человеческой деятельности. Поэтому властители империй всегда мыслили себя высшими авторитетами в делах божественных, даже более высокими, чем главы собственно религиозных организаций.

Отметим попутно основные этапы исторического развития имперского принципа общительности в его техническом измерении. Возникновение империи обозначено переходом от пиктографии,

то есть чисто фиксирующего, напоминательного письма, к письменности коммуникативной, по необходимости стилизованной, ибо общение требует стилизации и типизации. Кризис империи совпадает с распространением книгопечатания и гравюры, подменивших символизм схематизмом, духовную чувствительность — интеллектом, а смысл — предметным значением. Новейшие этапы развития коммуникации отмечены изобретением фотографии и кино, а затем появлением информационных технологий. Каждое из этих событий отличается глубокой двусмысленностью: оно одновременно делает коммуникацию более доступной и все более скрывает ее символическую глубину. Кино и в особенности телекоммуникации, творя мир виртуальных симулякров и распространяя духовную слепоту, одновременно воспроизводят и побуждают опознать ту первозданную синергию жизни, которая лежит в основе и «сердечной общительности», и «великого стиля» империи.

Мы подошли к рассмотрению одного из главных понятий евразийского мировоззрения — понятию экрана. Последний был, пожалуй, самым наглядным воплощением принципа складчатости пространства как «единотелесности мира». Пространственные образы в азиатском искусстве определяются именно экранированием — либо посредством создания топологически насыщенного многослойного пространства, либо путем перевода образа в его плоскостную, декоративную «тень». Легко заметить также, что существует глубинная связь между ритуалистским мирознанием традиции и ультрасовременными информационными технологиями. Последние, перемалывая материю в энергию, предъявляют зрителю *откровение имманентности*: явленность экрана сопрягается на самом деле не с внешним миром, а с внутренней глубиной сознания, подобно тому, как декоративность ритуала есть материальный след, нормативная «пропись» внутренней рефлексивности, предшествующей индивидуальному сознанию. По существу, компьютерный дисплей — окно в первозданный хаос бытия, из которого выходит и сознание, и внешний мир. Невозмутимо-торжественный облик царя-церемониймейстера (родного брата ничего не видящего мясника-виртуоза), анонимность речи в иероглифическом письме в действительности предвосхищают безразличие «оцифрованного» мира к субъекту, полную самодостаточность и нейтральность

«картинки» в медийном пространстве. Ибо зритель в телекоммуникации на самом деле предположителен, условен, подобно тому, как всевидение электронного глаза не может не быть столь же неустранимым, сколь и фантомным. Заметим, что в зрелище все может и должно быть отрицаемо, кроме самого принципа зрелищности. Поэтому не бывает зрелища без иронии, пародии, фарса, буффонады, всяческого шутовства и фиглярства.

В любом случае современный человек обречен видеть то, чего нет. Следовательно, он обречен искать развлечения вместо истины, жить полуправдой. Занятие приятное и в своем роде даже естественное, ведь человеческая психика устроена так, что сама возможность реализовать свое желание не менее, а то и более ценна для нас, чем его действительная реализация. Как знают все аскеты, отказ от наслаждения доставляет самое чистое наслаждение. Аскеза предполагает нескончаемый экстаз. Цивилизация зрелищности отлично это усвоила: мгновение ужаса на телеэкране бесконечно растягивается и становится идеальным шоу. Вот совершенное воплощение пустоты, которая в информационную эпоху как раз и является главным товаром. В виртуальном — или, если угодно, потешном — бунте против власти, каковым становится современная демократическая политика, средство совпадает с целью, и (не)удовлетворенность гарантируется независимо от реального результата публично-зрелищных мероприятий. Та же апория аскезы-экстаза обуславливает склонность нарциссической толпы к истерии и непристойности.

Не будем сбрасывать со счетов и еще одно обстоятельство: экран виртуальной публичности способен маскировать реальные, и притом неразрешимые, противоречия в обществе, предъявляя их символические решения. Сама уступчивость власти свидетельствует о том, что суверенитет переместился в пространство электронной «картинки», которая указывает на некий первичный, молчаливый консенсус, предшествующий всем явным политическим противостояниям.

Какие же противоречия не только артикулирует, но и символически разрешает новый консенсус *праздничной лиминальности*? Ответ нужно искать в природе современного «электронного

капитализма», который, по общему мнению, характеризуется окончательным поглощением производства обменом, отождествлением капитала с информационными ресурсами. Новая фаза капитализма утверждает также новые, еще более изощренные формы равновесия между самоограничением (аскетический модус) и самоосвобождением (экстатический модус)¹¹². Триумф зрелищной оппозиционности оказывается здесь платой за относительную устойчивость глобальных систем обмена и, в сущности, удостоверяет власть. Главный и сложнейший вопрос нашей эпохи состоит в том, способна ли подлинная социальность, по-праздничному экстравагантно-текущая, рвущаяся за край бытия, противопоставить себя тому или иному тотализирующему единству? Обречены ли мы выбирать между экраном реальности и реальностью экрана?

Один из выходов предлагают анонимные сетевые сообщества, где символизм коммуникации заново примиряется с актуальностью опыта. Здесь оппозиции бытия и небытия, даже угнетения и освобождения теряют смысл. Стирание всех кодов остается последним, прощальным жестом евразийского политического человека, призванного погрузиться в бездну (без глубины) умопомрачительного откровения повседневности. Но не значит ли это, что человеческая свобода теперь должна быть определена в терминах все той же общительности, той или иной модализации, типизации отношений и что, следовательно, нарождающееся глобальное сообщество в известной степени не сможет обойтись без имперского начала?

Империя — и никакое другое государство — утверждает возвышенные качества жизни и, как уже говорилось, требует от своих подданных духовного свершения как формы типизации индивидуального существования. Это требование легко угадывается в изобразительном искусстве древних империй, представляющем нам бесконечную череду подданных, потомков либо учеников, которые застыли в одинаковой, непрестанно воспроизводящейся церемониальной позе. Весь мир вовлекается здесь в один и единый

.....

¹¹² Анализ этой оппозиции см. в книге: *Negri A. Time for Revolution*. NY — London: Continuum, 2003. P. 47–53.

ритуальный жест, а человек берется в его родовом начале — как первопредок, прорастающий в истории коленами рода. Однако этот человек имеет и духовное измерение — вечнопреемственность внутренней глубины сознания, самой по себе неосознаваемой. «Умей не сознавать свое сознание» — вот девиз евразийской мудрости, которая учит высвобождать силы сознания ради него самого. Что же касается человеческой индивидуальности, то она возводится здесь к правителю как универсальному человеческому типу, «единственному из людей», воплощению изначального «праводителя». В евразийском мире человек, согласно изречению Лао-цзы, велик, как Небо и Земля.

Политика в конечном счете важна и ценна тем, что в ней на кону стоит свобода духа. Еще предстоит опознать и осмыслить оппозицию двух видов свободы: сущностно негативистскую западную идею свободного выбора и евразийскую, в основе своей положительную, идею возвращения к полноте типового существования, к *пред-бытийной* нераздельности сущего и несущего, трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого. Такая свобода предполагает политику не публичного соперничества и временного примирения, а сокровенного преемствования духовной просветленности.

Мы вновь убеждаемся в том, что в евразийском мирознании, приравнивавшем бытие к *со-бытию*, власть в действительности может оправдать себя, лишь скрывая себя, обращаясь к своей инаковости. Культ церемонной обходительности, нарочитого самоуменьшения на Востоке служит самым наглядным примером подобного взгляда на природу власти. В этом культе, конечно, нет никакого лицемерия и тем более холопства. На самом деле он указывает единственный способ удостоверить и оправдать власть.

Легко видеть, что в перспективе евразийского мирознания имперская общность идеологического и географического пространства не упраздняет культурного своеобразия и уникальности отдельных мест. Империи всегда искали себе оправдание в ландшафтном и культурном многообразии, но также в некоем согласии, равновесии, «симфонии» общественных сил, единстве несопоставимого. Империя дает миру мир: *Pax Romana, Pax Sinica, Pax Russica*.

Вопрос в том, не есть ли ее холодный, вроде бы всем чуждый «вечный мир» страшнее самой ожесточенной войны?

С древности империи предъявлен скандальный счет: «Делают пустыню, называют это миром». Ниже мы увидим, что имперская традиция хранила в себе ответ и на эту неувязку. Но в процитированном афоризме верно угадана внутренняя слабость имперского уклада: последний имеет основанием разрыв в знании и опыте и утверждает, что внутри видимого и счислимого порядка вещей имеется превосходящий его или, точнее, *обратный* ему и вместе с тем изначальный порядок. В библейской традиции идея такого порядка выражена, например, в загадочном уподоблении Небесного царства «колесу в колесе». В Восточной Азии широко распространена идея «возвратного», «инволюционного» движения Дао, емко выраженная в даосской сентенции: «Кто движется поступательно, тот будет обыкновенным человеком. Кто движется наоборот, тот будет небожителем». В «Дао-Дэ цзин» (гл. 65) сказано, что мудрый способен «миловать людей, двигаясь обратным ходом» и что в этом внутреннем противодвижении он осуществляет «великое пособие» (*да шунь*), ведь именно в этом взаимном наложении или неразличении поступательного и возвратного движения, актуального и виртуального измерений существования состоит природа Великого Пути — мировой спирали самовосхождения одухотворенной жизни. Наконец, в даосском каноне «Чжуанцзы» духовное прозрение описывается словосочетанием «свертывание-уступление», создающим образ погружения в глубину, как бы встраивания, «ввинчивания» в исток всего происходящего. Речь идет не о восхождении к метафизическому единству, а, как уже говорилось, о саморассеивании, *само-оставлении*, слиянии с хаотически-взрывчатой силой бытия.

Итак, власть, как само бодрствование духа, происходит из этого первозданного, смутно-сокровенного, как первичный фантазм, не допускающего разделения идеального и материального, актуального и виртуального измерений существования, исполненного тончайшего духовного трепета, всегда цельного образа мира. Пребывание в этом круговороте вне или, точнее, до времени и пространства дарит свободу и безопасность, поскольку оно предваряет,

пред-восхищает предметный мир. В нем сходятся вольность всякой воли и нормативность всякой дисциплины ума и тела.

Потребность власти в самоотрицании ради самоутверждения составляет главную коллизию политического строя в Евразии. Она объясняет странное на первый взгляд предпочтение, отдаваемое властью — по крайней мере, в Восточной Азии — относительно автономным религиозным институтам (например, буддийской сангхе) перед откровенно провластными религиями (даосизм в Китае, бон в Тибете, тенгрианство в Центральной Азии или даже синто в средневековой Японии). Здесь же, вероятно, следует искать причины симпатии власти в этом регионе к чужеземным и экзотическим верованиям (иудаизму, манихейству, христианству, отчасти даже исламу), что позволяло царскому двору четко отделять себя от традиционного общественного уклада и водворить религиозный мир на подвластной территории, хотя у этого решения была и другая сторона: оно могло служить источником гибельных для власти общественных конфликтов.

В любом случае апелляция к трансцендентному авторитету не может отменить имманентной, *само-властной* природы власти в имперском государстве. Такова, надо думать, глубинная причина регулярных гонений царского двора на буддийские институты (но не веру как таковую) в условиях, когда сангха становилась слишком могущественной и самостоятельной, вольно или невольнo посягая на прерогативы верховного правителя.

Как бы там ни было, евразийское мирознание не знает ни гражданских прав, ни общественности, ни политики как публичного соперничества. Политика в евразийском ареале базируется на иерархии особого рода, исключающей открытое противостояние и тем более конфликты. Это иерархия, как сказано в том же «Дао-Дэ цзин», «добрых» («искусных») и «недобрых» («неискусных»). Первые сумели преодолеть свое себялюбие и потому достойны власти, тогда как вторые остаются в плену своего эгоизма. Невежды названы в этом тексте «богатством» или «ресурсом» мудрого (может быть, потому, что они дают мудрому возможность удостоверить свою мудрость?). Задача же мудрого правителя состоит в том, чтобы «умиротворить», «смирить» эгоистов, рассеяв их «чрезмерные

желания» в «первозданной цельности бытия». Как сказано в том же «Дао-Дэ цзин», «люди напрягают зрение и слух» (ведь они живут своим субъективным умом), а мудрый правитель, понимающий наивность и вместе с тем неизбежность здравого смысла, основанного на чувственном восприятии, «привечает их как детей» (вариант: «по-детски привечает их»).

Мерой власти, которая в данном случае равнозначна моральному авторитету, оказывается степень открытости миру, способность «соответствовать переменам», приводить к равновесию, гармонизировать любое противостояние. Эта открытость мудрого не сводится к трансцендентному принципу или идее, а представляет собой, скорее, сам факт общительности, врожденной жизни, безупречной соотнесенности со всем сущим в его непрерывной изменчивости. Ее главное качество — предельно обостренная чувствительность духа, способного воспринимать реальность в микромасштабе, на уровне мельчайших, еще не имеющих собственно физических измерений метаморфоз (отсюда символически-цветистый, всегда иносказательный язык восточных традиций, но речь идет об иносказательности неизъяснимого, которая не противостоит буквальному значению). Такая соотнесенность хранит полноту существования всех вещей и потому является в своем роде всеобщей — и притом, как принцип соотношения вещей, нравственно значимой.

Тема предельности как условия бытия имеет прямое отношение к государственности евразийского типа. Принято судить об империи по ее столице, говорить об эксплуатации имперским центром своей периферии. Между тем потенциал и привлекательность имперского начала сильнее всего сказываются именно на окраинах империи, в точках ее сообщения с внешним миром, ее превозможания исторической действительности. Центр Евразии есть именно такое пространство универсальной общительности, оставаясь далекой периферией великих цивилизаций. В евразийской геополитической модели периферия оправдывает центр. Конфуций не стал бы, как его называют в Китае, «учителем десяти тысяч поколений», если бы он в своих странствиях не достиг южных границ китайской ойкумены. Ему же приписывается фраза: «Если ритуал

утерян, ищите его среди дикарей». А Лао-цзы, по преданию, написал свой великий трактат на западной пограничной заставе.

Именно в пограничных областях империй складываются протоиimperские симбиозы культур, дающие жизнь новым великим государствам. Здесь свободно гуляют по степям, пустыням и плоскогорьям мечты об империи, творящие единое пространство разных культурных традиций, — достаточно вспомнить особенно популярный во внутреннем круге евразийского пространства образ «парящей небожительницы», этой своеобразной музыки межкультурного общения. Тем же вниманием к внешнему миру и упованием на мировую гармонию объясняется почти болезненно жгучий интерес властителей восточных империй к дипломатическим миссиям из дальних стран. Но главное, как было показано выше на примере Тайваня, периферийность обладает потенциалом схождения, совмещения локального и глобального начал на демократической основе.

Тем не менее иерархия, пусть и в несколько урезанном, рудиментарном виде, остается необходимым элементом политической архитектуры евразийского мира. Государственность в нем структурируется по вертикальной оси личного совершенствования или, точнее, самопреодоления. Она декретирует политику метаноии, «превосхождения ума», укорененную в *за-душевном* общении. В своем пределе она есть имперское государство, возвышающееся над племенными общностями и оправдываемое «небесной» глубиной человеческого бытия. Другой ее полюс — чистая актуальность практики, анонимная повседневность, лежащая по ту сторону права и даже обычая. Первое соответствует пределу трансценденции, второе — пределу имманентности, и между ними существует неопределимая, но нерасторжимая внутренняя связь — связь в стихии первозданной, еще не загнанной в политику свободы, некая — если воспользоваться примером из русской истории — тайная смычка царского самодержавия и казачьей «вольной воли». То и другое есть начало празднично-избыточное, исполненное всепокоряющей жизненной мощи. Не случайно в придворном искусстве государств Евразии изображения дворцовых церемоний соседствуют с картинами народных и храмовых празднеств.

Империя (как и современная глобальность) предусматривает существование локальных культур, но не позволяет последним формулировать свою идентичность, опрокидывает общественное сознание в еще не опознанную, не усвоенную сознанием актуальность переживания. Локальность в империи неотделима от чистой практики повседневности. Лишь благодаря постепенному срастанию духовных ценностей и материальных форм быта локальное своеобразие жизни усваивает себе значение национально-политической, идеологизированной общности. Последняя, впрочем, способна долгое время имитировать имперские формы (ср. примеры Германии и Японии).

Империя периодически встает из многообразия локальных культур, создаваемая упованием небесной полноты жизни. С такой же регулярностью она неудержимо растворяется, уходит в песок чистой актуальности быта. Примечательный, имеющий свою метафизическую глубину факт: правителям империи было свойственно прятать свои могилы. Однако речь идет, повторим еще раз, о двух полюсах одной оси жизненного сознания. Распад империи не устранял предпосылок к ее возрождению.

Имперская метаполитика — это способ владеть средоточием жизненной среды, структурообразующей пустотностью бытия. Она требует паноптического видения, своего рода *все-видения*, столь ярко запечатленного, помимо прочего, на китайских пейзажах. Но *все-видение* неотлично от *не-видения*, то есть оно учит видеть в явлениях мира только преобразование, эффект действия, чистую явленность жизни, как о том говорится в китайской сентенции, описывающей опыт просветленного сознания: «Лунный луч достигает дна пруда, не оставляя в воде следа». Сознание-зеркало не имеет содержания или собственной природы. Оно всецело функционально и поэтому эффективно. Оно хорошо тем, что с ним удобно и привольно жить. Оно воплощает первозданную свободу самой бытийности бытия.

Человечеству еще предстоит освоить иносказательный язык метаполитики, который служит не именованию, даже не познанию, а внушению, чистому аффекту, то есть тому, чем живет сердце. Это язык открытости миру, растворяющий всякий порядок суждения.

Ясно, что метаполитическое пространство не требует жесткой централизации. Оно возводит бытие к *между-бытности*, учит ценить *интересное* (*inter-esse*) в жизни, периферийное, стороннее, маргинальное. Недаром самым убедительным современным проявлением традиционного китайского социума и вместе с тем формой глобализации Китая стал чайна-таун, китайский квартал современных мегаполисов, существующий вне китайской государственности (и, добавим, вне или, точнее, прежде всякой политики). Чайна-таун питается глобальными стереотипами китайской цивилизации и популяризирует их, превращая в товар и коммерческий бренд. В этой своеобразной фабрике производства культуры последняя уже не прислуживает идеологии и политике, а сама устраивает жизнь по своему образу и подобию. На наших глазах возникает метаполитический Китай, в котором социум возвращается к стихийным основам своего быта, представленного, как и подобает в глобальном мире, в его виртуальном, стереотипном, нередко гротескно утрированном — одним словом, превращенном и как будто фиктивным виде. В творимой здесь виртуальной идентичности китайского мира — от китайской кухни и китайского интерьера до китайских увеселений, фильмов про кунг-фу, историй о китайской мафии и прочей «китайщины» — нет ни идей, ни догм, ни привязанности к прошлому, ни даже упований на будущее. Здесь царствует чистый динамизм жизнетворчества, сплетающий явления жизни в единое тело по-праздничному изобильного, яркого, выставленного напоказ быта. Здесь есть только жизненные подробности, конкретные моменты существования, одновременно зрелищные и доходные, ибо здесь каждая вещь, будучи обращенной в знак, предназначена для потребления. Чайна-таун — игровой и игрушечный мир эстетически созерцаемой мимолетности, новое издание традиционной эстетики быстротечности жизни. Но главный секрет Востока как раз и заключается в знании того, что нет ничего более прочного и долговечного, чем сама эфемерность жизни.

Политика метаноии не сводится к той или иной политической общности. Она есть явление, по сути, метаполитическое, несознаваемое условие всякой политической формы, то самое Дао, о котором в китайском каноне «Книга Перемен» сказано, что «люди

пользуются им каждый день, а того не ведают». В пространстве метаполитики власть утверждает «таковость» всякого существования — реальность одновременно универсальную и конкретную — и тем самым *восполняет* все сущее. В восточных языках управление означает выправление. Поэтому на Востоке властвующий, как сказано в «Дао-Дэ цзин», «все превосходит, будучи сам по себе», но в этом состоянии *само-превозможания* оказывается воистину состоятельным, ибо в нем он *со-стоятелен* с миром, *со-относится* с динамизмом всего живого и, добавим, *со-ответствен* со всеми существами. Властитель восточной империи повелевает миром, и притом повелевает скрытно, потому, что утверждает множественность сущего. Благодаря ему высвобождается и тем самым оправдывается бесконечное разнообразие жизни. Ближайшим прообразом этого разнообразия является стихия повседневности — столь же необозримая и необъективируемая, как и «небесная высь» верховной власти. То и другое доступно не наблюдению и изучению, а интуитивному постижению. В рамках этого (мета)политического уклада отсутствующая в себе, «пустотная» власть и общество, лишенное форм и основополагающих идей, растворенное в актуальности бытия, друг для друга непрозрачны, друг друга не замечают и все же взаимно преемственны и друг от друга неотделимы, ибо принадлежат изначальной цельности всеобщей совместности и даже, можно сказать, *со-вместительности* всех вещей. В последней и растворяются все эгоистические желания индивидов.

Евразийская метаполитика обращена к предельным горизонтам опыта. Она не имеет установленных форм, значимо отсутствует в общественном сознании, но является условием всякой деятельности человека. В известном смысле она соответствует понятию политического в смысле неустрашимого, не поддающегося регулированию разрыва в человеческом опыте, который делает возможными все виды политики.

Здесь самое время вспомнить политическую философию Никколо Макиавелли. Этот великий флорентиец навлек на себя гнев благонравных писателей Европы тем, что указал на невозможность полного равенства и взаимопонимания и, следовательно, откровенности в политике. В делах управления, утверждал он, можно либо

управлять другими, либо быть управляемым другим, но нельзя иметь какой бы то ни было ясной и объективной договоренности. В политике, по его мнению, нельзя обойтись без *честного обмана*; так называемая *arcana imperii*, мистика имперской власти, — обязательное условие успешного правления, мира и спокойствия в стране. Макиавелли не был циником. Напротив, он был на редкость серьезным мыслителем, стремившимся понять, как делается политика. Но его открытие имело чрезвычайно важные последствия как раз для политической теории. Оно фактически не оставляет места для всеобщего принципа или идеи политической жизни, любого общественного консенсуса. Тем самым оно отрицает политику в европейском смысле — как публичное согласование человеческих интересов, — но оправдывает евразийское понимание политики как управления, недоступного пониманию управляемых и притом не требующего применения насилия в отношении этих последних. Еще Конфуций сравнивал правителя с ветром, а народ — с травой, гнущейся туда, куда дует ветер. Тот же Конфуций без малейшей примеси цинизма утверждал, что народ не способен понять государственную политику. Но уместно вспомнить и сентенцию даосского канона о том, что мудрый правитель неприметно *смиряет* подданных, рассеивая их «избыточные желания» (то есть требование благ для себя, потакание личной корысти) в «первозданной цельности» бытия и, следовательно, устраняя предпосылки общественного нарциссизма и самой идеи идентичности. Главная заслуга доброй власти — добродушие ее подданных, пусть даже оно часто кажется простодушием.

Итак, евразийская традиция государственности дает образец, так сказать, метаполитической общности, выявляемой по ту сторону всех «основополагающих принципов» и форм политики. Метаполитическое измерение социальности соответствует, по сути, безусловной открытости человека миру или, точнее, самому зиянию бытия, пространству вселенского резонанса, встречи никого с никем. Чистота *само-опустошившегося* сознания наполняется всеми красками и звуками мира; отсутствие принципов есть условие применения всех принципов. Политическое в чистом виде относится к тому неустранимому зазору, извечной трещине между

данностью мира и открытостью миру, которая составляет природу мировой событийности или «единотелесности». Его невозможно ни определить, ни выразить, ни даже обозначить. Эта трещина бытия вбирает в себя и растворяет всякий порядок существования. Но как раз поэтому политический момент делает возможной человеческую социальность во всех ее видах, предваряет собственно гуманитарное начало в человеке. Человек поистине есть прежде всего политическое животное.

Мировая *со-вмест(итель)ность* не вмещается ни в какое формальное единство. Ей, как уже говорилось, соответствует опыт первичного фантазма, который сам предстает не чем иным, как ускользящей совместностью актуального и виртуального измерений опыта. Как плод *само-оставления* сознания, она указывает на безусловную общительность человеческих жизней по ту сторону общественных институтов и политических режимов. Она есть самое надежное обещание вселенской значимости человека, предчувствие и предвестье *небесного человечества*.

Как пустота мирового фокуса, разрыв, творящий вселенскую гармонию, евразийское пространство допускает *со-владение* миром, содружество как *commonwealth* в том смысле, что мы разделяем совместительность — она же богатство мира — именно тогда, когда разделяем между собой мир. Или, как говорится в том же «Дао-Дэ цзин» как раз по поводу устройства административной иерархии, «в великом разделении ничего не разделяется» (гл. 28). Почему? Хотя бы потому, что бесконечное деление выявляет высшую цельность бытия. Так *со-отнесенность* вещей обеспечивает полноту каждого существования и самодостаточность каждого момента следования/возвращения. Оттого же социальность в евразийском укладе, питаясь мудростью всеобщей (экс)центрированности, остается политически нейтральной, *все-вместительной*. Она требует равновесия и гармонии как в личной, так и в общественной жизни.

Очевидная слабость имперского уклада кроется в невозможности предотвратить забвение символической глубины культуры, явленной как *декорум истины*, что ведет к отождествлению виртуального и эмпирического измерений опыта, духовной правды

и законов материи, к господству «логико-грамматического параллелизма» в познании и подмене символической пользы «техники сердца» материальной эффективностью техники орудий. Все это и произошло на исходе Средних веков, в момент зарождения массовой культуры как в Европе, так и на Дальнем Востоке.

Тем не менее наследие евразийской метаполитики обретает новое дыхание в информационной цивилизации, ставящей прагматическую пользу общительности выше «объективных истин». Более того, сегодня обнаруживается неожиданное сближение концепции *со-бытийности*, лежащей в основе евразийско-имперского политического уклада и новейших открытий политической мысли Европы, где приобретают все большее распространение идеи так называемой постосновательной (*postfoundational*) политики. В современной западной политологии все более популярным становится мнение, что в зрелом демократическом обществе власть есть «пустое место», лишенное «опознавательных знаков определенности», а присущие ему формы общественной жизни не должны превращаться в застывшие, формальные институты¹¹³. Подобный взгляд особенно характерен для теоретиков так называемой радикальной демократии, стремящихся преодолеть ограниченность классической либеральной демократии. «Общее благо невозможно актуализировать, ему суждено остаться виртуальной точкой притяжения, — утверждает теоретик радикальной демократии Шанталь Муфф. — Главная черта современной демократии как раз и состоит в препятствовании окончательной фиксации общественного порядка»¹¹⁴.

В условиях радикальной демократии власть остается предметом и одновременно условием свободного соперничества наличествующих в обществе интересов и волей. Такой взгляд на природу политики побуждает акцентировать различие между собственно политическим началом общественной жизни и конкретными формами политики. Это различие весьма напоминает введенную

.....

¹¹³ См., в частности: Lefort C. The Political Forms of Modern Society. Cambridge, MA: The MIT Press, 1986. P. 305.

¹¹⁴ Mouffe Ch. The Return of the Political. London — NY: Verso, 1993. P. 114.

Хайдеггером оппозицию бытия и сущности, онтологического и онтического измерений человеческой практики. Человеческая социальность в свете этого подхода удостоверяется не институтами, законами или даже трудовой деятельностью, но именно чистой совместностью как *само-оставления*, непрерывного саморазличения, взаимного *со-ответствия* душ, для чего требуется усилие духовного бдения. Основание общности, говорит Ж.-Л. Нанси, кроется «в непрекращающемся моменте настоящего, в котором *существование-в-совместности* сопротивляется любой трансценденции, стремящейся поглотить его... 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»¹¹⁵.

Независимо от мотивов самого Нанси, его позиция реабилитирует макиавеллистский момент в политике и несовпадение (вообще говоря, составляющее сущность стратегии) цели и средства в политическом действии. Но стратегия как маневр, принцип обходительного поведения в данном случае смыкается с нравственным императивом самопознания. Сообщительность, проистекающая из неартикулируемого разрыва в опыте, выявляет исток человеческой социальности по ту сторону ее формальных и лицемерных определений.

Мы открываем новое измерение уже хорошо знакомой нам природы реальности как события. Событие всегда спонтанно и конкретно, неотделимо от его обстоятельств, всегда «случается» и не имеет хронологии, не поддается локализации, никак не выражает себя. Оно оставляет в мире только отчужденные «следы». Оно не имеет идентичности потому, что представляет собой нескончаемое саморазличие длящейся временности и, следовательно, чистую актуальность существования, вечную инаковость одного-иного. Кстати сказать, единое в Китае понимали именно как своего рода прибавочный элемент, инобытность любой ситуации¹¹⁶.

.....
¹¹⁵ Nancy J.-L. The Inoperative Community. P. XI–XII.

¹¹⁶ Цзе Сюань. Военный канон в ста главах / Вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Малявина. М.: Европа, 2011. С. 157.

Для Китая идеология метаполитической общности отличается подлинной универсальностью совершенно в духе «всемерительности» мировой *со-бытийности*. Она определяла символизм имперского правления, не была чужда маоистской революционности с ее культом освобождающего события, но, пожалуй, с наибольшей полнотой раскрылась в идеологии «гармонической общности» современного Китая. Эта идеология, как всякое *со-бытие*, состоит из двух частей: ауры секретности, плотным облаком окутывающей власть, и бесчисленных лозунгов, играющих роль своеобразного камертона, который настраивает общество на определенную духовную волну и линию поведения. Одно неотделимо от другого. Власть в Китае, собственно, и есть прерогатива определять характер их связи, каковая является, по сути дела, смычкой политического и политики. Логические неувязки и двусмысленности здесь неизбежны и даже, можно сказать, предусмотрены. Они выражают принципиально случайный, всегда актуальный характер политического, которое имеет своим основанием — совершенно *без-основным* — открытость всем потенциям бытия.

«Настоящая власть, как все хорошее на Земле, в конце концов упраздняет себя», — говорил Ницше. И на «авторитарном» Востоке, и на «радикально демократическом» Западе власть стремится отступить, скрыть себя, спрятаться за «техническим правительством», бюрократической рутинной, стихией повседневности, наконец. Величайшее политическое открытие современности состоит, пожалуй, в том, что сокрытость власти гарантирует ее актуальное присутствие, является лучшим залогом ее действенности. Отсутствие трансцендентных оснований власти оказывается условием возможности всех оснований политического действия. Политическое, существующее в модусе чистого восприятия, остается принципиально неопределенным, и столь же неопределенным остается его отношение к политике. Не следует ли в таком случае предположить, что лишенная основания демократическая политика — или, согласно нашей терминологии, метаполитика — больше подходит для явственно надвигающегося постдемократического уклада, по сути, политически нейтрального, когда весь мир пребывает в своей сокрытости и все опознается в ином?

Однако в Азии знают, что слепой видит лучше всех. Там, где условием видения становится его собственный предел, где взору предстоит пустыня, непроглядная чаща, непреодолимая стена, взгляд обращается вовнутрь, в глубину пространства. В этой глубине микровидения выявляется бесконечно разнообразный мир саморазличия, мир бесчисленных точек *со-вместности* и, значит, духовного бдения — «мириады волосинок на теле Будды, в которых мириады подвижников дают бесчисленные обеты». Солдат земной добродетели может спать. Но небесная служба любви не прерывается ни на миг.



Вместо заключения Кода грядущей всемирности

Заканчивая этот очерк, вернемся к вопросу, поставленному в его начале: на чем основано единство евразийского мира? И добавим к нему новый: каково отношение евразийского мира к той полноте человечества, которую можно назвать всемирностью? Все сказанное выше позволяет говорить о том, что евразийскому миру свойственно цельное, последовательное и в себе полное, в потенции всемирное, хотя и несводимое к тому или иному цивилизационному укладу или идеологической системе, мировоззрение. Точнее даже сказать, не мировоззрение, а некое отношение к миру, бытийный принцип, предопределяющий предельно широкий тип связи между вещами и максимально всеобъемлющий, предвещающий, делающий возможным всякий образ мира. Различные грани этого *пред-видения* могут быть обозначены такими понятиями, как превращение, таковость, совместность, подобие, событие-событийность, соответствие-соответственность и т.д. Этот принцип превосходит оппозицию субъекта и объекта, духа и тела. Он связывает *пред-мирное*, предвещающее всякое восприятие и техницизм начало опыта с чистой вещественностью вещей — отчужденными следами ушедшего, *прахом* бытия. Он предстает кругом, сферой, спиралью, в которых накладываются друг на друга до полного неразличения актуальная и виртуальная стороны опыта. Как чистый аффект жизни, он имеет иератическое измерение, вертикальную ось возрастания интенсивности опыта, требует метаноии, «превосхождения ума». Он делает

человека мостом, сокровенной преемственностью между незапамятной древностью и неисповедимым будущим и подчиняет этой преемственности человека в его актуальном состоянии — как индивидуалистического «интеллектуального животного». Оттого же он снимает оставшийся нерешенным в западной политологии конфликт между правящими и управляемыми, а равным образом проблему субъекта общественного развития, ставшую камнем преткновения для современной социологической теории. Активный и пассивный модусы существования сходятся в понятии следования как формы гармонизации, синергии всех уровней и качеств бытия (ср. прекрасное русское слово «чинопоследование»). В свете истины совместности политика определяется скрытой связью небесного (*за-данности* предмирного, конституирующей этику) и земного (стихии повседневности, определяющей этос) полюсов человеческого существования. В таком случае история перестает быть индивидуальным рассказом или констатацией «объективной действительности» и становится свидетельством человеческой социальности как задания духовного роста.

Нельзя понять историческую роль этого мировоззрения, не обращаясь к драматичным переменам, произошедшим в последние столетия в евразийском ареале. Стержень новой истории Евразии образует столкновение модернизационных процессов и традиционного уклада. К XIX веку автохтонное существование Центральной Евразии, уже поделенной к тому времени между российской и китайско-маньчжурской империями, было прервано. Со второй половины того же столетия оба евразийских гегемона все активнее выступали в роли проводников западного влияния. Практически весь азиатский континент стал в той или иной степени колонией Запада. Начался этап его всесторонней модернизации, большей частью насильственной. (Впрочем, насилие является неотъемлемой частью и даже, можно сказать, сущностью модерна.) С падением монархий и в Китае, и в России обе страны сами стали активной модернизационной силой. Первичная волна модернизации, по природе своей буржуазная, уживалась с автохтонными духовными традициями и нередко тяготела к национально-консервативным идеологическим синтезам, которые в рамках региональных цивилизаций,

как, например, в Японии, могли быть вполне жизнеспособными. Тем не менее в масштабах континентальной цивилизации сначала в России, а потом в Центральной и Восточной Азии буржуазная модернизация сменилась модернизацией «революционно-социалистической», которая сопровождалась жестоким и систематическим истреблением традиционного наследия, причем борьба против «пережитков прошлого» сопровождалась и физическим уничтожением памятников культуры. В результате традиционный уклад был частью разрушен, частью подавлен и перестал существовать как целостное историческое явление. На смену ему пришла цивилизация идеологизированной «массы». Многие духовные традиции Востока фактически прервались и перестали быть «живым преданием». (Справедливости ради заметим, что утрата и забвение прежних духовных достижений изначально присущи бытованию традиции как культурного и общественного явления и в позднесредневековую эпоху наблюдаются в Азии уже повсеместно.)

Многие серьезные исследователи, например К. Бекуит, видят в радикальном сломе традиций евразийского ареала только их историческую ограниченность и неизбежность полного уподобления восточных цивилизаций западному стилю или, вернее, бесстилю современной жизни. Однако все не так просто. Легкость, с которой Азия перенимает западные образцы, в известном смысле, как мы увидим чуть ниже, запрограммирована как раз их духовной традицией и даже является ее вполне аутентичным выражением¹¹⁷.

.....

¹¹⁷ Пожалуй, самое глубокое и убедительное обоснование обращенности традиции в будущее мы находим, как ни странно, в работах самых «передовых» западных мыслителей, теоретиков так называемого постмодерна. Такова, например, трактовка природы «времени, сорвавшегося с петель» (или «вышедшего из пазов») как вестника абсолютной новизны у Делеза. Речь идет о событии, которое «обладает тайной связностью, исключающей связность мыслящего субъекта» (см.: Делез Ж. Различие и повторение. С. 118). Аналогичным образом, по замечанию Ж.-Л. Нанси, философия Хайдеггера нацелена не на восстановление смысла посредством восстановления утерянной субъективности, а на «передачу сообщения, смысл которого остается недосягаемым» (Transforming the Hermeneutic Context. From Nietzsche to Nancy / G. L. Ormiston, A. D. Smith. Albany: SUNY Press, 1990. P. 215).

Примечательно, что народы Востока вообще не были привязаны к материальным формам прошлого и при всей остроте их чувства истории, в отличие от европейцев, не имели вкуса к эстетизации руин, предпочитая созерцанию оригинальных развалин периодическое обновление памятников старины, что позволяло сохранять их первоначальный вид ради, конечно, удобства практического пользования ими. Ибо на Востоке с его ритуалистическим мировоззрением вещь жива ее *символической пользой*. Даже там, где руины были частью ландшафта — например, в Тибете, в Центральной или Юго-Восточной Азии, — они не становились объектом эстетического созерцания — несомненно, вследствие отсутствия каких-либо аналогов западному антропоцентризму. Такое отношение к прошлому не убивает в жителях Азии готовности к смелым архитектурным экспериментам — достаточно взглянуть на облик азиатских столиц от Астаны до Токио и Сингапура.

В конце XX века страны Евразии сделали еще один крутой поворот, на сей раз в сторону общества потребления, и это обстоятельство, казалось бы, предопределило постепенное сближение евразийского мира с его западной матерью или, вернее, мачехой: цивилизацией постмодерна, соответствующей капитализму информационной эры. На этом этапе традиционные уклады Евразии неожиданно обрели новую и яркую жизнь, поскольку главным предметом потребления, подлинной стихией «товарного фетишизма» теперь стали знаки желания, бренды, основным достоинством которых является недостижимая, но именно в силу этого привлекательная инаковость, утопическая экзотичность, ведь желать можно лишь того, чем не обладаешь. Исследователям еще предстоит осмыслить роль элемента импровизации и идеологизированного обновления традиции в современном возрождении евразийских цивилизаций (как и в истории традиций вообще). Но очевидно, что новая ситуация сделала возможным примирение модерна и традиции ценой нарочитой эстетизации последней, превращения ее в товар и коммерческий бренд.

Как видим, каждый этап новейшей истории Евразии характеризуется сложным взаимодействием модернизационных импульсов и традиционного наследия. Однако только постмодерн допускает

в своем роде устойчивое, мирное, почти органическое *со-присутствие* традиции и современности. Правда, при условии, что традиция будет сведена к туристическому аттракциону, этнографическому курьезу. Если война модерна с традицией еще давала последней статус реальной силы, то постмодернистское заигрывание с ней превращает ее в «гроб повапленный», музейный экспонат и тем самым как будто окончательно убивает ее. В таких условиях сам состав традиции претерпевает радикальные изменения. Он усваивает многие элементы модернистских парарелигиозных движений и становится похожим на западную идеологию сциентистских культов и обновленческих сект. В изложении современных защитников заповедных мест последние предстают нередко чем-то вроде санаториев или рекреационных центров, посетителям которых в пору предлагать платные сеансы «энергетизации», «контактов с космосом» и т.п. В таком виде традиция, очевидно, служит человеку модерна, который в его личностном измерении сведен к пассивному потребителю, тогда как его миссия активного субъекта, преобразующего мир, отошла к технологическим системам. Едва ли подобная «духовная природоохранная» деятельность способна составить альтернативу современному капитализму. Человек должен найти ресурсы для духовного роста в самом себе, а для этого должна быть восстановлена в своих правах собственно духовная традиция и ее действительное ядро — школа духовной практики.

Здесь возникает вопрос о перспективах евразийских духовных традиций. Насколько эпоха постмодерна угрожает им? Вовлекая традиционные религии в современную индустрию туризма, выхолащивая их духовное содержание, власти, конечно же, стремятся поставить эти религии себе на службу, сделать их орудием своей политики и частью общества массового потребления. Одно, как кажется, несовместимо с другим. Тем не менее можно спросить, насколько идеология развлечения на самом деле антагонистична принципам восточноазиатских религий, не знающих культа трансцендентного бога и утверждающих самоотрицательную природу абсолюта, «недвойственность» земного и небесного, имманентного и трансцендентного, даже мирского и религиозного? Уже образы популярных будд и святых монахов вроде

толстобрюхого Майтрейи, чудаковатых Будая, Цзигуна или даже Бодхидхармы (известного в Японии в образе неваляшки Дарумы), а в равной мере комических даосских небожителей, родство духовной аскезы и народных игрищ и многие другие факты указывают на то, что самоотрицательная, пародийная стихия игры органически врожденна восточной религиозности. Более того, именно это родство является подлинным залогом «алмазной» твердости просветленного сознания. В восточных религиях, как мы не раз видели выше, реальность предстает вездесущим подобием, что делает ненужным и невозможным опровержение какой-либо установленной истины. Заблуждение на Востоке есть не более чем привязанность к одной точке зрения, одной перспективе видения, а истина равнозначна свободе от этой привязанности. Не следует ли отсюда, что постмодернистский культ развлечения и игры на самом деле не может разрушить твердыню Дхармы и создать ее ложный, обманчивый суррогат? Легенда о Великом инквизиторе как будто неуместна и даже невозможна применительно к восточным религиям, которые не знают лжи, выдающей себя за истину¹¹⁸. Эта догадка, возможно, послужила бессознательным поводом для появления на Западе мифа о «хитрых», «бездуховных» и равнодушных к истине азиатах.

Очень может быть, что теме превращения как игры самого бытия и чистого, ничему не тождественного различия уготовано быть стержнем вызревающей сейчас новой идеи всемирности. В конце концов, чистая актуальность, или, по-другому, бесконечная конечность, сама по себе безымянная, и есть глубочайшая правда человеческого существования, основа, как сейчас модно говорить, личностной идентичности. Речь идет о преимственности в бездне перемен, цельности неисчерпаемого множества, подобии

.....

¹¹⁸ Из этого не следует, что в Евразии не знали оппозиции школ «подлинной» и «внешней», «сторонней». Сетования на засилье ложных учений никогда не смолкают в истории восточных религий. Но речь идет не о подмене истины иллюзией, а именно о попытках замкнуть истину в тех или иных конечных понятиях, расчетливой методике или предметных действиях, то есть отлучить человека от свободы духовных метаморфоз.

бесподобного. Только таким можно мыслить мир, наполненный человеческим присутствием. Принцип этого мира, его высшая «премудрость» пребывает в «чудесном», «утонченном» соответствии несоизмеримого, неопределимой совместности трансцендентного и имманентного, внутреннего и внешнего. В этом мире всякое выражение есть сокрытие, слово всегда *ино-сказательно* и нет ничего более близкого, чем предельно далекое. Вот подлинно всечеловеческий мир.

Мы знаем уже, что все в мире свершается посредством *самооставления, раз-дельвания* себя. В нем человеческая социальность обнажается теми и для тех, кто сумел снять, упразднить все внешние формы общественности. Ближайшим прообразом такого социума выступает школа духовной практики — общность, подобно семье, замкнутая и внутренне самодостаточная, среда и средство созидания родового человека, прорастающего в мир чередой поколений родовой жизни. Школа духовной традиции, как известно, является подлинной основой общественной жизни в евразийском мире. Она обеспечивает единство общества на уровне наиболее глубоких, недоступных индивидуальной рефлексии слоев жизненного опыта, отчего общества в Евразии при всей их институциональной рыхлости и текучести отличаются необыкновенной устойчивостью их мировоззренческих и культурных посылок.

Соответственно политика в Евразии перехлестывает собственные рамки, не укладывается в прокрустово ложе идеологических схем, выстраивается сообразно невидимой оси, соединяющей два непрозрачных, всегда отсутствующих друг для друга полюса: «небесной» выси имперской власти и «земной» толщи повседневности. Взаимная соотнесенность этих полюсов находится вне публичной политики и является, скорее, метаполитикой: стратегическим по сути искусством скрытого воздействия — одним словом, искусством «утонченных соответствий».

Не нужно обладать большой проницательностью, чтобы видеть: неписанные законы евразийской метаполитики полностью соответствуют принципам и тем более практике политического уклада на просторах России и всего СНГ. Однако до сих пор отсутствует понимание природы этого уклада и, что особенно важно,

его нравственной необходимости и ценности. Мы думаем не так, как живем, и при этом обкрадываем сами себя. Может быть, наша задача состоит не в том, чтобы устранить разрыв между тем и другим, а в том, чтобы научиться этот разрыв понимать и даже — кто знает? — пользоваться им.

Вопрос далеко не только академический. Речь идет о выработке универсального, ко всему человечеству обращенного и подлинно человеческого пути развития как сбережения полноты форм жизни. Запад породил активистский, субъективной волей направляемый и сущностно насильнический способ управления как расходования природного материала, который в своем пределе и в человеке обязывает видеть только расходный материал. Этот путь по определению не может быть всемирным, и опыт России, пожалуй, всего яснее об этом свидетельствует. Стратегия *совместности*, напротив, возводит всех участников игры бытия, мирового танца вещей к родовой полноте жизни и, следовательно, бессмертию. Она не «пускает в расход» человека, а, напротив, обогащает всех ее делателей и *по-следователей*. Действие воистину действенно, только когда оно есть *со-действие* и в конечном счете следование изначальному. Следование не требует усилий и не терпит произвола. Оно есть архетипический, бесконечно действенный жест, который предваряет или, лучше сказать, предвосхищает все сущее, как подобие предшествует сущности. Оно есть форма гармонизации и синергии всех уровней и сил бытия (ср. прекрасное русское слово «чинопоследование»). В основе всечеловеческой цивилизации или, если угодно, цивилизации всечеловечества может лежать только такое великое действие как самосвидетельствование уже неоднократно помянутого выше «сверхвременного соборного тела».

Единотелесность мира зреет тот, кто научится смотреть, ничего не видя. Вот еще одна затронутая в этой книжке, но пока не нашедшая своего места на страницах культурологических трудов тема — роль слепоты в человеческой истории. Последняя может быть целительна. Вспомним изречение китайских учителей: «Претворяющий Дао подобен слепцу, идущему без посоха». Слепота — залог высшей цельности внутреннего опыта или, что то же самое, предельной сосредоточенности духа (что является, как говорилось

выше, законом больших пространств). Готовы ли мы признать, что ограниченность видения, темная бездна неведения могут быть источником самого чистого и полного знания и условием человеческого содружества, подобно тому, как сама конечность человеческого существования является условием высшей свободы?

Эта догадка подтверждается, по крайней мере, тремя особенностями культурно-исторического бытия евразийского пространства.

Во-первых, евразийское содружество основывается на совместности и даже, можно сказать, *со-вместительности* его устройства по известному принципу восточной мысли: «вещи вмещают друг друга», «тьма вещей — как сеть, в которой нет начала» (Чжуан-цзы). Поистине, разделяя мир, мы разделяем нашу совместность.

Во-вторых, *между-бытность само-различия* утверждает бесконечность в самой конечности всего сущего или, точнее, всего, что бывает. В нем и благодаря ему становится возможной сама освобожденность свободы. В фольклоре русских казаков не зря воспевается *вольная воля*, и последняя с неумолимой закономерностью соотносится со... смертью.

В-третьих, евразийское содружество не нуждается в трансцендентных или формальных принципах организации общества и политики. Азиатские общества, не исключая России с ее приверженностью к ритуалистической религии, сплочены не идеями и даже не ценностями, а опытом постижения глубочайших основ сознания, который обеспечивает нерушимое единение людей вне и помимо общественных институтов.

Как ни важна для России тема номадической утопии, сейчас важнее уяснить политический смысл гипотетического евразийского содружества (ибо Евразия как вездесущий *разрыв центрированности* не допускает формальных союзов, а только *со-владение* миром, содружество совместности, *commonwealth*, и мы, повторим, разделяем событийность мира, когда разделяем мир). Как уже говорилось, евразийское пространство отличается политической нейтральностью, способно вместить в себя очень разные политические режимы, или, другими словами, имеет метаполитический базис. Событийность и сообщительность указывают путь «из монады в номады», устанавливают связь между «небесным» и «земным»

полюсами общественной практики, *пред-оставляют* свободу проявлениям исконной человеческой социальности, то есть воистину очеловечивают человека.


В таком случае становится понятной еще одна пока почти не осмысленная особенность метаморфоз евразийских духовных традиций в современном мире. Эти традиции в их, выражаясь языком Гегеля, «снятом», превращенном, радикально обновленном виде становятся глобальной силой. Это особенно заметно на примере тибетского ламаизма, духовная элита которого рассеяна по всему миру, где она имеет гораздо больше последователей, чем в самом Тибете.

В этой точке неожиданно обнаруживается возможность встречи постдемократической, макиавеллистски-нейтральной и повсеместной, имеющей локальные масштабы политики на Западе с тем, что можно назвать политической *все-вместимостью* Востока. Это сближение касается не только политической практики. Оно имеет глубокие бытийные корни, если иметь в виду, что метанойя в политике неразрывно связана с завещанной Бенямином темой профанного озарения — темой, хорошо известной на Востоке, где твердо верили, что «Небо видит глазами и слышит ушами народа». Сегодня мы уже способны видеть, что в совместном, *со-вместительном* усилии самопреображения открывается перспектива явления действительной всемирности, всемирной повсеместности, которая и станет подлинным миром, *миром мира* единого в своем бесконечном разнообразии человечества.

Нельзя не видеть, что принятие макиавеллистской и именно поэтому — а не вопреки поверхностно понятому макиавеллизму — нравственно обязывающей *без-принципности* политики позволяет предвидеть в будущем появление двух очень разных по своим историческим посылкам и антропологическим основаниям, но все же дополняющих друг друга, *со-действующих* миросистем. Обе они станут свидетельствами бытийной *все-вместительности*, которая будет опознана как существенный и изначальный (читай: «небесный») признак человеческого бытия или, если угодно, печать человечества в человеке. Я склонен назвать две эти половины всемирности евро-американской и евро-азиатской. Скорее всего, они

будут существовать параллельно, в некоем симбиозе, «разъединяющем синтезе». Тогда на передний план человеческого самопознания в самом деле выдвинется бездна актуальности опыта как чистого различия, «помраченного знания», и человечество будет поставлено перед задачей научиться жить внутренней правдой жизни. Не получит ли тогда понятие евразийского мира свой подлинный, еще не опознанный смысл? И не станет ли сосуществование двух указанных метасистем основой реальной и справедливой в некоем метацивилизационном смысле всемирности?





**СТАТЬИ,
ИНТЕРВЬЮ,
ЗАМЕТКИ**

2016–2019 гг.

Синергия и грядущее евразийское содружество

В Азии больше всего поражают, во-первых, великое разнообразие языков, народов, культур и, во-вторых, способность этих народов и культур свободно уживаться в русле прочного, настоящего на тысячелетиях, сочащегося всеми ароматами жизни быта. Наблюдая этот человеческий океан, со временем понимаешь, что основой его непривычного, малопонятного для европейцев уклада, в котором единство и многообразие не просто сосуществуют, но именно обуславливают и пронизывают друг друга вне и поверх юридических формальностей, является ритуал как принцип и норма общественной практики. Ритуал есть, прежде всего, особого рода коммуникация, которая утверждает единство через разделение. Ритуал обещает встречу именно несоизмеримых величин. Отсюда его первостепенная роль в регулировании отношений не только между индивидами и сообществами, но и между государствами, и целыми цивилизациями.

Азия с древности считалась «первой частью вселенной», и, надо думать, не случайно: великие азиатские цивилизации сохранили органическую связь с наиболее глубинными основами психической жизни человека. Азиатские религии и культурные традиции воспитывают в личности чувство причастности к родовой полноте существования, требуют от нее возвращения к состоянию блаженной самодостаточности младенца в «утробе мира» и учат коммуникации интимной, бессловесной. Спор между фаустовским человеком

Запада, разрывающим пути природы и стремящимся к господству над ней, и «ветхим Адамом» Востока, живущим в *с-мирении*, то есть в мире с миром, стар словно сама история и, по-видимому, не разрешится, пока история не придет к концу.

Несмотря на давность спора между западным и восточным типами мирознания, реальные последствия различий между ними все еще недостаточно продуманы и осознаны. Факт неудивительный: слишком глубокие пласты человеческой психики и практики он затрагивает, слишком многое поставлено на карту для обеих сторон. Но сегодня, в момент явного исчерпания интеллектуальных ресурсов Модерна, заставляющий Запад отказываться от прежних догм и открываться, часто помимо своей воли, более аморфным и гибким мировоззренческим установкам Востока, складываются как никогда благоприятные условия для диалога Запада и Востока и выработки основ действительно глобального мира, в котором эта фундаментальная оппозиция человеческой истории преобразится если не в логически стройный синтез — что, скажу сразу, представляется крайне маловероятным, — то, по крайней мере, в некую целостную мыслительно-духовную конфигурацию. Такая смычка и станет моментом начала глобального мира.

В ряду понятий, знаменующих преодоление классической интеллектуальной традиции Запада, видное место принадлежит понятию синергии. Сегодня оно широко применяется и в естественных, и — хотя и в меньшей степени — в гуманитарных науках. Некоторые отечественные ученые выдвигают концепции «синергийной антропологии», «цивилизационной синергии» и т.п. Отдельные историки и востоковеды отмечают роль принципа синергии в организации евразийского геополитического и цивилизационного пространства. Однако понятие синергии еще не стало предметом систематического исследования применительно к социокультурным, цивилизационным или геополитическим отношениям. Между тем именно синергия, как можно предположить, является ключом к пониманию самобытной природы евразийской общности.

Синергию часто называют принципом организации или, точнее, самоорганизации сложных систем самой разной природы — от хаоса микромира до живого тела. Этимологически этот термин

означает содействие, сотрудничество, но он получил самостоятельную жизнь, вероятно, вследствие того, что, в отличие от сотрудничества, относится к связям и отношениям, лежащим за пределами рефлексии, полностью спонтанным и на первый взгляд не поддающимся сознательному регулированию. Принято также считать, что синергия обозначает общий эффект взаимодействия различных сил, который превосходит их простую сумму. В этом смысле синергия почти совпадает с творческой деятельностью. Я не буду говорить о природе и сущности синергии в теоретическом плане, а сосредоточусь на двух аспектах этого явления, которые особенно важны для исторического исследования: метафизических предпосылках синергии в человеческой практике и ее последствиях для истории культуры.

С точки зрения философских оснований евразийского миропонимания, принцип синергии проявляется прежде всего в отсутствии в азиатских традициях метафизических систем, основанных на логике формального тождества и параллелизма духовного и материального бытия. Философская мысль Восточной Азии — вне ареала распространения индоевропейских языков — не знала онтологической редукции и всегда исходила из посылки о множественности бытия, что, кстати сказать, сближает ее с философией так называемого Постмодерна. Синергия имеет отношение не к сущностям или формам, а к определенному виду пространства, или, точнее, месту, а еще точнее — к некоему абсолютному, архетипическому месту, праместу, месту-матрице, которое делает возможным существование всех вещей или, можно сказать, является вместилищем мира. В мифологеме хоры (места) у Платона или Дао (Пути) у Лао-цзы такое место именуется «матерью мира», которая порождает все вещи и, отделяясь от себя, перетекая в инобытие, каким-то образом остается собой. Таким образом, нет тождеств и различий, но все есть подобие, все вещи вовлечены во вселенскую паутину соответствий, существуют *в-месте* повсеместной совместности, которая является также мировой совместительностью. Соответственно, первостепенное значение приобретают не сами вещи, а их эстетическая аура, ускользающая *между-бытность* как своего рода антракт, пауза в мировом ритме, точка одновременно наибольшей

насыщенности и глубочайшего покоя. В месте совместности все есть ровно в той мере, в какой оно не есть.

Совместность воплощает существеннейшее свойство синергии: самовозрастание бытия. Она соответствует точке сингулярности, знаменующей разрыв в длительности и присутствие в ней реальности более высокого порядка. Ей соответствует формула из китайской «Книги перемен»: «В смешении вещей рождается благодатная сила». Всеобщность смешения придает всему сущему статус подобия, каковое становится собой как раз в той мере, в какой отличается от себя. Другими словами, подобие, как само сознание, усиливается и само в себе возрастает посредством потери, оставления себя: оно есть то, чем не является, и пребывает там, где его нет. Подобие — это трещина или складка бытия, в которой зияет бездна свободы. Оно, по сути, есть природа времени как бесконечного саморазличия, добытийный разрыв, который служит матрицей бытия. Именно в свете совместности, как сказано в даосских канонах, «все вещи вмещают друг друга», и «мир спрятан в мире», ибо мир, сокрытый в себе, никогда не есть, но может быть только подобен себе. Сокрытость же мира в себе есть залог высшей целостности существования, а потому безопасности и душевного покоя, что в свою очередь обеспечивает наиболее полное раскрытие творческого потенциала жизни.

Теперь мы можем сполна оценить, вероятно, наиболее универсальную формулу китайской мудрости, которая представлена в изречении: «Соответствуй вещам в том, что таково само по себе». Оставление себя в пространстве мировой совместности равнозначно следованию Изначальному, то есть возвращению к истоку жизненных метаморфоз, каковой есть мировая событийность всего сущего, саморазличие как всеобщее подобие. Вторая половина формулы определяет онтологическую природу реальности всеобщего соответствия. Эта природа есть абсолютная спонтанность, несотворенная «таковость» всякого существования. Ошибочно видеть в ней субстанцию, сущность, форму или идею. Грамматически «таковость» следует понимать как прилагательное или наречие. Она имеет отношение к качеству состояния или действия и требует видеть в существовании прежде всего вертикальную ось

возрастания этого качества, усиления интенсивности переживания. Все сущее, по китайским представлениям, уравнивается или едино в чистом динамизме жизни как условия и пределе всякой деятельности. Как сказал древний китайский поэт, «движения насекомых — тоже действия духа», то есть дух и материя едины не субстанционально и не в интеллектуальном «гипостазировании», а в чистой актуальности практики. Другими словами, «таковость» — это бесконечная действительность в ограниченном действии, которая не существует вне мира вещей, но и несводима к нему. Она находится с миром форм в отношении *не-двойственности*, существует в пределе всех вещей, на грани всех миров. Судьба вещей и самого бытия в рамках такого мировоззрения заключается не в том, чтобы замкнуться в самоутверждении, а в том, чтобы, наоборот, раскрыться бесконечности вселенского потока *со-бытий* и в конечном счете — вездесущей и всегда конкретной событийственности.

«Таковость» пребывает вне предметности опыта, знания или действия. Она выступает принципом неисчерпаемой или, как сказано в даосском каноне «Дао-Дэ цзин», «в хаосе завершенной» множественности бытия, великого изобилия жизни. «Таковость» — это конкретная целостность существования. Она обуславливает двойственную природу всех вещей, являющих совместность сущего и несущего, присутствия и отсутствия, и сама есть воплощенная антиномичность, ибо она является одновременно предельной конкретностью, принципом самодостаточности каждого момента существования и универсальной природы этой самодостаточности. Вот почему в комментарии танского императора Сюань-цзуна (VIII в.) к 26 главе «Дао-Дэ цзин» говорится, что «таковость» «одна возносится над всеми вещами».

Словом, в «таковости» все вещи существуют вместе, причастны «великому единству» (великому потому, что оно превосходит единство формальное) именно благодаря их отличию друг от друга. В классическом комментарии Го Сяна к даосскому канону «Чжуан-цзы» (III в.) так и сказано: «Чем больше вещи отличаются друг от друга по форме, тем более они едины в том, что они таковы сами по себе». «Таковость» можно назвать принципом свободной и даже, точнее, взаимно освобождающей совместности всего сущего.

Итак, природа пространства всеобщей событийности или, можно сказать, *у-местности* каждого места — это нескончаемое саморазличение, бесконечно малое различие, дифференциальное уравнение сил. Пожалуй, его можно назвать пространством *со-необытийности*, ибо в нем все удостоверяет другое и причастно всеобщности... самоотсутствия, как об этом сказано в чань-буддийской сентенции: «Когда птицы не поют, гора еще покойнее». Птицы никак не связаны с горой, но их молчание внезапно выявляет незыблемый покой громады гор. Физическое увечье властно напоминает об отсутствующей цельности тела. Невидимое, но вездесущее смещение мест, непрерывно обновляющее мир, рождает сильное переживание, погружает в «аффект событийности», который равнозначен пребыванию в сокровенной преемственности жизни и дарует необыкновенную чувствительность духа. В этом мгновении духовной осиянности сходятся бесконечно далекое прошлое и невообразимое будущее, отчего оно связывает сердца глубже и крепче слов. Таково действие синергии, и это действие — или, вернее, бесконечная действенность в конечном действии — имеет сущностно нравственную природу. В нем соответствие всех вещей возвышается до морально обязывающей *со-ответственности*.

Таким образом, синергия в человеческом обществе неосуществима вне нравственного совершенствования. Она открывает бездонную глубину просветленного сознания и дает человечеству пример нравственной искренности. Синергия — первое условие человечности человека.

Согласно китайской традиции, принцип действия синергии есть центрированность как совместность полярных сил, встреча несходных начал, которые предполагают их взаимное уступление, даже самоустранение. В моменте центрированности сознание, уступая инобытию, оставляя себя, в действительности *пред-оставляет* всему быть и тем самым проясняет себя, растет из себя. Таков смысл «таковости» как производства самоподобия. Так божественный танцор в восточной мифологии, выходя *из* себя, то есть как бы устранив себя, отсутствуя в себе, воссоздает себя в своем инобытии и тем самым творит мир в своем танце. Речь идет, конечно, не о повторении, а о преобразении, подобии бесподобного. Точка центрированности стягивает, вовлекает все сущее в свой фокус.

В ней есть своя ось возрастания качества и своя глубина свертывающегося пространства. Поэтому она бесконечно длит себя поверх течения времени.

Способность чувствовать момент событийности считалась в Китае главным секретом мудрого, ведь она дает власть не то чтобы над миром, но — в самом мире. Мир расцветает в пустыне уединенного, то есть *бес-подобного*, отличного даже от самого себя, всегда «другого», лишённого идентичности сознания, которое дарует всему полноту бытия, разделявая себя, разделяваясь с собой.

Что является прообразом синергии в человеческом бытии? Не что иное, как его самая естественная и неотъемлемая данность: присутствие тела. Конечно, речь идет не о теле в его физической предметности, а о теле живом, интроспективно переживаемом, что М. Мерло-Понти называл *corps vécu*. Такое тело не поддается локализации. Оно выступает прообразом синергетической реальности в следующих аспектах.

Во-первых, живое тело, представляя собой одновременно запредельную цельность и чистую выразительность, преломляется в множественность точек, каким и предстает тело в восточной медицине. И цельность, и точки, заметим, недоступны рассмотрению. В этом смысле тело точно воспроизводит природу «таковости» существования. Оно, как говорили китайские учителя боевых искусств, «свершается по сфере», а в предметном мире дает знать о себе как нечто, по слову Фридриха Ницше, «вневременное», плавающее во времени, *das Unzeitige*.

Во-вторых, такое тело всегда отсутствует в себе, являет собой как бы мировую телесность или, если позволить себе игру слов на основе еще одного определения Мерло-Понти, *бес-плотную* плоть мира как «толщу опосредующей среды без вещей».

В-третьих, телесное присутствие предваряет все сущее и является условием любого опыта и знания. Оно — анонимная мать-матрица мира и потому, будучи относимой к женскому роду, отличается семантической неопределенностью. Китайская традиция говорит о «сокровенной родительнице» мира, что не мешает считать воплощением последней бородатого мудреца Лао-цзы или просто явленный мир.

В-четвертых, тело — и это обстоятельство имело особенно большое значение в традиции боевых искусств — выступает как место встречи, взаимного превращения полярных сил (присутствия и отсутствия, пустоты и наполненности, видимого и невидимого, центростремительного и центробежного движения и т.д.). В этом превращении генерируется имманентная сила жизни, так что тело является и средством, и средой духовного прозрения, Отвлечение от предметности тела предполагало и вовлеченность в телесное присутствие или, как гласит нарочито двусмысленная формула духовного бодрствования, пребывание в «пределе слушания и видения». Предельная чуткость восприятия уже неотличима от полной отрешенности от него.

В даосском каноне «Дао-Дэ цзин» мы встречаем специальные термины, которые обозначают перечисленные выше аспекты синергии. Призыванием мудрого там объявляется «пособление таковой вещи», то есть благоприятствование — по необходимости скрытое — самовосполнению всего сущего. Чрезмерных индивидуалистов мудрец «смирняет первозданной целью» мира, иначе говоря — вводит их в безграничную сферу вселенского резонанса. Наконец, о мудром сказано, что он «жалует всех обратным ходом», или посредством «возвращения к истоку», актом *самооставления пред-оставляет* всем свободу жизненных превращений или *само-восполнения*.

Нетрудно видеть теперь, что пресловутый «азиатский коллективизм» имеет совсем иную природу, нежели коллективизм в идеологиях западного Модерна (социализме, национализме, либерализме, даже консерватизме). Это не коллективизм, основанный на подчинении трансцендентной идее или принципу, а коллективизм стилиобразующего действия, который не требует подобия форм или идей, хотя требует строгой унификации самого стиля письма и даже мышления (что хорошо известно на примере великой китайской бюрократии). Подобный коллективизм ничуть не предполагает «идейного единства» вовлеченных в него людей и в повседневной жизни допускает изрядную дозу индивидуализма. Недаром сами китайцы называют себя «кучей песка». Кишение уличной толпы, готовность нарушать любые правила и законы (разумеется, помимо церемониальных норм) — едва ли не самая

характерная черта китайской жизни, в первую очередь бросающаяся в глаза иностранцам. Этот хаос не отрицает и даже подразумевает высокую степень бытовой самоорганизации социума помимо всех законов и мнений.

Таким образом, принцип «таковости» утверждает самодостаточность, бытийную монументальность каждого момента существования. В его свете мир состоит из сингулярностей, которые настолько же тождественны себе, насколько отличаются от себя. Азиатская культура синергии учит быть вместе, не замечая друг друга. В том же Китае можно видеть, как на одной спортивной площадке увлеченно играют, не обращая внимания друг на друга, две пары команд. Для них пространство игры и есть «большое тело» социума, в котором все друг другу родные и никто не имеет субъектности. Бытие этих игроков, если воспользоваться китайскими понятиями, разделяется на внутреннее «тело-сердце» и внешнее «тело-тень». То и другое пусто, пребывает в моменте преломления в свое инобытие, поэтому лишено идентичности и неспособно порождать конфликты. Чтобы сделать тело чувствительным и, следовательно, быть успешным во взаимодействии с другими, его надо сделать пустотным, что значит: держаться в *пределе* телесного присутствия, в моменте превращения в иное. Вот сущность духовной практики на Востоке.

Подлинным основанием подобного отношения к жизни как раз и является ритуальная практика. Именно ритуал утверждает единение его участников в том, что предписывает каждому его индивидуальный статус, и тем самым разделяет его участников. Ритуал связывает индивидов посредством символической коммуникации и воспитывает в них вкус к безмолвной общительности. Он не позволяет сделать человеческую социальность предметом рефлексии и анализа. В ритуале социум мыслится как «мировая единотелесность» наподобие «сверхвременного соборного тела» (В. Муравьев) в традиции русских славянофилов или, как уже говорилось выше, «плоти мира» в феноменологии имманентности Мерло-Понти.

Отличительная черта ритуального социума — наличие вертикальной оси возрастания качества, интенсификации опыта, где

власть и авторитет определяют степень внутренней центрированности, динамического покоя духа. Речь идет, как мы уже знаем, о фокусе мирового круговорота, точке вселенской событийственности, в которой все вещи переходят в свое инобытие. Это «место пустоты» и есть залог подлинной общности людей, и связаны в нем люди не мыслями и даже не чувствами, а усилием *само-центрирования*, «выправления себя», которое, конечно, предполагает непрерывное «выправление выправления». Этот поиск безупречной выверенности действия соответствовал высшей «искренности сердца» (и доверию к себе), каковая служила источником «духовной силы», оказывающей неотразимое воздействие на других именно потому, что он *пред-оставляет* всем пространство жизненного роста. Душевный покой мудрого выправляет мир — вот главный завет китайской традиции.

Легко понять, что такое «самопревращение» равнозначно возвращению к началу всего сущего и, следовательно, восстановлению родовой полноты бытия. Мир в китайском представлении есть не что иное, как бесчисленное множество сингулярностей (традиционно именовавшихся «утонченным принципом» вещей), они же точки самовосполнения или, можно сказать, самотипизации вещей через их *само-оставление*, переход в инаковость. Социум, творимый силой самопревращения всего сущего, регулируется — точнее, саморегулируется, как живое тело — не знанием, а, так сказать, просветленным неведением, чуткостью духа или, если угодно, забывчивым бодрствованием. В нем неустраима духовная иерархия, ибо люди никогда не равны по уровню духовной чувствительности. Однако неравенство в данном случае исключает противостояние и конфликты между вышестоящими и подчиненными именно потому, что мерой власти здесь оказывается степень уступления, *само-потери*, которые равнозначны преодолению всего частного и субъективного ради причастности к всеобщему порядку вещей и безмерной мощи «великого превращения» мироздания. Об этом — известная заповедь Конфуция: «Превозмогайте себя, претворяйте ритуал, и весь мир назовет вас чело-вечным». Здесь каждый достигает блаженной самодостаточности через преодоление индивидуального «я». Заметим, что ничтожество отдельного человека перед вселенским превращением есть

оборотная сторона величия этого человека в его причастности к мировому танцу вещей.

Сказанное позволяет понять природу двухполюсной по виду, а по сути синергийной организации общества и государства в восточноазиатском ареале и в значительной мере во всем евразийском пространстве. В этой традиции люди едины «по незнанию», и власть представлена непостижимым, непрозрачным для эмпирического опыта и знания «небесным» символизмом имперского правления, которому противостоит столь же недоступная осознанию, необъективируемая стихия повседневности. Оба полюса не находятся в каких-либо формальных отношениях друг с другом, однако именно поэтому связаны безусловным единством, тайной, но неразрывной преемственностью, по природе синергийной.

В азиатских традициях эти отношения, часто уподоблявшиеся отношениям между матерью и младенцем с их бессознательным, но непоколебимым взаимным доверием, имели подлинно универсальный характер. Чаще всего они трактовались как отношения между «небесным» и «человеческим» началами бытия или как отношения между отдельными органами тела, которые, выполняя совершенно определенные и уникальные функции в организме, составляют одно нераздельное целое. Об этом говорится в древней китайской поговорке: «Зубы и губы не действуют друг для друга, но, если убрать губы, зубам будет холодно». Речь идет об известных и в западной науке отношениях взаимного «полагания» различных сторон жизнедеятельности организма и психосоматической жизни. Можно вспомнить в связи с этим понятия полагания (*Anlehnung*, *Anaclisis*) у Зигмунда Фрейда и Корнелиуса Кастириадиса.

Власть на Востоке есть, в сущности, право устанавливать порядок вселенской гармонии — бесконечно разнообразной и все предвещающей. Эта власть абсолютна, ибо она происходит из первозданной целостности синергии, предшествующей оппозиции субъекта и объекта, а равно всякой предметности. Невозможно ее оспорить и тем более ей противостоять, ей можно только (на)следовать, возводя существование к его родовой полноте. Ее природа хорошо определена в характеристике, данной одному персонажу даосского канона «Чжуан-цзы»: она «направляет течение вещей,

храня в себе своего предка» (гл. 5). Как видим, «предок» или, по-русски, «царь в голове» (мировая единотелесность) и явления мира составляют определенную иерархию, но эта иерархия снимается благодаря самоотрицательной природе абсолюта: «предок» целиком переходит в мир вещей, в своих «потомков», поскольку не принадлежит себе, каждое мгновение «оставляет себя», преломляется в «иное» (это верно даже для биологического существования). Он есть, по сути, чистая выразительность, чудесное «явление», превосходящее все явленное. Его природа — обновление и новизна. Оттого же мудрый способен незримо, но неотразимо воздействовать на мир, давать ему новый облик, направляя течение событий. И это воздействие тем сильнее, чем неопределеннее, недоступнее формализации его присутствие.

Перед нами мир, который «сокрыт в самом себе», существует в разрыве и пределе опыта, в зазоре вездесущей *между-бытности*, в собственной складке; мир, где все на виду, но никто ничего не видит. В таком мире не может быть формального единства. И сама власть в евразийском пространстве предстает в двух как бы несовместимых видах. С одной стороны, она часто выступает в личине «восточного деспотизма», ничем не ограниченного самовластья. В этом качестве она представляет *из-быточность* жизненной мощи, соответствующей имперскому началу в политике. С другой стороны, власть сама подчиняется принципу следования и в конечном счете *пред-оставления* всем вещам свободы быть. Она не вправе вступать в конфронтацию или даже напрямую воздействовать на что-либо, она оправдывается своим инобытием, своим *само-отсутствием*. Эта власть допускает только текучие, ролевые, символические по своей природе идентичности. В сущности, она неотделима от ритуала и самой игры бытия и именно поэтому разыгрывается со всей серьезностью.

Мы видим действие принципа синергии в самом способе глобализации Китая посредством распространения по всему миру так называемых китайских кварталов, или чайна-таунов. Чайна-таун — пространство производства и потребления глобальной китайской мечты как возобновления Изначального и, стало быть, (на)следования отсутствующей *за-данности*. Эта созданная всем строем китайского мировоззрения фабрика подделок-симулякров в отсутствие

подлинников лишает публичную жизнь трансцендентных оснований, наполняет ее неустранимой неопределенностью. Хорошо известная политическая индифферентность китайской диаспоры на самом деле воспроизводит природу синергетической цельности как всеместительного (не)схождения, разрыва в потоке жизни. Чайна-тауны везде и всегда находятся с окружающим социумом в отношениях некоего симбиоза, свободной совместности, творящих гибридные формы культуры в самых разных областях жизни от кухни до промышленных брендов. Однако чайна-тауны — лишь продолжение отношений, на которых выстроено само китайское общество и, как легко предположить, ступень к синергичной *соотнесенности* цивилизаций в мировом масштабе. Их отношения с внешним обществом, возможно, указывают на характер отношений между двумя метацивилизационными мировыми системами, которые можно назвать евроазиатской и евроамериканской. Отношения между ними будут иметь принципиально неопределенный характер, ибо им суждено остаться невидимыми, непрозрачными и даже неопознаваемыми друг для друга.

Надо заметить, что евразийское пространство имеет свою, так сказать, цивилизационную и геополитическую глубину. В нем на бескрайних просторах степей, равнин и лесов отдельные люди и целые народы свободно перемещаются, перемешиваются и легко переходят от крайней враждебности к сердечной дружбе и наоборот. Такова низшая ступень евразийской синергии, которая характеризуется отсутствием устойчивых форм артикуляции человеческой социальности. Дружба русского офицера Арсеньева и «инородца» (выделяю это слово, поскольку «инородец» означает также «единородец») Дерсу Узала или героев повести Пришвина «Женьшень» — хорошая иллюстрация такого рода спонтанных и вместе с тем необычайно глубоких отношений.

В российской цивилизации уже в силу чисто географических факторов очень заметно наследие этой первичной страты, или ступени, евразийской общности. Россия находится между двумя миссиями и выступает в мире, скорее, как начало испытующее, бросающее вызов всем цивилизационным нормам. Свойственные русскому менталитету шутовство и пародирование всех идеалов и образцов неотделимо от высшей искренности сердца. Поскольку

нормы мышления, культуры или общества всегда в известной мере условны и тем самым благоприятствуют лицемерию, Россия выступает как ориентир предельной духовной искренности.

Однако Евразия потому и грезит искони о великой империи (полнее всего реализовавшейся в Среднем царстве восточно-азиатских народов, которое, надо сказать, не равнозначно Китаю), что примитивная свобода общения может быть упорядочена и сублимирована в ритуале — подлинной сердцевине евразийской метацивилизации. Ритуал не отменяет первичной правды человеческой встречи, не подменяет ее отвлеченным *ratio*. Он эту правду артикулирует и усиливает, внося в нее нравственный пафос. «Если ритуал утерян, ищите его среди дикарей», — говорил, по преданию, Конфуций.

Итак, Евразия не знает трансцендентных принципов, идей, форм, сущностей, которые могли бы служить идеальной моделью или образцом действительности. Евразийский мир, как уже было сказано, — это плотная сеть узлов, точек скрещения сил, взаимных отражений, одними словом — интерактивное пространство, в котором свершается таинство самопревращения сущего, возрастания качества. В преемственности первоначальной, еще ничем не обусловленной встречи и предельно утонченного, досконально осознанного общения или, говоря языком даосской традиции, «сокровенной общительности», которые свершаются до и поверх всех условностей культуры, — секрет устойчивости евразийского мирознания и структурного единства евразийского мира от Балтики до Японского моря.

Таким образом, принцип синергии в евразийском мире имеет три основных измерения.

Во-первых, онтологическое измерение как *единство-в-различии*, совместность в повсеместно-совместительном месте, событийность всех событий и превыше всего — сущего и несущего, видимого и невидимого, внутреннего и внешнего миров. Синергия утверждает — или, лучше сказать, освобождает — существование всех вещей, возводя его к высшей цельности, которая превосходит оппозицию порядка и хаоса, единого и множественного, ограниченного и безграничного.

Во-вторых, измерение практическое, в том числе политическое. В нем синергия предстает как недвойственность всеобщности символического «небесного» порядка и актуальности повседневного существования. В свете синергийного принципа одно не отличается от другого, хотя то и другое — величины несопоставимые, принципиально несходные. Их общее основание — жизнь «как она есть», что в конечном счете снимает противостояние возвышенного и низменного, священного и мирского и служит благодатной почвой для так называемого бытового исповедничества. Имманентность религиозного идеала благоприятствует отождествлению последнего с человеческими практикой и техникой во всех их формах, что зафиксировано, помимо прочего, в популярной китайской поговорке: «Когда свершится путь человека, путь Неба свершится сам собой». Другими словами, человеческая практика и есть высшая реальность, что обусловило легкость восприятия западного гуманизма на Востоке в эпоху Модерна с его представлением о человеке как господине космоса и одновременно придало ему «постгуманитарные» свойства, сближающие азиатский «небесный гуманизм» с предчувствием эры «постчеловеческого» на Западе.

В-третьих, историко-культурное измерение. Оно представлено двумя последовательными стадиями — или ступенями — развития евразийского мирознания. Первая соответствует свободным формам отношений, регулируемым лишь базовыми практическими или эмоциональными факторами. Россия уже в силу чисто географического фактора представляет в основном именно этот уровень *до-цивилизационной* организации, что определяет ее уникальное место в мировой истории. Вторая стадия характеризуется все более тщательной артикуляцией межличностных отношений, основанной на рефлексии об изначально заданной, совершенно естественной связи членов общества. На этом этапе в человеческой практике возникают устойчивые нормативность и иерархия, а также возможность и даже потребность в духовном совершенствовании. Наиболее полно данная стадия развития евразийского мирознания представлена в общем для всех народов Восточной Азии идеале Срединной империи (империи Центрированности!) — идеале культуроцентричном и наднациональном по своей природе.

Нужно подчеркнуть, что социум и сама общественная природа человека в евразийской картине мира конституируются не рациональным знанием сущностей и, следовательно, ясной идентичностью вещей, а именно разрывом в опыте, пределом знания, сокровенной глубиной складки, которая как раз и позволяет постулировать *не-двойственность* всего сущего. Евразийский мир основан именно на *не-знании* — или, если угодно, на положительном незнании, — которое является условием спонтанного, истинно творческого действия синергии. Однако эта глубина складки соответствует природе сознания и переживается самым непосредственным и внутренне убедительным образом. Синергия есть принцип творческой, свободной жизни, не поддающейся формально-логическим ограничениям. Разнообразии хорошо уже тем, что в нем больше истины. А неисчерпаемое разнообразие жизни высвобождается строжайшей дисциплиной *само-выправления*. Совместность того и другого выражает особый этос открытости бездне жизненных превращений — этос вольной дружбы тех, кто видит жизнь неуклонным уклонением, нескончаемой цепью «благодатных ошибок». Перед лицом смерти даосские мудрецы испытывают прилив ликующей радости от сознания того, что океан мировых превращений может сделать их чем угодно — хоть ножкой насекомого! Как раз об этом слова русского классика: «Куда ж нам плыть?..» Вот достоверное свидетельство человеческой свободы. Без этой свободы не будет настоящей дружбы.

Взгляд на Евразию в свете синергичности бытия позволяет поновому оценить одну необъяснимую в западной системе координат особенность политического уклада в евразийском ареале. В западной литературе и особенно политизированной публицистике часто отмечается — не без удовлетворения — «одинокость», «изоляция» России и Китая, якобы неспособных создавать устойчивые коалиции и политические союзы. В свете сказанного о главенстве принципа синергии в евразийской картине мира и евразийской геополитике это мнение нуждается, как минимум, в серьезной корректировке. Пресловутое «одинокость» крупнейших держав Евразии оказывается ничем иным, как следствием того же принципа синергии, заменяющего формальные договоренности «чудесным совпадением» противоположностей, отношениями спонтанной

«совместности» и самоорганизации, свободного культурного обмена и взаимопомощи между отдельными людьми и целыми народами, в широком смысле — ориентацией на согласование, притом исключительно в актуальной ситуации, очень разных сил и ценностей. Общие для всей Восточной Азии основания внешней политики выражены в древней китайской формуле: «Быть заодно, не состоя в союзе». Такая позиция предполагает восхождение от взаимного соответствия в отношениях к нравственно обязывающей *со-ответственности* личностей, народов и государств.

Культурные нормы Евразии показывают, каким образом политика и мораль могут сойтись непосредственно в общественной практике народов. Напротив, западная идея фиксированной идентичности обязывает делить мир на союзников и противников. Западное мышление требует создания политических партий и блоков, тогда как на Востоке политика осуществляется в пространстве неопределенной, но интимно заданной жизненной общности. Отсюда тяготение к партиям «всенародного» типа даже независимо от характера политического режима (Партия государственного народа, Партия сродства с народом, Партия народного действия и т.д.) и порой, как в Корее, с выплесками национального честолюбия (например, Партия Великого государства). Россия тоже принадлежит к этому виду политической организации.

Сказанное позволяет сделать три важных вывода относительно природы и организации грядущего евразийского содружества.

Во-первых, евразийское содружество действительно основывается на совместности и даже, можно сказать, *со-вместительности* его устройства по известному принципу восточной мысли «вещи вмещают друг друга», «тьма вещей — как сеть, в которой нет начала» («Чжуан-цзы»). Поистине, разделяя мир, мы на самом деле разделяем нашу совместность.

Во-вторых, *между-бытность само-различия* утверждает бесконечность в самой конечности всего сущего или, точнее, всего, что бывает. В нем и благодаря ему становится возможной сама освобожденность свободы. В фольклоре русских казаков недаром воспевается «вольная воля», и последняя с неумолимой закономерностью соотносится с апофеозом человеческой конечности — смертью.

В-третьих, евразийское содружество не нуждается в трансцендентных и просто формальных принципах организации общества и политики. Азиатские общества, не исключая России с ее приверженностью к ритуалистической религии, сплочены не идеями и даже не ценностями, а опытом постижения истоков сознания, которым обеспечивается нерушимое единение людей вне общественных институтов и прочих «объективных устоев» человеческой социальности. Средоточием же социума синергии является школа как метод и практика передачи опыта родовой полноты бытия и безупречной сообщительности (жизненной мудрости) в сообществе индивидуально очень разных людей, полностью поглощенных учением. Общество синергии — это обязательно общество учащихся, и успехи человека в совершенствовании определяют его статус. Надо признать, что в рамках синергичного уклада отношения между властвующими и управляемыми, посвященными и профанами, учителями и учениками остаются непрозрачными для вторых и регулируются не рациональным знанием, а стихийным доверием наподобие доверия ребенка к старшим в семье. Но это обстоятельство, повторим еще раз, не вызывает конфликтов, поскольку авторитет старших основывается на нравственном усилии «оставления себя», преодоления в себе эгоистических поползновений.

Политически евразийское пространство отличается, можно сказать, глубинной нейтральностью: оно способно вместить в себя самые разные политические режимы — или, другими словами, имеет метаполитический базис. Событийность и сообщительность указывают путь «из монады в номады», устанавливая связь между «небесным» и «земным» полюсами общественной практики, *предоставляют* свободу проявлениям человеческой социальности, то есть воистину очеловечивают человека. Ибо человек доподлинно становится человеком, когда он умеет превзойти все «слишком человеческое», нарциссическое в себе.

Опознание природы евразийского мира станет прорывом в деле выработки универсального, ко всему человечеству обращенного и подлинно человеческого пути развития как сбережения полноты форм жизни. Запад породил активистский, субъективной волей направляемый и по сути насильственный способ управления как расходования природного материала. Именно поэтому он в своем

логическом пределе и в человеке обязывает видеть только расходный материал (сущность «европейского нигилизма» по Хайдеггеру). Этот путь по определению не может быть всемирным, и опыт России со всей ясностью об этом свидетельствует.

Стратегия синергии, утверждающая свободную совместность и, как следствие, взаимное высвобождение людей, напротив, возводит всех участников игры бытия к родовой полноте жизни и, следовательно, к бессмертию. Она не «пускает в расход» человека, а напротив, обогащает всех делателей и *по-следователей* вселенского Пути жизни. Действие воистину действенно, когда оно есть *со-действие* и в конечном счете следование Изначальному. Следование не требует усилий и не терпит произвола. Оно есть архетипический жест, который предваряет или, лучше сказать, предвосхищает все сущее, ведь в пространстве совместности подобие предшествует сущности. Оно есть форма гармонизации и синергии всех уровней и сил бытия (вспомним прекрасное русское слово «чинопоследование»). В основе всечеловеческой цивилизации — или цивилизации всечеловечества — может лежать только это великое действие как самосвидетельствование «мировой единотелесности», «соборного тела» человечества.

В конце концов, главная трудность в опознании и осмыслении природы евразийского единства имеет всецело познавательный характер: открытие Евразии требует необычайно обостренной духовной чувствительности и, следовательно, долгих и методически выверенных усилий духовного совершенствования, присутствия «расширенного», *все-вместительного* сознания. В евразийском мире человек ценится не в силу неких естественных и врожденных прав, а в меру его духовной зрелости. И он достоин любви, потому что в свете всевместительной раскрытости бытия его удел — оставленность и конечность. Именно Евразия откликается призыву Ницше превозмочь в себе все «слишком человеческое», чтобы стать... настоящим человеком.

Постскриптум. Перспективы евразийской интеграции

Синергия может осуществиться в любом месте и в любой момент. Ее реализация не требует никаких условий, кроме разве что полной свободы общения, то есть раскрытия себя самой открытости

существования. И это *само-раскрытие* дарует полную безопасность просто потому, что оно предваряет, предвосхищает все сущее и самое существование «я». Поистине, человек защищен только бескорыстной открытостью миру.

Реализация синергии — не благое пожелание, а констатация действительного положения дел на евроазиатском просторе, где всегда сходились и сосуществовали самые разные народы и социальные группы. Для Евразии характерно то, что знатоки стратегии называют «свободно конвертируемыми отношениями». Речь идет об отношениях, регулируемых не законами и даже не обычаями, а простейшими моральными чувствами: гостеприимством и радушием или, напротив, недоверием и враждебностью. Одно легко сменяется другим, однако радушие все-таки первично. Китайская (но легко расширяемая до масштабов всей Евразии) ритуалистическая модель практики есть не более чем сублимация этого типа отношений.

В синергийной картине мира мы имеем дело, по сути, с поиском соответствия вещей в мире, гармонией несоизмеримых сил. Отсюда нежелание (или неспособность?) стратегических игроков Евразии определять не только формы, но и принципы обустройства этого гигантского региона, почти инстинктивное стремление не вести за собой, а быть ведомым, еще точнее — следовать некой верховной силе, которая в конечном счете равнозначна силе творческих метаморфоз жизни. Такое «следование» в действительности равнозначно владению стратегической инициативой. С этой точки зрения китайцы, по сути, реалисты, но реалисты, как они сами говорят, «совокупной силы государства», которая не обязательно должна быть целиком доступной мобилизации, предметной хватке сознания. Скорее наоборот: эта сила дается через *само-оставление*, предоставление всему и вся свободы быть собой, из которых и благодаря которым рождается синергия. Во всяком случае, для Китая сотрудничество и даруемая им польза явно важнее формальных целей и идеологических постулатов подобно тому, как в свете синергии сам процесс учения важнее отвлеченного знания (что и засвидетельствовано культурной традицией Дальнего Востока с ее подлинным культом учения как такового). Мудрый

в Китае не столько знает истину, сколько учится ей, то есть учится открываться миру, что значит: на мгновение опережать других и потому быть для них незаметным. Вот почему китайская мудрость учит «скрывать свой блеск» (завет древней китайской стратегии, а в наше время — Дэн Сяопина). Это и составляет доминанту китайского поведения, начиная с любви китайцев к подделкам и имитациям иностранных брендов или с готовности удовлетвориться ролью поставщика деталей для западной продукции и кончая тенденцией к созданию сложных сетей производственных, финансовых и торговых предприятий, в которой теряются и отдельные компании, и личности.

Выдвинутый Китаем проект «одного пояса и одного пути» наилучшим образом соответствует принципу синергии в межгосударственных отношениях. Он касается гигантского и политически аморфного пространства, которое охватывает очень разные по размерам, степени развития и культурному укладу страны и не предполагает создания политических блоков. Китай настаивает на том, что участие в этих проектах будет добровольным и выгодным для всех его участников и что все они будут равноправны. Ситуация в своем роде идеальная для синергетического взаимодействия.

Надо заметить, что принцип синергии наряду с пространством Большой Суши имеет большое значение и для пространства Великого Океана — Тихоокеанского региона. Последний имеет ряд особенностей, которые не позволяют подойти к нему с позиции теории и практики международных отношений, выработанных в рамках континентальных пространств. Он состоит из множества островных государств, очень разнородных, изолированных и в большой степени зависящих от иностранной помощи. Уже в силу их географической удаленности от континентальных держав, не говоря уже о социальном и политическом противодействии на местах, создание прочных связей между отдельными островными государствами и их потенциальными континентальными патронами оказалось невозможным. Тем не менее потребность в иностранных инвестициях и различного рода помощи со стороны крупнейших держав АТР — США, Австралии, Японии, Китая, даже России — остается необходимым условием устойчивого развития Океании.

Последние десятилетия отмечены заметным снижением соперничества между крупнейшими странами Тихоокеанского региона, что не случайно. Пестрое и аморфное сообщество ТР является благоприятным поприщем для неформального — в идеале синергичного — сотрудничества между его ведущими державами. Помимо прочего, оно является подходящим регионом для применения уже опробованного в отношениях между КНР и Тайванем практически-го правила «сначала делать легкое, потом трудное».

Однако практицизм азиатского мышления имеет глубокую и прочную мировоззренческую основу. Евразийская метацивилизация ориентируется на глубинные уровни опыта, недоступные для рефлексии и, в сущности, неприемлемые для индивидуалистической мысли. Она воздвигнута на принципе априорной, спонтанной общительности, совместности всего живого, *само-оставления* ради восстановления родовой полноты существования и тем самым являет собой систематическое отрицание индивидуального самоутверждения. Принцип синергичного общения требует открытости миру и неординарной духовной чувствительности, что призывает ценить личность по степени ее внутреннего просветления.

Попытки Запада навязать евразийским народам свой набор индивидуальных прав и свобод закономерно провалились, ибо евразийский образ человека не менее глубок и универсален, чем западный. Однако нужно также понимать, что, к примеру, осторожное, мягкое, отчасти даже уступчивое с виду продвижение Китая на евроазиатском континенте в свете синергичного принципа является способом наращивания стратегического преимущества. Эта стратегия проистекает из как будто парадоксальной, но в действительности очень эффективной формулы, восходящей к Лао-цзы: чтобы получить, надо уступить, чтобы возвыситься, надо умалить себя, и т.д. Это, помимо прочего, означает, что в системе внутриевразийских отношений Россия может и должна взять на себя инициативу в определении форм и методов экономического и цивилизационного общения в сердце евроазиатского континента.

В общественной практике всеединство превращений, утверждаемое принципом синергии, соответствует тому, что в Китае называли «сердцем» или «чаянием народа», она же человеческая

совместность или, можно сказать, глубина человечества в каждом человеке: реальность внешне смутная, но внутренне совершенно очевидная. Твердая вера в такую исконную сознательность жизни — одна из самых примечательных особенностей общественного сознания в евразийском мире. Современные китайские политологи часто апеллируют к этому, критикуя демократические институты Запада. Но их взгляд не так уж далек от современных (постмодернистских) представлений о демократии в Европе, где понятия общности, народа и самой власти уже трактуются как нечто «пустое», отсутствующее в себе.

Итак, самопревращение как саморазличие предстает как самооткрытие. Таков главный закон евразийской метацивилизации, который выше идеологических систем и даже политической целесообразности. То же стремление Китая «скрывать свой блеск» проявляет себя во многих чертах китайской деловой культуры — от любви к подражанию иностранным брендам или готовности удовлетвориться ролью поставщика деталей для западной продукции до создания замысловатых сетей производственных, финансовых и торговых предприятий, где теряются индивиды. Азиатский бизнес, как известно, — явление в большой степени коллективное, его питательная среда — квазиродственное, подчеркнуто личностное общение.

Знакомство с восточными традициями предъявляет серьезный вызов позитивистской науке Запада. Восток учит понимать, что человеческая социальность непрозрачна и не представляет прямых свидетельств о себе; что в человеке скрыта «небесная» глубина. Это означает, что социум и самое «общественное животное» имеют своим основанием все те же разрыв, разделение, которые диктуют, помимо прочего, первостепенное значение вертикальной оси духовного просветления и, как следствие, неизбежность иерархии. Китайская Поднебесная не предусматривает равенства индивидов, хотя, конечно, допускает равноценность и равноправие людей. Власть в ней далеко не сводится к легитимации и даже не требует ее. Она равнозначна безмерной силе жизни.

В совместности небесного и земного измерений жизни китайская Поднебесная, как нам уже известно, являет себя, скрывая себя,

складывается одновременно в себя и из себя. Этот фокус мирового круговорота — и фокус превращения себя в себя — проецируется в мир, пронизывая, нанизывая на себя все планы бытия. Случайно ли, что Китай повсюду проявляет интерес прежде всего к транспортной инфраструктуре и логистике, что дает доступ к ресурсам и рынкам, но позволяет не выдавать свое присутствие в экономике? Ту же природу имеет китайская практика покупки западных компаний без изменения бренда или, скажем, стремление китайских градостроителей подражать западным образцам в архитектуре. Контроль над инфраструктурой обеспечивает стратегическое преимущество во взаимодействии всех уровней социальной жизни, что и засвидетельствовано общеизвестными формулами китайской политики: «стратегическое партнерство», «общественная гармония», «единство в многополярности» и т.п. Эти понятия, по сути, стратегичны, то есть заведомо неоднозначны и соотносятся на самом деле не с предметами, а с конкретностью практики. Речь идет все о том же знании, слитом с бытием, которое по-китайски именуется «забытьем» или существованием «самому по себе».

Из сказанного выше вытекает, что первостепенная роль в интеграции евразийского ареала в хозяйственном аспекте принадлежит инфраструктурным и логистическим проектам, а в социальном измерении — сетевым структурам, но вписанным в пространство духовной и политической иерархии. Не случайно, в частности, что именно инфраструктурные проекты в наибольшей степени интересуют Китай. Безусловно, создание трансконтинентальных транспортных артерий — главное условие формирования евроазиатского мира как особой глобальной общности. Но сотрудничество в области коммуникаций имеет далеко не только экономическое значение. Повторю, что акт «самопревращения» как переход «от Поднебесной к Поднебесной» или, по сути, путь, пронизывающий мир от края до края, как раз и составляет внутреннюю меру мира, является условием осознания соразмерности его частей и целостности.

Трансконтинентальная трасса сущностно синергийна, поскольку призвана создать образ грядущего, еще не явленного евроазиатского мира посредством раскрытия дискретной и сетевой природы этого мира. Отсюда происходят особые требования к различным

измерениям дизайна новых трасс — инженерному, архитектурному, экологическому. Творимый этими трассами мир должен стать в полном смысле образом творческого мгновения, приоткрывающим завесу над неизведанным будущим и забытым прошлым. Ему уготовано стать миром пост-архео-истории. Из уже существующих попыток освоения этого задания можно указать на облик новой столицы Казахстана Астаны, который являет совместность отдельных знаний, дающую синергичный эффект.

И отдельная личность, и вся человеческая культура растут через опыт встречи, открытия «явлений и чудес» мира в опыте совместности всего сущего. В конце концов единственное подлинно чудесное явление есть сам мир. Сущность мира — являть себя и тем самым давать себя миру. Только от нас зависит, сможем ли мы заметить это чудо и вернуть его в жизнь. Эта задача, помимо прочего, требует переосмысления понятия туризма. Евразия способна породить принципиально новый вид глобального туризма, который кардинально отличается от привычного сегодня коммерческого туризма, порожденного индивидуалистической культурой. В его основе лежит совместность, или «разъединяющее единство» различных полюсов человеческого существования: присутствия и отсутствия, места и пространства, актуального и вечного, гуманитарного и природного. Одно сопрягается с другим, совмещено с ним, как вложенные друг в друга сферы или две стороны ленты Мебиуса. Этот вид туризма предполагает быстрое перемещение от одного места к другому и восприятие достопримечательностей как памятников и символов неисповедимого и незапамятного в актуальности жизненного опыта. Именно таков эффект созерцания петроглифов, менгиров, святых мест, курганов, каменных баб и прочих характерных примет «большого стиля» Евразии. Во всех случаях целью созерцания является постижение двуединства или преемственности антиномий опыта и, соответственно, *ис-целение*, восстановление целостности душевной жизни.

Наряду с научными исследованиями, образованием и СМИ туризм призван формировать новое чувство общности исторической судьбы евразийских народов и самобытные формы культурной и национальной идентичности, свойственные евразийскому

миру. Наиболее перспективным маршрутом туристических потоков в Евразии является главная трасса Шелкового пути в направлении восток–запад, связывающая Китай и Россию через Среднюю Азию. Не менее важен и меридиональный Шелковый путь, связывающий Западный Китай с Южной Сибирью. Первоочередная задача евразийской интеграции в культурном плане — выявление сетевых структур в этом культурно-историческом пространстве от мест обнаружения петроглифов, могильных курганов и «храмов под открытым небом» до сети острогов, поставленных русскими первопроходцами Сибири.

Нельзя не подчеркнуть, что различные элементы «большого стиля» Евразии: петроглифы и писаницы, изображения на менгирах, храмы «под открытым небом» (так называемые «сундуки»), всевозможные святые пещеры, камни, горы, деревья, руины древних крепостей и зданий и т.д. — обнаруживают поразительную цельность в самом способе восприятия мира, свойственном Евразии. Во всех случаях нашему взору предъявлена преемственность, вплоть до полной неразличимости, природы и культуры, формы и бесформенного, видимого и незримого. В этой преемственности выявляется первозданное и одновременно высшее единство человечества. Есть острая необходимость в каталогизации этих достопримечательностей и составлении маршрутов их осмотра. Это будут маршруты, которые позволят восстанавливать целостность и родовую полноту сознания, утраченную в свойственной Модерну расщепленности субъективного и объективного измерений существования; расщепленности, которая чревата неискоренимым насилием. Прохождение этих маршрутов выявит глубинные и всецело реальные основания единства человеческого рода и изначальное предназначение человека: жить в смирении, то есть *с-мирении*, жизни в мире с миром.

Сто лет тому назад «поэт рабочего удара» Алексей Гастев, находясь в сибирской ссылке, написал повесть под названием «Сибирская фантазия». В этой повести описывается путешествие по просторам Сибири в скоростном поезде: пассажирам поезда, почти мгновенно преодолевающим сотни верст, открываются картины все новых удивительных городов. Повесть Гастева хорошо передает

чувство открытия новых и необычных форм человеческой жизни среди столь же незнакомой и неизведанной пустыни мира. Думается, погружение в пространство Сибири-Евразии как раз должно давать эффект такого схождения и непостижимого равновесия города и пустыни, неведомого будущего и незапамятного прошлого. В этой встрече нам открывается чудесная глубина жизни во взаимном отсутствии данного и *не-данного*, наличного и отсутствующего. Миссия Евразии есть не что иное, как открытие небесной глуби — или выси — человечества; открытие *родной вечности*, обращенной ко всем и каждому.

.....

.....

.....

К политической онтологии элит в евроазиатском ареале

На фоне выдающихся достижений стран Восточной Азии и быстрого роста значения этого региона для судеб мира особенную актуальность приобретает вопрос о природе местных элит — главного локомотива «азиатского чуда». Для западных исследователей, особенно либерального направления, причины беспрецедентного взлета Восточной Азии остаются во многом загадочными, ведь этот взлет оказался возможным в условиях авторитарных (КНР) или так называемых гибридных режимов, соединяющих элементы авторитаризма и демократии (Сингапур, Малайзия, отчасти Япония). Стабильность азиатских обществ либеральные авторы склонны списывать на изощренные методы манипуляции общественным сознанием или даже на присущую жителям Азии покорность любой власти (мнение, распространенное еще среди древних греков). Впрочем, эта наивная покорность в глазах тех же европейских наблюдателей каким-то образом сочетается в азиатах с благодарумием и самой изощренной хитростью. В любом случае политическая пассивность населения в странах Восточной Азии не мешает их процветанию, что, по представлениям западных либералов, доступно только свободным людям. По этой причине Ф. Фукуяма считает «патерналистский авторитаризм» Восточной Азии самым серьезным вызовом Западу, хотя тут же признает, что в азиатских обществах имеется «глубоко укорененный моральный кодекс, который служит основой прочной социальной структуры и общинной

жизни»¹. Резонно спросить: может быть, этот «патерналистский авторитаризм» не так уж и плох, если он способен обеспечить общественный прогресс и к тому же имеет крепкий моральный базис? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно выйти за рамки западных представлений о сущности человека. Вопрос о природе азиатских элит касается самых глубоких, онтологических основ человеческой деятельности.

Главная особенность духовных традиций Восточной Азии состоит в безусловном, можно даже сказать, по-детски доверчивом принятии того, что изначально задано самой жизнью, а именно: опыта события, чего-то случающегося и — как предопределено самой природой события — интуиции *со-присутствия* в мировом потоке событийности. В событии сознание слито с бытием как становлением. Фундаментальная категория восточноазиатской мысли — «центрированность» (*чжун*), условие всеобщего соответствия, согласия вещей, но соответствия в точке их превращения, перехода в инобытие. Событийность реальнее отдельных вещей. Все в мире существует не для себя, а для другого, первый закон жизни — самоотдача и преодоление себя. Если событие воплощает динамическое равновесие мирового круговорота, то центрированность есть среда и средство самопрояснения сознания в акте уступления, *самооставления*. Событие не охватывается логикой тождества и различия, но утверждает уникальность каждого момента существования, которая принадлежит высшей цельности всего сущего. В свете события-центрированности мир есть голограмма, где малейшее изменение имеет вселенские масштабы. В нем единое и единичное нераздельны, единое совпадает с бесконечным богатством разнообразия жизни, причем и то и другое отсутствует в любой перспективе созерцания. Можно только реально переживать событие или видеть его отчужденные «следы».

Представление о реальности как событию имеет важные последствия для общественного сознания. Во-первых, оно требует признать общение и, как его логический предел, чистую общительность душ условием существования общества. Другими словами,

.....

¹ Fukuyama F. The Primacy of Culture // Journal of Democracy. 1995. Vol. 6, № 1. P. 12.

совместность, содружество людей предшествуют индивидуальному существованию. Во-вторых, оно требует рассматривать общественную жизнь в перспективе бесконечного разнообразия жизненных случаев, метаморфоз, из которых состоит стихия повседневности, причем последняя в силу ее необъективируемости, непредставимости выглядит ничем иным, как безусловным, вечным покоем. Только всеобъемлющая цельность покоя адекватна бездне жизненных превращений. В идеальном обществе, как сказано в даосском каноне «Дао-Дэ цзин», правитель пребывает в покое, а «люди сами собой управляются». Слово «управляются» соответствует здесь термину «превращение», «событие» (*хуа*). В-третьих, такое событие относится к усилию совершенствования, воспитанию и имеет, таким образом, нравственное измерение, ведь оно требует «оставить себя», отрешиться от всего частного и субъективного в себе и безупречно соответствовать потоку вселенской жизни. Превращение (*хуа*) в языках Восточной Азии означает также воспитание, просвещение, оккультурирование.

Итак, невозможно иметь идею события или превращения, последнее можно только *пере-жить*. Соответственно, в человеке коррелятом центрированности выступает то, что можно назвать живым телом или телесным присутствием. Последнее всегда задано сознанию, предваряет всякий опыт и, конечно, несводимо к материальному телу. Оно вообще не допускает оппозиции сознания и тела. Присутствие этой, как несколько экстравагантно, но по существу точно выразился поэт, «темной звериной души», свободной и немой, удостоверяется со всей определенностью внутренней интуицией, но недоступно наблюдению; оно есть «тайник жизни» (М. Мерло-Понти). Центрированность, согласно китайской традиции, соответствует изначальной, дорефлексивной цельности этого всечеловеческого тела. Она является прообразом тела еще и в том смысле, что цельность телесного бытия есть реальность интермодальная, предстающая средоточием всех модусов восприятия. Она носит характер динамического «скрещения» несоизмеримых планов существования, тончайшего зазора между ними, что соответствует еще одной важной категории восточноазиатской мысли — «пустоте», которая все разделяет и все в себя вмещает, все собирает.

Сущность живого тела — контакт, встреча, ревербация, бесконечно утончающийся (или, если угодно, расширяющийся) духовный трепет. В точке контакта не на что смотреть: правда жизни, как сказал еще Конфуций, познается «молча на ощупь». Претворяющий Путь, гласит еще одна древняя формула, «подобен слепцу, идущему без посоха». Как следствие, главная категория политики в восточноазиатском регионе — это «великое тело» (*да ти*), как совместность всего сущего и в своем пределе — вездесущая *между-бытность* вещей в их взаимном превращении. Отчасти это напоминает «сверхвременное соборное тело», о котором говорил в России В. Муравьев. В западной феноменологии ему близко понятие «плоти мира» у Мерло-Понти.

Мудрый, по китайским представлениям, завоевывает почтение окружающих невозмутимым покоем, уподобляясь «куску земли». Наблюдение чисто практическое: нет ничего действеннее покоя, ибо покой — условие всякого движения и вместе с тем состояние мира, взятого в единстве его бесчисленных метаморфоз.

В культуре ближайшим коррелятом телесно выверенной центрированности выступает ритуал, пресловутые «китайские церемонии». В Древнем Китае архаический ритуал был очищен от его мифологических наслоений и превращен, так сказать, в рафинированную, по-своему универсальную ритуальность, каковая есть и условие, и средство символической коммуникации, и, следовательно, основа человеческой социальности. Метаморфоза вполне закономерная, если учесть, что ритуал в человеческой практике самоценен как форма познания и освоения, «обживания» действительности. Такое переосмысление ритуала сделало его подлинной сердцевиной общественной жизни. Недаром Николай Трубецкой назвал характерной особенностью культур евразийского ареала «бытовое исповедничество»: неразрывное единство и даже, можно сказать, органическую слитность религии и повседневности или присутствие высшей реальности в толще земного быта. В рамках ритуального мировоззрения Азии этика как выявление все более тонких различий в опыте (вспомним сказанное о природе реальности как пустоты) имеет целью опознание «всетелесности мира». Поэтому она укоренена непосредственно в спонтанности этоса, где все приходит

в-место другого и существует *со-вместно*. Невозможно опознать высшую *со-вместительность* совместности: Великий Путь жизни, согласно классической китайской формуле, есть то, чем люди «пользуются каждый день, а о том не ведают». Вместе с тем ритуальность не тождественна предметности обычая и может выступать даже как творческий принцип общественной жизни. Будучи началом наднациональным и даже метацивилизационным, она сделала возможным складывание восточноазиатской метацивилизационной общности, обладающей глобальным потенциалом.

Стереометрически прообразом «единотелесности» мира является сфера или, точнее, взаимная обратимость сферы и точки. Это определяет путь духовного совершенствования: цельность телесного опыта реализуется в точечном действии внутреннего внимания. Таковы два аспекта духовного бдения, которое является и условием, и плодом психосоматического совершенствования — подлинной основы традиций Восточной Азии. Это означает, что цельность опыта живого тела совпадает с предельной конкретностью практики и имеет, таким образом, динамическую, текучую, всецело операциональную природу. Жизнь «тела мира» есть преемственность и круговорот наличного и отсутствующего, актуальных и виртуальных измерений бытия вплоть до их наложения друг на друга. Такова природа «небесного» или «жизненного импульса» всего сущего в китайской традиции. Распуская хватку сознания над миром, устраняя противостояние субъекта и объекта или, говоря языком традиции, «рассеивая», «оставляя» все вещи (этот акт обозначается все тем же термином *хуа* — превращение, преображение), человек постигает все более тонкие различия в опыте и тем самым усваивает ритуал как любезное, обходительное и притом неотвратимо назревающее действие. Исполнение ритуала требует точности движений и в конечном счете — точного «соответствия» всем моментам существования. Это соответствие запечатлевается в тех или иных нормативных, типовых образах, откровенно иносказательных, но имеющих чисто практический, учительный характер: «белый аист расправляет крылья», «стрекоза касается воды», «темный дракон выходит из пещеры» и т.д. Перед нами не образы вещей или идей, а качества действия, бесконечно сложные конфигурации энергии.

Определенные репертуары таких образов составляли арсенал дидактических приемов отдельных школ искусства или видов человеческой практики.

Сказанное объясняет, почему на Востоке мудрец — всегда безупречно воспитанный, культурный человек и вместе с тем стратег, который действует от «отсутствующего», ибо стратегия — это всегда сокровенное, все предваряющее и вместе с тем исподволь приготавливаемое действие. Мудрый, говорится в «Дао-Дэ цзин», «развязывает узлы, прежде чем они завяжутся». Проникая духовным, *невидящим* взором в глубины опыта, мудрый возвращается к истоку всего происходящего и обретает, как гениальный стратег, способность *пред-упреждать*, предвосхищать все события. Поведение этого мастера уместных поступков, как хорошо передает русский язык, столь же обходительное, сколь и предупредительное.

Мудрость как мастерство не просто душевного общения, но *за-душевной*, сообщительности одухотворенной жизни имеет не только горизонтальный план взаимного замещения, всеобщей совместности вещей, но и вертикальную ось самопросветления духа. Мудрый отличается от простых людей не просто чрезвычайной чувствительностью. Он еще и движется «обратным ходом» (*дянь-дао*), «против течения» (*ни*) к началу всего сущего, приникает к животворному лону бытия, как младенец к матери. Но, устраняясь из мира, оставляя все, он тем самым *пред-оставляет* каждому пространство жизненного роста, свободу быть таким, каким он еще не является, но не может не быть (*цзы жань*). Он осуществляет «великое пособление» миру, ибо его действия адекватны вечности и цельности мира. Называя себя «младенцем, кормящимся от матери», он смотрит на простых людей, опирающихся на чувственное восприятие и рассудок, как на младенцев, и... по-отечески любит их (см. «Дао-Дэ цзин», гл. 65, 49).

«Срединное царство» как нормативный тип государства в Восточной Азии складывается из таких «пространств центрированности» (и в равной мере складывается в них). Это пространство *со-хранения*, складирования вещей и пространство всеобщего склада, которое и охватывает, и укрывает себя, всему открыто и от каждого скрыто; пространство, имеющее как горизонтальный, так

и вертикальный, иерархический планы и потому в себе полное. Жить центрированностью — значит превозмочь в себе все субъективные, эгоистические уклонения. Центрированность, никому не принадлежащая, но всем доступная, являлась подлинным прообразом «всеобщности» (*гун*) — главного свойства «Поднебесного мира». Это был действительно мир: абсолютно единый и бесконечно разнообразный и потому всегда и во всем — единственный.

Итак, внутренний разрыв, вездесущая, но ускользающая грань, и в итоге сама конечность существования — вот определяющие черты человека в восточноазиатской традиции. Человек на Востоке — никогда не индивид (то есть неделимый), но всегда двуединство — и притом иерархическое — отца/сына, матери/ребенка, учителя/ученика и т.д. Он бесконечно превосходит самого себя и только в стремлении превзойти все частно-индивидуалистическое в себе, свое «маленькое тело», чтобы стать причастным «великому телу», «великому сердцу» (*да синь*), «великому превращению» (*да хуа*), достоин зваться человеком. Нежелание выполнять свое предназначение, потакание собственному эгоизму следовало сурово карать, ведь такой отступник уже не заслуживал человеческого отношения к себе. Это означало, помимо прочего, что самым человеческим в нем было то, что относилось к «небесному» началу — первозданной спонтанности самой жизни и источнику свободы. «Когда свершится путь человека, путь неба свершится сам собой», — гласит китайская поговорка.

Вот первый принцип политической онтологии элит в Восточной Азии: императив личного совершенствования, которое есть одновременно совершенствование нравственное и психосоматическое. Мудрый на Востоке не просто образован и морален; он также обладает душевным и телесным здоровьем и умеет радоваться жизни. Различию между элитой и простыми людьми соответствовало различие между ритуалом как формой просветленного существования (*ли*), она же чистая коммуникация, постоянство в переменах и т.д., и фольклорными обычаями и обрядами (*су*), не дававшими импульса к совершенствованию. Теперь мы можем уточнить сказанное выше о совпадении быта и религиозного идеала на Востоке. Когда восточноазиатские учителя говорили, что «великий

Путь — это обыкновенное сознание», они имели в виду не просто людское мнение или даже «житейскую мудрость». Правда жизни предваряет предметность знания и опыта, она, так сказать, обыкновеннее обычая, покойнее покоя, утонченнее тонкостей диалектики. Однако по той же причине она *не противостоит* людским мнениям. Элитарный ритуал и фольклор не только не отрицают, но во многих отношениях подтверждают и дополняют друг друга.

Вполне естественно, что и общество в восточноазиатских традициях мыслилось по образцу мировой «единотелесности». Основной водораздел в нем пролегал между «просветленной» элитой, познавшей мудрость внутреннего бдения, и простонародьем, полагавшемся на внешнее, предметное знание. Начиная с Конфуция, восточноазиатская традиция подчеркивает врожденное неравенство людей в мере их таланта и неспособность простого народа к управлению. Но грань между управляющими и управляемыми там определялась именно масштабом знания и добродетели, и притом признавалось, что в учении, то есть в познании своего несовершенства и стремлении преодолеть его, все люди равны. Считалось, что все должны иметь равную возможность учиться. Поэтому Китай не знал сословия наследственной аристократии. Мерой одаренности человека там считалось его стремление учиться и совершенствоваться, а правящую элиту полагалось отбирать из наиболее одаренных, то есть самых образованных и добродетельных людей, и притом отбирать самым честным и справедливым способом, например, посредством конкурсных экзаменов, ставивших всех экзаменующихся в равные условия и даже исключавших личный контакт с экзаменаторами.

Более того, не существовало и предпосылок для конфликта между элитой и простонародьем уже потому, что мерой мудрости была способность к церемонной «уступчивости», которая стимулировала духовное просветление, ибо сознание вмещает в себя мир, уступая ему. Чем просветленнее человек, тем меньше он живет для себя и тем больше способствует улучшению нравов. В Азии здесь не предполагалось никакой жертвенности. Напротив, главным бенефициарием усилия *само-оставления* был сам подвижник уже потому, что сознание растет через самоумаление. И Конфуций,

и даосский патриарх Лао-цзы настаивали на том, что управлять миром может лишь тот, кто «любит» или «ценит» себя (букв. «свое тело»). В главе 27 «Дао-Дэ цзин» знающий назван учителем незнающего, тогда как незнающий является «богатством» знающего, ибо себялюбие невежды дает мудрому возможность использовать его на благо всех, а заодно расти духовно самому. В главе 37 «Дао-Дэ цзин» сказано, что, если у кого-то появятся «избыточные желания» (несомненно, от избытка себялюбия), «я смирю его первозданной цельностью», то есть всякое самоутверждение может быть рассеяно в бездне *само-оставления* и так послужить всеобщей совместности.

Вот второй принцип политической онтологии элит в Восточной Азии: императив социальной ответственности и социальной гармонии, достигаемых не самопожертвованием и даже не благотворительностью (хотя на практике поощрялась и она), но уже известной нам концепцией совершенствования через *само-оставление*. Характерная и малопонятная европейцу черта восточноазиатского общества: вездесущность разделения людей на старших и младших при добровольном и даже воодушевленном согласии и сотрудничестве между ними. Наличие такой связи между верхами и низами общества искупало скудость и неразвитость его институциональных основ. Оно скрепляло общество прочнее законов и регламентов. Отклонение от идеала «всеобщности», периодически случавшееся вследствие авторитарного порядка правления, тотчас вызывало яростное сопротивление регулярной элиты в государственном аппарате и на местах. Ведущую роль в этом протесте играли именно представители образованного сословия. В период упадка династии верхушка местного общества могла превратиться в «контрэлиту», борющуюся за восстановление общественной справедливости. В XVII веке ученый Хуан Цзунси даже предложил создать при дворе совещательный орган из ученых, который мог вмешиваться в прерогативы императора.

Положение не изменилось даже в современной рыночной экономике. Если капиталистические отношения обмена вполне соответствуют принципу взаимного замещения вещей в рамках мировой *со-бытийности* (единство сущности и функции, полезной и меновой стоимости), то политика в Восточной Азии строится на

основе символического порядка общительности, которому соответствует иерархия творцов культурных символов и их потребителей: в своем роде очень современное явление. Эти символы, как уже говорилось, представляют собой типовые, надвременные формы, обозначающие определенный стиль или качество одухотворенной жизни. Восточноазиатская традиция есть, в сущности, репертуар таких форм, определяющих качество «текущей ситуации» или, по-другому, тональность мировой гармонии. Как складывался этот репертуар? Вот примечательное высказывание авторитетного конфуцианского ученого Чэн И (XI–XII вв.):

«В пустоте и полной неподвижности уже таится вся тьма образов — густая, как лесная чаща. Ее состояние до отклика ничему не предшествует, ее состояние после отклика ничему не последует. Она подобна дереву высотой в сто саженей: от корня до верха одно тянущееся целое. Нельзя сказать, что верхушка, не имея видимой формы и признаков, проявляется в мире благодаря умствованиям людей. Где есть путь, там это единственно возможный путь»².

Это суждение дает на редкость полное представление о мировоззренческих посылках восточноазиатской традиции. Сначала приводится традиционная формула истока опыта: речь идет о хаотической цельности, мировом резонансе «соответствия вещей» вне хронологии и причинно-следственных связей. Эта реальность есть то, что остается, когда все оставлено, и потому неотличима от изобилия самой жизни. Цельность *тела просветления* есть только бесчисленное множество точек приложения воли, любовного в своей уступчивости внимания, и эта воля, будучи свободной от привязанности к предметному миру, способна достигать высочайшей степени концентрации, проникать в микромир, где нет разделения между духовным и материальным. Парадоксальным образом телесное сознание достигает наивысшей ясности там, где смотреть некому и не на что, где все делается, но никто ничего не делает.

В словах Чэн И заметно стремление обосновать истинность традиции ее укорененностью в исконной, совершенно «естественной»

.....
² Эр чэн и шу (Сохранившиеся записи братьев Чэн). Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 199.

глубине опыта. Континуум «лесной чащи», утверждает он, не зависит от людских мнений, ибо не поддается никаким определениям. Мудрый благодаря обостренной чуткости духа способен проложить дорогу через девственный лес бытия, но, раз проложенный, этот путь становится единственно возможным, ибо удобнее идти по протоптанной тропе, чем пробираться через чащу. Формы культуры, созданные древними мудрецами, хочет сказать Чэн И, истинны и удобны для всех потому, что они наиболее естественны. Здесь кроются истоки и власти, и духовного авторитета. Каждая школа духовного совершенства в Китае представляла собой такой «путь через лесную чащу» жизни. Но происхождение принятых в отдельных школах арсеналов методов и символов духовной практики, то есть открытие «пути» посреди глухого «леса» оставалось самой большой тайной традиции. Попытка раскрыть ее сразу натолкнулась бы на непригодность предметного языка для описания опыта узрения «бесчисленного множества утонченностей» («Дао-Дэ цзин»), которое составляет сущность духовного прозрения в Восточной Азии. Некоторые аналогии подсказывает учение Лейбница о монадах: превращение «леса» микрообразов во внешние образы макромира есть результат выстраивания дифференциальных отношений между наиболее заметными свойствами опыта. Возникающие образы, как отмечает Делез, не имеют отношения к образам внешнего мира, а только подобны им. К этому тезису мы еще вернемся, а пока укажем третье основание политической онтологии элит в Восточной Азии: императив познания и культурного творчества.

Теперь нетрудно понять, почему со времен Конфуция неизбежность разделения общества на правящую элиту и массу управляемых была краеугольным камнем политической традиции Восточной Азии. Сама элита представляла собой сословие государственных служащих, воспитанных в преданности идеалу «всеобщности» и находившихся под всесторонним контролем государства как ближайшего прообраза этого идеала. В любом случае принадлежность к элите определялась личными заслугами каждого, среди которых главной была способность превозмочь собственные себялюбие и корысть. Устранять дурные помыслы в себе следовало в самом истоке опыта — до того, как они завладеют сознанием!

Проиллюстрируем этот краткий обзор философских оснований восточноазиатского элитизма картиной идеального общества, нарисованной ученым XVII века Ван Фучжи. Это общество, где «каждый в одиночестве свершает небесное в себе», и все делается как бы само собой, без субъективного руководства или расчета. В нем «пахота сама пашется, ткани сами ткуются, ритуалы и наказания сами собой исполняются, и все дают друг другу обрести покой в своем небесном начале... Это значит: пребывать в отсутствии всего и не искать славы, следовать другому в таковости и не иметь корысти». В таком обществе, добавляет Ван Фучжи, все «свершается не от людей, а по обычному порядку», однако все только «занимает чье-то место», «замещает что-то»³.

Ван Фучжи предъясвляет утопию чистой имманентности (или квазиутопию, поскольку в ней нет ни объективных норм, ни телеологии), которая, вообще говоря, недоступна рассмотрению: это, говорит он, «мир, скрытый в мире», погруженный в свою «небытийность» (у), каковая есть виртуальная, всегда грядущая полнота бытия. Но если бы мы могли взглянуть на этот мир каким-то тайным, внутренним взором вблизи, мы бы увидели перед собой сообщество отличных мастеров своего дела, где все делается легко и гладко, без раздумий и усилий, все сведено к чистой конкретности практики, к возобновлению «того, что таково само по себе». Возможно это потому, что мастер-виртуоз забывает и себя, и свои орудия, и сам материал своего труда, развивая в себе до «небесной» высоты сознание живого, органического ритма своей деятельности. В его практике есть неопределенная, но безусловная нормативность, некая бесконечная действенность, таящаяся в конечном действии, что в Китае и называли популярным ныне словом *гунфу*. Последнее не может быть предметом умозрительного или технического знания, ибо дается только тому, кто способен «оставить все» (*фанся ице*). В сущности, идеальное общество Ван Фучжи пребывает в состоянии всеобщей оставленности или даже, скажем еще раз, *пред-оставленности* всего своей свободе. Таково состояние

.....
³ Ван Фучжи. «Чжуан-цзы» цзе (Разъяснение «Чжуан-цзы»). Тайбэй: Хэло тушу, 1974. С. 74.

«великого покоя», столь милого сердцу жителей Срединного царства. Однако оставленность человека в «небесной» глубине жизни указывает на присутствие в нарисованной Ван Фучжи картине и некой всеобъемлющей, «океанической» перспективы, взгляда из бесконечно удаленной точки, как, к слову сказать, следовало писать пейзажи в Китае. Встреча этих двух *отсутствующих* перспектив — небесных эмпирей и чистой эмпирии — как раз и обуславливает аффективную и действенную природу бдения в центрированности. Кстати сказать, на китайский пейзаж полагалось смотреть либо в упор, чтобы видеть «работу кисти», либо издали, постигая цельность его композиции. Средний же план с его узнаваемыми предметными образами считался не более чем, так сказать, вульгарной усредненностью восприятия, «полезной иллюзией», инертной средой мировых метаморфоз. Спонтанная игра воображения, «скольжение смысла», когда какая-нибудь вещь вдруг обнаруживает свое сходство с другим предметом, а движения человека — с повадками животных, давала главный импульс культурной традиции в Восточной Азии. Учение там означало усвоение качества бытия, запечатленного в нормативных конфигурациях движений, будь то работа кисти в живописи, музыкальный аккорд или нормативная поза в боевых искусствах. Но фигуры, выявленные усилием *само-оставления*, по определению не отличаются от образов природного мира. В высшей точке духовной просветленности мир возвращается к его предельному, нетварному естеству — к «синеве неба и зелени листвы» (чань-буддийская формула предельного прозрения). В обоих случаях дух только «переносит», «смещает» себя, занимает чье-то место (*юй*). Именно этим словом Ван Фучжи определяет природу своего утопического видения⁴. По сути, речь идет о свободе духа в творческой игре, утверждающей идентичность не субъекта, но действия. В мире, где все иллюзорно, только

.....

⁴ Ср. употребление этого слова в заглавии сборника заметок о радостях жизни современника Ван Фучжи Ли Юя: «Случайное пристанище праздных дум». Русский перевод: *Ли Юй. Случайное пристанище праздных дум // Полночник Вэйян / Пер. Д. Н. Воскресенского. М.: Художественная литература, 1995.*

действие, то есть событие и превращение, подлинно. Такова еще одна грань событийности, совместности, общительности как акта *само-оставления*.

Суждения Ван Фучжи взяты не из политического трактата, а из комментария к словам одного мистического персонажа даосской книги «Чжуан-цзы», некоего учителя Ху-цзы, который говорит о себе, что он «явил свой изначальный облик, каким он был до того, как вышел из своего предка». Перед нами, очевидно, описание того самого «великого тела», где каждый находится в пространстве «центрированности», соответствующей первозданной полноте и завершенности существования прежде появления предметного мира.

«Большой стиль» искусства Китая и отчасти сопредельных стран так или иначе совмещает оба отмеченных выше аспекта духовного бытия: экспрессивную игру воображения, доходящую до гротеска, и реалистическую, но столь же эстетизированную фигуративность. Этот стиль периодически распадался на составные части, но несколько раз возрождался вновь, и, наконец, уже при династии Цин (1644–1911) его традиционные компоненты были совмещены декретивным и механическим образом. Это означало смерть традиционного китайского искусства.

Итак, в азиатской утопии трансцендентная истина — *междубытность* «единого тела» мира — спрятана в имманентности самой жизни, в том, что «обыденнее обыденного», и одно невозможно отделить от другого. Соответственно, утопический идеал не может быть предъявлен в качестве отвлеченной цели человеческой деятельности. В этом мире все явленное в равной мере реально и нереально, а каждое мгновение самодостаточно и само себя оправдывает. Отсюда распространенное в западной литературе мнение — очевидно предвзятое — о том, что на Востоке отсутствует напряжение между данным и должным, и это обрекает его обитателей на пассивность и приспособленчество⁵.

Как бы там ни было, власть в Азии — это камертон, определяющий звучание мировой гармонии в ее бесчисленных регистрах. Она обладает привилегией устанавливать качество ситуации и «единственно возможный путь» жизни. Эта власть утверждает

.....
⁵ Weber M. The Religion of China. NY: Macmillan Publishers, 1964. P. 235.

«соответствия», подобия всего сущего, посредством лозунгов и воззваний на все случаи жизни. Логический голос власти возвещает встречу несходного, подобие несравненного, например:

«Армия в народе — как рыба в воде»;

«Развивайте социалистическую демократию, оберегайте права членов партии».

Если в приведенных формулах и присутствует насилие, то оно скрыто в части, постулирующей подобие и преемственность вещей. В таком случае политическая онтология элит в Восточной Азии превосходит область собственно политики как столкновения интересов и воли. Она оправдывается имманентностью самой жизни, несводимой к понятиям или тем или иным формам политики. Ее природа, повторим, метацивилизационна. Власть в восточноазиатской традиции вообще не видна, хотя предполагает беспрепятственное видение всего. Та же утопия Ван Фучжи может быть истолкована в либеральном и даже демократическом ключе при том, что восточноазиатская политика сущностно элитарна. Оттого же политическая культура Восточной Азии допускает большое разнообразие политических форм. Как известно, Южная Корея, Тайвань, Япония перешли от авторитаризма к демократии. В то же время ряд государств, среди них КНР, Сингапур, Малайзия привержены авторитарным принципам правления.

Примечательно, что наиболее прочные демократические режимы Южной Кореи и Тайваня исторически являются прежде всего реакцией на кризис национальной и культурной идентичности. Сочетание очень разнородных факторов: претензия на роль ведущей культурной державы Восточной Азии, необходимость отмежеваться от Северной Кореи, антияпонские и антиамериканские настроения, распространение христианства и прочее — обусловило бурный, динамичный характер южнокорейской демократии, где политическая сцена полностью обновляется за двадцать-тридцать лет. На Тайване неустрашимый конфликт между китайской и собственно тайваньской идентичностью при отсутствии амбиций, которые присущи Японии, Кореи и тем более Китаю, предопределили сосуществование двух партийных блоков.

О перспективах демократизации восточноазиатских обществ можно судить по формам глобализации Китая, представленным в жизни китайской диаспоры и особенно разбросанных по всему миру «китайских кварталов», чайна-таунов. Китайской диаспоре свойственна подчеркнутая аполитичность и способность сотрудничать с любой властью. Подобно чистой имманентности «мира, спрятанного в мире», чайна-таун не участвует в «политическом театре» окружающего его общества, но это не означает, что он не присутствует в повседневности. Напротив, он выступает как своеобразная фабрика китайских культурных брендов, переливающихся всеми красками жизни подобно столь любимым китайцами огням фейерверка в темном небе. Бытие чайна-тауна — двойная пустота ярких образов и неприметного, невзрачного быта. Оно соответствует пределу «рассеивания», развоплощения власти, обнажающих динамический покой повседневности. Но даже оно немислимо без наличия скрытой элиты, преданной подвигу самооставления.

Среди государств с авторитарным (точнее, фактически авторитарным) строем особенный интерес представляет Сингапур. Власти этого города-государства сознательно взяли курс на построение элитистского режима и добились на этом пути выдающихся успехов. По всем экономическим и социальным показателям современный Сингапур находится в числе самых развитых и процветающих стран мира. Он стабильно занимает одно из первых мест в мировом рейтинге «качества руководства», «экономической эффективности политики», а также чистых, благоустроенных и безопасных городов. По уровню «экономической свободы» он уступает только Гонконгу⁶ (тоже, кстати, части авторитарного Китая).

Творцом «сингапурского чуда» стали Партия народного действия (ПНД) и ее бессменный руководитель и премьер-министра Сингапура до 1991 года Ли Куан Ю. Вот уже более полувека ПНД твердо держит в своих руках бразды правления. Ее руководители считают своей главной задачей отбор и выдвижение наиболее компетентных политиков и управленцев, уделяя особенное внимание ученым и инженерам (сам Ли Куан Ю однажды высказал мнение,

.....

⁶ Согласно исследованию, проведенному Британской ассоциацией потребителей (URL: <http://www.Stuff.co.nz/inl/index|0,1008,693915a10,FF.html>).

что талантливых людей в любой стране не больше 5% населения). Главный лозунг ПНД: правительство может управлять в интересах народа, но не посредством самого народа. Этот элитизм подчеркнуто прагматичен: правительство утверждает, что готово прислушаться к любому мнению. Отбор правящей элиты включает в себя множество этапов и методик, начиная с партийной сети детских садов и привилегированных школ. Кандидаты на высокие посты отбираются особым корпусом партийных кадров, после чего проходят многоступенчатые испытания (интересно, что некоторые процедуры этого отбора заимствованы из практики Ватикана, а регламент работы правительственных учреждений — из опыта крупных корпораций, в частности «Шелл»). Наиболее известное проявление элитизма в Сингапуре — большое жалование высокопоставленных служащих, которые являются самыми высокооплачиваемыми чиновниками в мире (от 900 тыс. до 1,5 млн долларов США в год совокупного дохода). Правда, сингапурские чиновники постоянно проходят разного рода проверки и редко занимают свой пост больше одного срока. Эффективно осуществляется противодействие коррупции. Правительство много делает для решения жилищной и транспортной проблем в городе. Тесный контакт ПНД с обществом обеспечивают подконтрольные ей многочисленные парепартийные организации: Народная Ассоциация, Комитет по управлению муниципальными центрами, Гражданский консультативный комитет, местные комитеты жителей, спортивные клубы и т.д. В ПНД имеются женское и молодежное отделения, которые наделены правом выдвижения кадров. Партия обеспечивает равномерное представительство в ней национальностей, проживающих в Сингапуре.

Идеологическая программа ПНД довольно эклектична. Она сочетает преклонение перед «духом викторианской Англии» и приверженность конфуцианскому идеалу нравственно и социально ответственной элиты. Руководство партии провозгласило своей целью строительство «новой нации», но не употребляет понятия «национальная идеология», предпочитая говорить об «общих ценностях» или «азиатских ценностях». К их числу относятся следующие принципы, которые с 1989 года имеют силу закона.

- Нация прежде общины, а община прежде личности.
- Семья — основа общества.
- Поддержка общины и уважение к индивиду.
- Согласие вместо конфликтов (в первоначальном варианте говорилось о «соперничестве»).
- Мирные отношения между этносами и религиями⁷.

Энергичная и всеобъемлющая социальная политика ПНД почти не оставила оппозиции шансов составить ей серьезную конкуренцию на выборах. Лишь изредка единичные представители оппозиционных партий завоевывают места в парламенте. Западные авторы обычно объясняют это препятствиями, которые ПНД создает на пути оппозиции в парламент. Но остается фактом, что, несмотря на использование ПНД ее преимуществ правящей партии, открытые репрессии редки и связаны только с публичными нападениями на власть. Представители же оппозиции добиваются успеха прежде всего благодаря личным качествам, а не принадлежности к партии. Последние десятилетия отмечены постепенной либерализацией режима. При этом уровень поддержки ПНД незначительно, но снижается. На выборах 2015 года в Сингапуре главной мишенью критики правительства является его неспособность (оцените масштаб проблем) контролировать периодические наводнения, заторы на автобусной станции и дороговизна жилья. Отдельные неудачи в области социальной политики стоили ПНД нескольких мест в парламенте. Однако главной проблемой для ПНД является тот самый прагматический элитизм, который принес ей успех: акцент на «эффективном менеджменте» не может заменить собственно политические мотивации в обществе.

Сингапур объявлен образцом для подражания руководством КНР, которое провозгласило своей целью построение «общества социалистической (с равным основанием можно было бы сказать конфуцианской. — В. М.) гармонии». В Китае тоже существует общегосударственная система отбора наиболее компетентных управленческих кадров под контролем КПК. Коррупция и nepотизм

.....

⁷ *Chua Beng-Huat. Communitarian Ideology and Democracy in Singapore. London and NY: Routledge, 1995. P. 30.*

жестко, хотя и избирательно, караются. Социальные опросы показывают, что до двух третей жителей Сингапура, Кореи и Вьетнама привержены правлению меритократии, тогда как для КНР, Тайваня и Японии этот показатель вдвое меньше. Зато три четверти жителей и КНР, и Тайваня (а также чуть меньше в Японии) одобряют семейный патернализм⁸. Это не мешает партиям национально-демократической ориентации на том же Тайване отвергать политику «азиатских ценностей». Конечно, демократия и в теории, и особенно на практике учит больше доверять институтам, чем мудрости политиков. Другой вопрос, способна ли демократия обеспечить необходимый уровень доверия гражданам государству и даже его представительным институтам? Судьбы демократии в современном мире показывают, что этот вопрос становится все более злободневным, и притом именно в силу новейших успехов демократизации.

Применительно к проблематике элит указанный вопрос можно сформулировать таким образом: устраним ли в принципе разрыв между управляющими и управляемыми, и если нет, то каковы его последствия для политической теории и практики? В китайской традиции этот разрыв имеет вид сопряжения «небесной» выси власти и земной стихии повседневности или — в терминологии М. де Серто — «стратегии» власти и ответной «тактики» управляемых⁹. То и другое — величины несопоставимые и непрозрачные

.....
⁸ Don Chull Shin. Confucianism and Democratization in East Asia. NY: Cambridge University Press, 2012. P. 120.

⁹ Американский исследователь форм крестьянского сопротивления правящим верхам Джеймс Скотт предпочитает говорить в сходном контексте о «хитрости» или «смекалке», связывая их с греческим понятием *метис*. Речь идет о всецело ситуативном и практическом знании, вырастающем из жизненного опыта и не подпадающем под правила. В таком случае метис имеет много общего с китайским понятием *гунфу*, мастерства (см. выше утопию Ван Фучжи), которое основывается на «безмолвном» *sogito* телесного присутствия и, согласно традиционной формуле, «не имеет правил». По мнению Дж. Скотта, метис наилучшим образом соответствует демократии. См.: Scott J. C. Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.

друг для друга. Тем не менее они имеют общее основание в мировой «единотелесности» как принципе саморазличения. В современной литературе такой разрыв нередко именуется «макиавеллистским моментом» в политике, ибо он исключает наличие ясных и равноправных договоренностей. Восточноазиатская политическая культура предлагает привлекательное решение этой проблемы посредством нравственного и социально ответственного самосовершенствования правящей элиты в акте *само-оставления*. Последнее не нужно путать с жертвенностью: самооставление здесь имеет характер самовосполнения и одновременно стратегического маневра, равнозначного владению инициативой. Это самооставление в конечном счете утверждает незыблемость общественной иерархии. Вообще говоря, возможны две оценки этой ситуации: 1) речь идет об обмане управляемых, характерном для тирании; 2) мы имеем дело с неотъемлемым свойством любой политики, включая демократию. Оба взгляда являются предметом острых дискуссий в современной политической теории.

Что касается тирании, то с античных времен ее непременным атрибутом считалась «благородная ложь»: всевозможные риторические приемы и манипуляция общественным мнением, которые обеспечивали лояльность подданных правителю. Благоприятной почвой этому служило характерное для древности и средневековья мышление символами и аналогиями. Подобно тому как самосознание в традиционном обществе нечетко отделяется от физического тела и социального статуса, а имманентное — от трансцендентного, природа власти и отношение ее земного носителя к небесному прототипу остаются двусмысленными.

В Новое время трансцендентное начало осмыслялось в свете логического тождества. Соответственно, основанием власти стала субъективная рациональность, наделенная универсальной природой. В этой формуле рациональности было скрыто острое противоречие, которое не замедлило проявиться в истории. Ее первая половина дала жизнь индивидуализму и его близкому спутнику — либерализму. Вторая часть нашла свое выражение в тоталитаризме, доведшем до логического предела идею самотождественности. В тоталитарном обществе особенно наглядно проявилось главное

противоречие антропологии Модерна: прославление величия человеческого разума при полном подчинении личности формальной всеобщности и превращении человека в расходный материал технократического проекта. Его элита мыслится как «орден героев» (Эрнст Юнгер), «орден меченосцев» (Сталин), члены которых *обязаны* являть чудеса самопожертвования — самое неестественное и к тому же глубоко безнравственное требование. Не удивительно, что бездушно-рационалистическая политика такого государства (его «стратегия») с самого начала натолкнулась на глухое, но стойкое противодействие «тактики» народа, которая имела, по крайней мере, одно несомненное преимущество перед официозом: при всей ее двусмысленности она была проникнута подлинной человечностью, коренившейся в чувстве человеческого содружества. Именно эта молчаливая, но бесконечно разнообразная в своих проявлениях сила *человеческого сердца* развалила изнутри коммунистический строй в СССР. Чем не «великий урок», который России, по мысли Чаадаева, суждено преподать миру?

Тоталитаризм неспособен даже заметить внутренние разрывы в своей утопии абсолютной рациональности. Но такой способностью обладает политика имманентности. Известная с античности, прославленная Макиавелли, она в эпоху Модерна существовала, скорее, как «малая традиция», относящаяся больше к повседневности и частной жизни. Однако с крахом модернистского проекта она вернулась в политическую жизнь и фактически стала знаменем Постмодерна. Известный спор Лео Штрауса и Александра Кожева о тирании и месте философов в ней как раз являет пример назревавшего столкновения трансцендентной и имманентной версий политики в современном мире¹⁰. Штраус навлек на себя шквал критики со стороны либеральных авторов, обвинявших его в лицемерии и обмане добропорядочных граждан. Упреки, возможно, справедливые в контексте либеральной мысли, если бы эта мысль сама была способна к честной самооценке. В действительности «лицемерие силы» стало органической частью американской *Realpolitik*.

.....

¹⁰ Штраус Л. О тирании. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.

Историческим ответом — почти инстинктивной реакцией — на избыток трансцендентной рациональности стало обращение к имманентности социального, некоему неформальному, полностью демобилизованному, «бездействующему» сообществу по ту сторону общественных институтов и самой идеи общественности. Речь идет о всегда отсутствующем, скрытом во мраке чистой актуальности сообществе, которое основано исключительно на опыте самоотличия или, по-другому, пустой сопричастности, *раз-деления* (*partage, sharing*) совместности. Здесь люди разделяют только то, что их разделяет. Пустота заполняется игрой и фиктивными идентичностями. Таково «общество спектакля» или, точнее, культ зрелищности эпохи позднего, глобального по масштабам капитализма. В нем правит бал своеобразная «антиэлита» — герои маргинальности, *профанной святости* с их «перформансами» или, говоря языком молодежного сленга, «понтами» и «прикидами».

Проблема современной демократии состоит не просто в том, что последняя, как пишет индийский ученый Р. Кумар, «должна принять множественность перспектив и дифференцированные идентичности». Самое существо демократии теперь принадлежит *отсутствующей* полноте социума. В основе общественного единства, утверждает французский политолог Ж. Рансьер, лежит именно несогласие, «диссенсус», а народ есть «дополнительная часть по отношению ко всякому подсчету частей населения»¹¹. Если общество теперь мутировало в анонимное «множество»¹², то это множество в его актуальном состоянии несет в себе еще большее, виртуальное множество (интересно, что в «Дао-Дэ цзин» встречаются понятия «отец множества» или прямо «множество множеств»).

Итак, современная волна радикальной демократизации заново проблематизировала саму идею демократии. Теперь социальность постулируется как нечто отсутствующее во всех самообразах общества, некое инобытие социума, всеми разделяемое, но никому не принадлежащее, разлагающее любую идентичность. Политика может лишь косвенно указывать на эту отсутствующую основу

.....
¹¹ Рансьер Ж. На краю политического. М.: Праксис, 2006. С. 204.

¹² Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империй. М.: Культурная революция, 2006.

социума: любое «крикливое меньшинство» выступает невольным свидетелем сокровенной полноты социума. Природа этой отсутствующей реальности неоднозначна: ее можно понимать и как анонимную силу сопротивления официальной власти, и как политически пассивную и нейтральную стихию капиталистического потребительства, и даже как условие жизненной активности и творчества. Теоретики левой ориентации теперь говорят о глобальном противостоянии корпоративного капитализма и аморфных, анонимных сообществ, носителей «реальной» демократии. Однако это противостояние не является ни прямым, ни открытым. Ни общество, растворившееся в неопределенном «множестве», ни замкнутое в себе государство корпоративного капитализма не способны к взаимодействию и тем более взаимному противостоянию. Они существуют как бы в параллельных мирах.

В заключение предложим три вывода, которые на самом деле являются дискуссионными предположениями.

Небытийность (недостижимость) абсолютной демократии указывает на разрыв между истоком и сущим, должным и наличным. В Восточной Азии этот разрыв определялся как различие между «корневым», или «изначальным сознанием», в котором все равны, и сознанием индивидуальным. В таком случае достижение демократии равнозначно самосовершенствованию как восстановлению изначальной полноты опыта в неисчерпаемом разнообразии жизни. Одновременно у общества вырабатывается иммунитет от нигилистических импульсов, против которых бессильна либеральная мысль, ведь нигилизм и производный от него цинизм суть симптомы неустранимого разрыва между индивидуальным и общественным бытием. Подобное толкование демократии не чуждо и Западу. Так, французский феноменолог-католик Мишель Анри полагает, что равенство людей имеет своим основанием радикальную имманентность трансцендентного, «архаический опыт святого», «сверхмощь жизни», каковая есть сам Бог, так что «живущий в жизни есть сын Божий». Демократия, убежден Анри, несовместима с автономностью индивида и оправдывается только религией¹³.

.....

¹³ Henry M. *Phénoménologie de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. Vol. 3. P. 169–181.

Как показывает пример Сингапура, для современного мира характерно сближение меритократического элитизма и демократии почти до полного (и все-таки никогда не полного) их слияния. Это сближение происходит за счет обоюдного ослабления авторитарного начала, с одной стороны, и выборных институтов — с другой. Правда, как показывает пример того же Сингапура, даже самый совершенный меритократический режим не устраняет потребности в собственно политической воле. Более того, неустранимое несовпадение меритократии и демократии благотворно для общества: оно есть одно из проявлений «пустоты», «самоотсутствия», отсутствия трансцендентного основания демократической политики. Современные информационные технологии на удивление точно воспроизводят принцип самоустранения власти: телевизионные и компьютерные мониторы хранят в себе первичный хаос микровосприятия, но служат *экранами* реальности: они одновременно показывают и заслоняют, предъявляют стереотипы сознания и рассеивают, прячут силу жизни. Власть скрывается, как сказал бы Делез, в собственной складке, выдает себя за менеджмент, технические задачи управления. Сочетание прежней индивидуалистической идеологии и новой ситуации самосокрытия, рассеивания власти порождает серьезный общественный кризис, ибо оно ведет к утрате собственно политических ориентиров и, как следствие, к цинизму и дискредитации общественных институтов и ценностей. Положение может исправить восстановление авторитета интеллектуальной и духовной элиты. Американский политолог Д. Белл и ряд других ученых разрабатывают модель «нелиберальной» демократии, где власть, по крайней мере частично, будет делегирована тем, кто выдержал авторитетный общегосударственный конкурс¹⁴ — и, добавим от себя, личным примером демонстрирует единство нравственности, компетентности и общественного служения в усилении *само-оставления*.

Единство управления и жизни утверждает имманентность политического. Но как может выглядеть общество имманентной политики? Здесь открывается широчайший простор для, если можно

.....
¹⁴ Bell D. A. Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context. Princeton: Princeton University Press, 2006. P. 153–179.

так сказать, политического воображения. С одной стороны, имманентность как чистая актуальность бытия извечно скрывает, «оставляет» себя, пребывает вне себя и так дает внутреннюю уверенность в подлинности своего существования. Как «великий предок» в утопии Ван Фучжи, она значимо отсутствует в любом образе общества, но дает обществу быть. Это означает также, что «единотелесность» мира, не имея идентичности, высвобождает (из себя, в себе) все образы бытия и утверждает их равноценность; в ее свете все вещи равно реальны и фантастичны или даже, точнее, чем фантастичнее, тем реальнее. Вместо поиска точки опоры, которая позволит перевернуть мир, имманентность политического учит безопорности, в которой свершаются все перемены мира. Наконец, она служит высшей санкцией практического разума, той утонченной «смекалки», которая отличает настоящего мастера своего дела и, если верить Дж. Скотту, станет главным принципом абсолютной и — добавим от себя — не столько безвластной, сколько *само-властной* демократии будущего. Эта будет демократия «города мастеров», которые не нуждаются в начальниках. Она потребует не внешней революции, а внутреннего переворота ума, метанойи, дающей способность прозревать полноту бытия в бесконечном разнообразии жизни. Речь идет о действии, адекватном цельности и вечности мира. Элита должна быть, чтобы дать быть всему. Как сказал Лао-цзы:

«Великий резчик ничего не разрезает».

.....
.....
.....

Поднебесная для Поднебесного мира?

Китай выходит в мир. Выходит по причинам прежде всего внутренним: для поддержания динамики развития Китаю уже не хватает собственного пространства, ему нужны новые территории для приложения своих экономических и людских ресурсов, новые удобные пути сообщения с Ближним Востоком и Европой, более тесные и надежные связи с государствами всего евроазиатского материка. Здесь, в Евразии, у Китая есть хорошие шансы построить свой тип глобального сообщества, непохожий на его западную версию. Задача небывалого размаха и сложности. Этот еще не материализовавшийся мир, в отличие от западной глобальности, не будет управляться дистанционно из одного центра, даже если последний называет себя Срединной державой. Этот мир не будет сводиться к одному универсальному укладу. Он будет вырастать из живого и всестороннего взаимодействия примыкающих друг к другу стран и территорий. В Европе уже нашли ключевое слово для подобного союза: синергия, то есть такое сотрудничество, которое дает эффект больший, чем сумма вложенных в него усилий, и творит новое качество жизни. Правда, никто еще не рискнул определить конкретное содержание этого идеала.

Порой кажется, что Китай сам с опаской смотрит на открывающиеся перед ним грандиозные перспективы. Дэн Сяопин оставил соотечественникам завет, который можно приблизительно перевести так: «Скрывайте свой блеск, будьте терпеливы, делайте только

то, что можно делать». Наставление, заимствованное из военных канонов и хорошо выражающее суть традиционной китайской стратегии: действовать осторожно, но не зевать и быть внимательным ко всем деталям, ибо тот, кто успешен в малом деле, добьется успеха и в большом. Сегодня Китай созрел для больших проектов, но не торопится их реализовывать. Представленные им планы создания трансконтинентальных коридоров в Евразии — так называемый Экономический пояс Шелкового пути и Морской Шелковый путь в Южной Азии — являются пока способом прощупать почву, получить реакцию заинтересованных сторон и действовать дальше в зависимости от обстоятельств. Китайские официальные лица и СМИ не устают повторять, что выход Китая за его политические границы не будет империалистической экспансией, что Китай стремится к открытому, честному, выгодному для всех сотрудничеству равноправных сторон. Главная официальная газета КНР «Жэньминь жибао» недавно писала следующее: «Инициатива “одного пояса и одного пути” подчиняется универсальному призыву сотрудничества и развития на Евразийском континенте... Открытый и толерантный Китай призывает весь мир воспользоваться “китайским поездом экономического развития” и активно создает все условия для достижения этой цели».

Конечно, предугадать сегодня результаты такого чуть ли не всемирного творчества почти невозможно. Однако, зная особенности китайского мировоззрения и принципы китайской стратегии, можно с большей или меньшей определенностью предсказать, как будет действовать Китай.

Краткий очерк метафизики Поднебесной

Прошу прощения у читателя, но для начала не обойтись без хотя бы самого краткого экскурса в китайскую философию. Несмотря на обилие литературы о Китае, принципы китайского мышления до сих пор плохо осмыслены не только широкой публикой, но и интеллектуальной элитой, которая слишком зависит от западных понятий и умственных привычек.

Китайцы издавна называют свой мир Поднебесной. Название в чисто китайском вкусе: здоровое, ориентированное на практику и очень многозначное. Китайское мышление и картина мира вообще основываются на простейшем факте жизненного динамизма, превращения всего и вся. Этот факт, по сути, не может быть ни идеей, ни сущностью, ни формой. В свете превращения исчезает противостояние присутствия и отсутствия, субъекта и объекта, реального и иллюзорного, идеи и материи. Всякая вещь есть настолько, насколько ее нет, все существует под знаком «как будто», все только подобно чему-то, но это всеобщее подобие совершенно реально. Так в китайском саду цветы выписываются их тенью на белой стене подобно тому, как жизнь даосского мудреца Чжуан-цзы в известной притче проживается бабочкой. В мире, где все вещи «вмещаются друг в друга» (выражение того же Чжуан-цзы), не может быть репрезентации. В нем реальность не выражается, а именно «выписывается» узорами жизненных метаморфоз, что, вообще говоря, близко русской традиции с ее приматом «письма» над изображением, склонностью переводить образ в орнамент.

Итак, в превращении нет отдельных вещей, но есть подобие действий или, точнее, воспроизведение одного и того же действия, которое китайцы называли «таковостью» всего сущего, способностью «быть самим по себе». В «таковости» сходятся противоположности: дух и материя, конечно, не одно и то же, но в свете понятия «таковости» древнекитайский поэт мог сказать: «И движенья насекомых — действия духа». Единое совпадает с единичным, конкретность момента вмещает в себя всеобщность — вот первый закон китайской метафизики. Таков китайский хаос, он же предел гармонии: безмянный и животворный. Этот хаос у каждого буквально под рукой. Он составляет глубинный субстрат нашего тела, органы которого сливаются в одно нераздельное целое, хотя каждый из них имеет свою особую функцию.

В общественной жизни этой метафизике соответствует ритуальное действие, очень удачно именуемое по-русски предупредительным или обходительным. Такое действие исключает конфронтацию и оправдывается временем или, точнее, «реальным временем», «динамикой момента», которая есть не что иное, как

сила различения. Сущность ритуала — это встреча, чистое общение по ту сторону обмена, что требует готовности и умения уступить, оставить себя, чтобы дать быть другому. Китайский хаос дружит с моралью. Здесь исток поразительной способности китайской цивилизации и даже государственности поддерживать единство очень разных в этническом и культурном отношении земель вне абстрактных принципов или религиозных догм — чисто, так сказать, экзистенциально, через опыт «просветленной встречи», нежного (со)прикосновения, которые дают всему свободу быть таким, каким нельзя не быть. Китай стоит на «китайских церемониях», то есть на идеале уступчивости, «оставления себя», что высвобождает потенциал превращений и, соответственно, пространство для стратегических маневров. В «большой игре» китайской стратегии побеждает тот, кто... больше уступает!

Даосскому патриарху Лао-цзы принадлежит заповедь: «Созерцайте Поднебесную от Поднебесной». Наставление на первый взгляд странное, даже нелепое: как можно видеть целое, отделив его от него самого? Однако дело в том, что мир, то есть место нашего обитания, не может быть ни внешним, ни внутренним предметом. Чтобы стать собой, он должен «превратиться», оставить и превзойти себя. Мир выявляется в моменте его сокрытия, когда сходятся единое и единичное. Явление мира требует метаноии, «самопревосхождения ума», единения знания и действия. Одним словом, мир в его великом изобилии увидит тот, кто разучится видеть вещи.

Прекрасной иллюстрацией этой «метафизики подобия» служит пейзажная живопись Китая. На китайских картинах мир изображен из бесконечно удаленной точки, но не подчинен законам перспективы. Напротив, каждая деталь выписана четко и подробно, словно ее рассматривают через увеличительное стекло, каждая вещь представляет отдельный мир. Взгляд зрителя скользит между общим и ближним планами, которые как бы скрываются друг в друге. Неуловимое расстояние между ними составляет внутреннюю меру мира, его соразмерность себе, каковая и есть место нашего жительства, место человеческой совместности. Недаром средневековый китайский знаток живописи сказал, что лучшие пейзажи — это те, в которых «можно жить». Поистине, человек больше всего чувствует себя дома тогда, когда ему «негде преклонить голову».

Уже упоминавшийся даосский философ Чжуан-цзы немного переиначил формулу Лао-цзы, сказав, что душевный покой обретет тот, кто сумеет «спрятать Поднебесную в Поднебесной». Совет столь же серьезный, сколь и шуточный, ведь нам предлагается обрести все, оставив все. В отличие от западных философов, искавших точку опоры, которая позволит перевернуть мир, китайские учителя оставляют мир в покое, чтобы позволить свершаться всем его превращениям. Первые, по сути, уничтожают мир, вторые высвобождают неисчерпаемое разнообразие мира.

В общественной жизни это всеединство превращений соответствует тому, что в Китае называли «сердцем» или «чаянием народа», она же человеческая совместность, глубина человечества в каждом человеке: реальность вроде бы смутная, но внутренне несомненная. Твердая вера в такую исконную сознательность жизни — одна из самых примечательных особенностей общественного сознания китайцев. Современные китайские политологи часто апеллируют к этому, критикуя демократические институты Запада.

Природа китайской экспансии

Теперь мы можем лучше понять многие странности китайской глобальной стратегии. Мы имеем дело, по сути, с поиском соответствия мира самому себе, гармонии несоизмеримых сил. Отсюда нежелание (или даже неспособность?) Китая определять не только формы, но и принципы нового миропорядка в Евразии, почти инстинктивное стремление не вести за собой, а самому быть ведомым некой верховной силой, которая в конечном счете должна быть силой творческих метаморфоз жизни. Китайцы по природе реалисты, но реалисты силы, которая не обязательно должна быть целиком доступной мобилизации. Скорее наоборот: эта сила дается через все то же *само-оставление*, предоставление всему свободы быть собой, из которого рождается синергия. Во всяком случае для Китая сотрудничество и даруемая им польза явно важнее формальных целей и идеологических постулатов. Это стремление Китая «скрывать свой блеск» проявляет себя в очень многих чертах китайской деловой культуры, начиная с любви к подделкам

и имитациям иностранных брендов или готовности удовлетвориться ролью поставщика деталей для западной продукции и кончая тенденцией к созданию сложных сетей производственных, финансовых и торговых предприятий, в которой теряются их отдельные звенья. Китайский бизнес — явление в большой степени коллективное, его питательная среда — квазиродственное, подчеркнуто личностное общение.

Укажем далее на двухуровневое или двухполюсное строение Поднебесной. У нее есть «небесный» полюс, представленный наднациональной, квазиимперской государственностью, и полюс «земной», относящийся к стихии повседневности. Два этих начала китайского мира непрозрачны друг для друга, но составляют единую мировую «совместность» подобно тому, как отдельные органы тела, имея свои индивидуальные признаки и функции, погружены в безусловную целостность организма. Это означает, что порядок Поднебесной регулируется разрывом, пределом восприятия, в котором отсутствующее соответствует отсутствующему. В таком случае всякое слово есть иносказание, а всякий образ — обманчивый вид.

Описанная двухполюсная структура, утверждающая непроницаемость китайского мира в сфере политики, удобна для защиты государственного суверенитета, что является, как известно, краеугольным камнем китайской внешней политики. Одновременно она дает простор ползучей китайской экспансии на уровне повседневности. В полном согласии со своей идеей Поднебесной, Китай выходит в мир, скрываясь в *под-небесье*, как «всеобщее сердце» скрывается в подполье сознания.

Знакомство с восточными традициями предъясняет серьезный вызов позитивистской науке Запада. Восток учит понимать, что человеческая социальность непрозрачна и не дает прямых свидетельств о себе; что в человеке скрыта небесная глубина. Это означает, что социум и самое «общественное животное» имеют своим основанием все тот же разрыв, разделение, которые диктуют, помимо прочего, первостепенное значение вертикальной оси духовного просветления и, как следствие, неизбежность иерархии. Китайская Поднебесная не предусматривает равенства индивидов, хотя, конечно, допускает равноценность и равноправие людей. Власть

в ней далеко не сводится к легитимации и даже не требует ее. Она равнозначна безмерной силе жизни.

В совместности небесного и земного измерений мира китайская Поднебесная, как нам уже известно, являет себя, скрывая себя, складывается одновременно в себя и из себя. Этот фокус мирового круговорота — и фокус превращения себя в себя — проецируется в мир, пронизывая, нанизывая на себя все планы бытия. Случайно ли, что Китай повсюду проявляет интерес прежде всего к транспортной инфраструктуре и логистике, что дает доступ к ресурсам и рынкам, позволяя оставаться в стороне? Контроль над инфраструктурой обеспечивает стратегическое преимущество во взаимодействии всех уровней, что и засвидетельствовано общеизвестными формулами китайской политики: «стратегическое партнерство», «общественная гармония», «единство в многополярности» и т.п. Эти понятия целиком стратегичны, то есть заведомо бессодержательны, изменчивы и соотносятся на самом деле не с предметами или понятиями, а с конкретностью практики. Речь идет все о том же знании, слитом с бытием, которое по-китайски именуется «забытьем» и «таковостью» существования.

Как видим, Чжуан-цзы, призывая «спрятать Поднебесную в Поднебесной», не просто шутил, а свидетельствовал о глубочайшей правде китайского мира. Эта правда, как легко убедиться, предопределила формы глобальной экспансии Китая в современном мире. О сетевом характере китайского глобального сообщества уже говорилось. Его самым ярким выражением стали так называемые «китайские кварталы», чайна-тауны, имеющиеся сейчас едва ли не в каждом крупном городе мира. Эти оазисы китайского уклада индифферентны к окружающему социуму и, как правило, сосуществуют с любым политическим режимом. Миролюбие чайна-таунов проистекает, надо полагать, из их объективного призвания быть «параллельной» Поднебесной. Согласно внутренней логике китайского мира, эта роль требует деления новой Поднебесной внутри себя, что и удостоверяется нарочитой, даже по-коммерчески назойливой зрелищностью китайских кварталов. Чайна-тауны — фабрики китайских фантазий, пространство потребления стереотипов и брендов Китая. В них почти ничего нет

от китайских реалий, они только замещают, изображают реальную — всегда отсутствующую — Поднебесную, но это обстоятельство как раз и делает их воплощением сущности китайского мира. В известном смысле чайна-тауны более китайские, чем Китай действительный, взятый в его физической данности. Подобно тому как симулякры в медиапространстве реальнее, чем сама реальность, глобализованные китайцы диаспоры обладают даже более явной национальной или, если угодно, всекитайской идентичностью, чем жители собственно Китая, еще погруженные в свои локальные традиции. Глобализация Китая, таким образом, открывает в китайском укладе новые измерения и усиливает его творческий потенциал.

К евроазиатской синергии

Отмеченные выше черты Поднебесной делают ее загадкой для Запада (а отчасти и для непосредственных соседей), отчего усиление Китая вызывает там тревогу и всевозможные фобии. Главная трудность здесь, как я старался показать, объясняется различием познавательных установок. Китайская цивилизация ориентируется на глубинные уровни опыта недоступные для рефлексии и неприемлемые для индивидуалистической мысли. Она воздвигнута на принципе априорной, спонтанной общительности, совместности всего живого, а потому требует открытости миру и неординарной духовной чувствительности, что требует ценить личность по степени ее внутреннего просветления. Попытки Запада навязать Китаю свой набор индивидуальных прав и свобод закономерно провалились, ибо китайский образ человека не менее глубок и универсален, чем западный. Более того, осторожное, мягкое, отчасти даже уступчивое с виду продвижение Китая на евроазиатском континенте в свете синергийного принципа является способом наращивания стратегического преимущества. Эта стратегия проистекает из как будто парадоксальной, но в действительности очень эффективной формулы: чтобы получить, надо отдать, чтобы возвыситься, надо умалить себя, и т.д. Но это означает как раз, что Россия может и должна взять на себя инициативу в определении

форм и методов экономического и цивилизационного общения в сердце евроазиатского континента.

Реализация синергии не требует никаких условий кроме разве что полной свободы общения. Она может начаться где угодно и как угодно. Это не благое пожелание, а констатация реального положения дел на евроазиатском просторе, где всегда свободно сходились и смешивались самые разные народы и социальные группы. Для Евразии характерно то, что иногда называют свободно конвертируемыми отношениями. Речь идет об отношениях, регулируемых не законами и даже не обычаями, а простейшими моральными чувствами: гостеприимством и радушием или, напротив, недоверием и враждебностью. Китайская ритуалистическая модель поведения и мышления есть не более чем сублимация этого типа отношений. Соответственно, основу социума в Евразии составляют разного рода естественные, саморегулирующиеся общности: семейные, клановые, соседские, этнические, культовые, профессиональные и т.д. Эти сообщества взаимопомощи имели, как принято сейчас говорить, сетевой характер и не могли создать гражданского общества и публичной политики, но их сплетение создавало пеструю и прочную социальную ткань.

Легко понять, что социальная амальгама евразийского типа определенным и довольно жестким образом структурировалась по оси империя — локальность, а отношения между этими двумя полюсами евразийского мира относились как раз к разряду свободно конвертируемых: они допускали и противостояние, и преемственность. Сетевые сообщества, с одной стороны, несли в себе сильный демократический заряд, а с другой стороны, находились в притяжении «вертикали власти» и, будучи встроенными в нее, способствовали укреплению авторитарного режима. Об этой двойственности социума в Евразии нужно говорить особо, но в любом случае при разработке современных проектов межгосударственного сотрудничества в этом ареале следует учитывать двухуровневую структуру здешнего общественно-политического уклада и искать наиболее подходящие для каждого уровня формы взаимодействия.

Особое значение в развитии евроазиатской синергии имеют проекты в области инфраструктуры и логистики, которые, как уже

отмечалось, больше всего интересуют Китай. Безусловно, создание трансконтинентальных транспортных артерий — главное условие формирования евроазиатского мира как особой глобальной общности. Однако сотрудничество в области коммуникаций имеет далеко не только экономическое значение. Переход «от Поднебесной к Поднебесной» или, по сути, путь, пронизывающий мир от края до края, как раз и составляют внутреннюю меру мира, условие соразмерности его частей и его целостности. Трансконтинентальная трасса сущностно синергийна, поскольку призвана создать образ грядущего, еще не явленного евроазиатского мира, раскрывая дискретную и сетевую природу этого мира. Отсюда проистекают особые требования к различным измерениям дизайна новых трасс — инженерному, архитектурному, экологическому. Творимый этими трассами мир должен стать в полном смысле образом творческого мгновения, приоткрывающим завесу над неизведанным будущим и забытым прошлым. Это мир, так сказать, пост-архео-истории, который призван стать пространством совершенно нового вида туризма — глобального. Из уже существующих попыток освоения этого задания хорошим примером может служить новая столица Казахстана — Астана.

И отдельная личность, и вся человеческая культура изменяются и растут через опыт встречи, открытия «явлений и чудес» мира, что означает прежде всего открытие великого в малом, небесного в земном. Но в конце концов чудесное явление — это сам мир. Мир дает себя миру. От нас зависит, сможем ли мы вернуть чудо в жизнь.



Евразия: снятие печатей

Интервью журналу «Россия в глобальной политике»

— Для начала — «разминочный» вопрос: **«Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда...»**. Насколько этот образ актуален?

— Ничего себе разминка! Это вопрос на все времена. Без оппозиций невозможно мыслить. Для начала их надо осознать. Но их можно и нужно преодолевать. Тем более что, на мой взгляд, какого-то онтологического противоречия между Востоком и Западом не существует.

— **И в чем выражается этот разрыв?**

— В характере человеческой самоидентификации. Есть то, что делает европейца европейцем, — идея формального тождества, что обуславливает привязанность к историческому бытию и рождает трагическое мироощущение. В реальной жизни Запад и Восток могут существовать параллельно, без войн. Ибо ни тот, ни другой не требуют той безусловной искренности, которая есть в русском человеке, чуждом обоим мирам.

— **Россия и Китай — какие черты народа, государственного устройства, культуры, традиции нас сближают, какие — разъединяют?**

— Не будем мелочиться, тем более что отбор и оценка «черт» жизни пугающе произвольны, стереотипны и легко поддаются манипуляциям. Я предлагаю вести разговор в категориях «метацивилизационных» укладов. В основе последних лежат определенные

познавательные матрицы: для Запада — формальная идентичность, а для Восточной Азии — идея превращения, *само-отличия*, сингулярности, что делает главным вопросом восточной мысли общение, совместность вещей, не знание единства, а реальное пребывание в нем.

— То есть Запад делает Западом его идентичность и желание ее отстаивать?

— Фридрих Шлегель двести лет тому назад сказал, что только Европа — обособленный мир. Европейцы выстроили себе крепость, которую они не отдадут, даже несмотря на то, что сегодняшняя западная мысль принимает посылки, очень близкие восточным традициям. Поиск единства в различиях сближает Евросоюз — даже помимо его желания — с нарождающимся евразийским содружеством, ведь ритуал на Востоке имеет такую же природу: утверждение единства через различие.

Современные общества одержимы поисками своей идентичности. Вероятно, потому, что торжество капитализма с небывалой силой утверждает анонимность, безличность всего, что причастно круговороту капитала. По той же причине образы идентичности невозможно найти в настоящем. Их приходится искать в недосыгаемом прошлом. Ностальгия по культурным корням — фирменный знак модерна. «Чудо, которым была Индия»; «Россия, которую мы потеряли»; «возвышенная древность»... Оттого же обостренное национальное самосознание, как правило, приводит к результатам, неожиданным для банального национализма: оно заставляет заново «открывать» свою страну.

— Можно ли, упрощая, сказать, что Евросоюз — это «Поднебесная без Мандата Неба»?

— Наверное, можно, так как постмодернистская идея «разделенного» или «грядущего» сообщества допускает бесконечное многообразие форм общественной жизни. Существенное отличие в том, что европейцы по привычке пытаются придать неограниченному разнообразию вид закона. Мне эта процедура кажется внутренне противоречивой. Отсюда все их проблемы, источника которых они сами не понимают.

— На каком уровне возможен действенный диалог культур — на уровне гуру, на уровне государственных деятелей, экспертов, простых людей?

— Политики такого диалога не хотят. Простые люди не умеют его вести. Правда, у русских и китайцев есть опыт общения *en masse*. Но в нем самое ценное — даже не факты общественного сознания, а коллективное бессознательное, еще совсем не освоенное. Эксперты не годятся — у них слишком узкий кругозор. В конечном счете нужны люди, сделавшие усилие понять, что такое понимание, и понимающие, по крайней мере, что сознание способно себя обманывать.

— Вы говорите о мудрецах, о гуру. Но кто будет их слушать? Кто воспримет их мысли, если эксперты ограничены, а простые люди вообще не умеют вести диалог?

— Когда учитель есть, найдется кому его слушать. А те, кого вы назвали мудрецами, — это люди, которые на своей шкуре испытали и муки, и радости «восточно-западных ордалий». В своем роде раненые хирурги.

— То есть нужны те, кто воспитан в обеих традициях.

— Да, именно так: те, кто имеет длительный опыт бытования в разных традициях и притом умеет методически размышлять над увиденным и прочитанным. Таких людей надо готовить специально и профессионально, с неба они не свалятся.

— Университет, расписание, семинары, экзамены, пары?

— Можно и так, но не хочется об этом в таких унылых понятиях. Главное — пережить, осмысленно испытать культуру на практике. Важнейшая особенность традиций Востока — примат ортопрактики, правильного действия над ортодоксией, правильным мнением. Нужно погрузить людей в образ жизни и мыслей «изучаемых» народов, погрузить, конечно, под руководством наставника. Они должны с кем-то обсуждать увиденное и услышанное, делать выводы. Это что-то вроде психоделических сеансов — без галлюциногенных грибов, правда. Без занятий духовными практиками и боевыми искусствами Китая я ничего бы не понял. С тоской

смотрю на наших академиков — что они могут понять, придумывая себе Восток из книг?

— **А есть вообще какой-то орган, которым понимают Восток?**

— Наше тело! В союзе с умом, конечно. Надо иметь терпение и долго ползать на брюхе по Востоку, чтобы его понять. Должен быть собственный опыт прохождения Пути. Как можно рассуждать о тех, кто прошел Путь, если ты сам по нему шагу не сделал? И надо стряхнуть наваждение созданной Европой хитрой диалектической машинки, которая учит «критическому взгляду» только для того, чтобы все осталось как прежде.

— **А азиаты понимают европейцев?**

— Думаю, очень плохо. Но у них и нет внутреннего задания понимать. Им достаточно формального исполнения ритуала, который хранит секрет сердечного общения между людьми. Ритуал на Востоке, разделяя людей, соединяет их в безмолвной общительности, и притом дает власть тому, кто уступчивее (чувствительнее, утонченнее) других. Сообщительность бессознательна. Как только она становится понятной, коммуникация пропадает. Остается обмен информацией в стратегических целях, то есть ради того, чтобы прижать ближнего своего к стене.

— **Какую роль во взаимном понимании Востока и Запада играют традиции?**

— Без традиций нельзя. Они задают условия культурного взаимопонимания. Но нужно идти от них к метакультурной реальности, к спонтанной встрече сердец, которая есть одновременно человечность и человечество в человеке. Правда, народ повсюду, не только у нас, ленив и нелюбопытен.

— **Может быть, так получается потому, что на пути к «метакультурной реальности» у людей, даже, может быть, желающих к ней прийти, возникают опасения утратить свои традиции, свою привычную опору, не приобретя ничего взамен?**

— Есть такие опасения, конечно. Но это как раз залог успеха. Желая что-то постичь, мы должны вернуться к «истоку всего»,

к первобытному хаосу и его ужасу. Надо выработать в человеке смелость пережить ужас. В конце концов, когда смотришь на этот Китай, порой цепенеешь от ужаса — насколько эта бездна глубока. Но только так и можно стать «раненым хирургом», опаленным Востоком.

У нас же (и на Западе, и в России) полагают, приехав в тот же Китай, что могут попросту проецировать свой опыт на Восток. Вот приезжает, допустим, бизнесмен и исходит из того, что добудет там свой очередной миллион тем же способом, каким он его заработал у себя дома. Ибо другого решения у него нет, других мыслей нет. И начинаются мытарства — он выясняет, что его «проверенный» способ не работает, у него ничего не получается, а китайцам на его миллионы наплевать.

История прекрасно показывает, что проецировать свой опыт (неважно, в каком масштабе) на Китай бессмысленно. Мы думали, что китайцы — такие же коммунисты, как мы. Выяснилось, что нет. Американцы думали, что устроят китайцам капитализм, и те станут капиталистами такими же, как американцы. Китайцы стали капиталистами, но совсем другими. Все это у нас на глазах происходит — надо только не лениться подмечать такие вещи и делать выводы.

— Можно ли масштабировать прохождение Пути, о котором шла речь, до общества, государства, нации?

— Можно и нужно. Государство — это люди, которые его представляют. Единственное условие — обучение таких людей должно быть практическим, реальным, жестким, должно вестись на моральной основе. Точнее, это должен быть этос, предваряющий мораль, ибо та, приобретая формальность, часто становится лицемерной. А нужно умение открыться, оставить себя. Это не так просто, но без этого Восток мы не поймем.

— Вы говорите о преодолении стереотипов. Но традиции и стереотипы — разные вещи...

— Традиция есть способ передачи истины, о которой мы можем только свидетельствовать. У традиции нет идентичности. Традиция — как бы это ни показалось странным (и это было известно,

кстати, европейским герменевтикам — тому же Хайдеггеру) — есть способ передачи истины, которая не может быть доступной субъективному знанию. Вроде передачи невидимого жука в коробке. Вам дают коробку и говорят: «Внутри — жук». И вы всю жизнь живете с этой коробкой, передаете ее другому и повторяете: «Там — жук». Он соглашается и передает его дальше. Вокруг этого выстраивается жизнь многих поколений.

Что такое тот жук? Не что иное, как актуальная данность нашего существования, то, что есть «здесь и сейчас». Люди Востока знают, что переживаемое нами сейчас запечатано навек. Они — наивные люди — верят в то, что жук в коробке есть. А европеец не верит. Европа потому и претендует на роль всемирного образца, что смогла выработать — единственная из всех мировых цивилизаций — последовательно критическое, в сущности, надкультурное самосознание... Россия же, то ли зависшая между Западом и Востоком, то ли обнимающая, вмещающая в себя весь мир, критического самосознания не выработала. У нас вместо критики печалование, насмешка, гласность, брань, бунт и гражданская война.

— Культурные ценности — это нечто застывшее, зафиксированное, или они меняются?

— На этот вопрос я бы ответил в духе Евангелия и Конфуция: не человек для культуры, а культура для человека.

— Как «конвертировать» культурные ценности в материальные воплощения?

— А здесь подойдет наставление св. Серафима Саровского: «Спасись сам, и вокруг тебя спасутся тысячи». По-китайски это звучит так: «Когда сердце искренно, будет духовная сила». Правда, искренность жители Азии понимают совсем не так, как русские. Для них она означает не откровенность самовыражения, а выверенное отношение к душевным порывам, в котором сходятся личное и общее.

— Российский «поворот на Восток» сопровождается (или даже подстегивается) представлением о том, что мы, русские, — природные консерваторы, поэтому на Востоке, где все дышит

традиционализмом, нас лучше поймут. При этом консерваторами мы себя считаем (или называем), скорее, в западной парадигме — и продолжаем метаться между своими представлениями о Востоке (неполными, фрагментарными, изначально рационалистически-западными) и все же западной по своей сути системой мышления, оценок, ожиданий... Поймут ли на Востоке эти метания? Да и есть ли вообще тут предмет для обсуждения — на уровне ценностей, концепций, подходов?

— Розанов хорошо сказал по поводу «Истории» Карамзина: в ней Россия созидала, выстраивала себя, смотрясь в зеркало консервативного идеала. Об общности России и Китая на консервативной платформе писал Эспер Ухтомский. Последний ее приверженец — барон Роман Унгерн. Вот еще одна тема русско-китайских отношений, оставшаяся непродуманной. Тема важная: историю на самом деле движут силы, которые кажутся бессильными, непрактичными... Ну а Россию в мире никто не понимает, включая самих русских. Но я верю, что Россия как асистемный элемент нарождающейся глобальной системы еще скажет свое слово.

— Но желание, чтобы нас, Россию, понимали, с нами считались — по крайней мере на уровне мировой политики, — едва ли не главный аспект «поворота на Восток»... Не может ли это реализоваться совершенно неожиданным способом — нас поймут, но совершенно не так, как нам хочется?

— В самой попытке непременно понять нет ничего дурного — как, впрочем, и хорошего. Но дело в том, что русские и китайцы могут понимать друг друга без понимания. Русский всегда готов увидеть родного в инородце. Китаец — совершенно нормальный член русского общества. Какой-нибудь китаец Коля в русском дворе — это совершенно нормально. Дело в том, что и китаец, и русский способны к непосредственному общению, отказываясь в чем-то от своей идентичности (разница в том, что у русского это основано на жертвенности, а у китайца это часть стратегии). Эта русская сверхкоммуникабельность и сделала Россию великой, позволив ей прирасти Сибирью, Дальним Востоком и чуть ли не Аляской. В русском есть эта открытость, готовность сбросить оковы цивилизации.

Да он и не верит в них особо — ну, дикий человек. И в этом нет ничего плохого.

— А есть ли вообще китайская нация, как она формировалась, можно ли использовать этот опыт в России?

— В Китае всегда была империя и поэтому нет национально-го государства европейского типа. Как и в России. Империя стоит на тайне и лишена идентичности. Имперское начало потому и обнаружилось такую незаурядную живучесть уже после исторической смерти империй, что оно воплощает особую метацивилизационную антропологическую матрицу, которая соответствует одной из двух исходных и в своем роде универсальных, метаисторических опций человеческого самопознания. Сущность этой матрицы — обращенность не к содержанию опыта, а к его пределу, то есть чистому событию или сообщительности, предшествующей сообщениям (и, следовательно, всяким суждениям).

Это не мистика, а антропологическая реальность, ибо, повторю, идеальная коммуникация бессознательна. Евразийская метацивилизация основана на принципе синергии, событийности событий. Оттого и политика в Евразии не предполагает блоков, ей подходит древнее китайское правило «быть вместе без союзов». Синергичность несет в себе большой потенциал для глобального мироустройства.

— Что именно может дать Китай миру, и придется ли миру, для того чтобы это взять, учить китайский?

— Истина превращения (есть и такая) учит коммуникабельности и прекрасно подходит информационной цивилизации. Китайский язык учить не обязательно, а вот понимать странные, на европейский взгляд, китайские принципы «держаться в тени», «в пустоте нет пустоты», «быть собой, всему соответствуя» и тому подобные все равно придется. Европейцы часто считают такие формулы уловками. Идея «быть вместе, но не быть в союзе» европейскому дипломату и политику непонятна. А китайцу или даже японцу это понятно вполне, ибо они приучены к «сокровенной сообщительности». При всех раздорах между жителями континентального Китая

и тайваньцами пара миллионов тайваньцев постоянно живут на материке, где имеют свои заводы, магазины, школы, клубы, больницы и прочее. Можно представить, чтобы в Россию на таких условиях вернулась Белая армия?

— **Это все-таки локальный опыт, частные случаи. Способен ли Китай предложить что-то глобальное?**

— Речь о том, что мы выходим на уровень предсуществования, который делает возможным разнообразие внутри неоформленной целостности. По-китайски это называется «центрированностью в согласии», «хаотическим всеединством», «великой совместностью» и так далее. Это все о традиции, которая всегда сокровенна, не поддается объективации. И это метакультура, так как культура все-таки имеет определенную форму. Вот подлинный фундамент евразийского мира.

Речь идет не об истории, а о логической возможности. Поэтому она не имеет этнокультурных меток и может проявиться где-то в Европе. Философия Ницше — такой странный выплеск восточной философии, отчасти и немецкие романтики. Так же, как ничто не мешает азиатам брать европейские идеи. Некоторые говорят, что азиаты гонятся за Западом — да, гонятся кое за чем, но при этом не становятся европейцами.

— **Как можно понять эти стратагемы, вычленив их из контекста сначала китайской, а потом евразийской культуры, традиции? Как через внешнее (формулировки) постичь их суть?**

— Для начала надо решиться понять. Понимать — это не значит просто после обеда, покуривая в кресле сигару, полистать какие-то странички. Понимание — это страшный опыт ожога. Требуются экзистенциальные переживания, и очень сильные. Русскому это легче сделать, поскольку он находится вне культуры, вне Запада и Востока. Он ничему не верит (почти как европеец), но очень искренен (почти как азиат). Поэтому и стремится и на Восток, и на Запад, поэтому и берется за все что угодно. В отличие от европейца, который стремится отстоять свою «европейскость» и никогда не признается, что не прав.

— Но выживают ли какие-то другие культуры в китайском окружении? Насколько справедливы идеи о том, что Китай — яростный ассимилятор, который просто за поколение поглощает другие народы?

— В чисто этническом плане рассказы о великих ассимиляторских способностях Китая — европейский стереотип и миф. Китай за две тысячи лет не смог ассимилировать народы, проживающие на его юго-западных рубежах, и не только там. Да ассимиляция и не требуется Китаю, ведь Восточная Азия — и вся Евразия — стоит на принципе единства в разнообразии. Этот принцип подлинно всемирен. А вот ритуальность как организующий принцип культуры, притом связывающий имперский и доимперский типы организации, — великая сила, способная объединить Евразию в границах империи Чингисхана. Конфуцию принадлежит фраза: «Если ритуал утерян, ищите его среди дикарей». Запад архаику отталкивает.

Само название «Срединное государство» как бы предопределило отсутствие у Китая четких географических границ. Ведь середина, а точнее центр, одновременно везде и нигде, и притом остается невидимой, всегда пребывает внутри. А на практике Китай — геополитическая матрешка, состоящая из нескольких как бы вложенных друг в друга миров. Есть глубинный континентальный Китай. Есть прибрежный Китай с его «особыми экономическими зонами» и анклавами фактически иностранного управления. Есть частично независимые Гонконг и Макао. Есть полностью независимый Тайвань, уже готовый порвать исторические связи с материком. Есть общины китайских эмигрантов в странах ЮВА. Наконец, есть всемирная сеть «китайских кварталов» и массы китайских иммигрантов в Америке, Европе, Австралии.

Все эти Китаи очень непохожи друг на друга, причем китайская диаспора даже утрирует многие черты традиционной китайской цивилизации: маргиналам свойственно желание быть правее Папы Римского. Да и понятие «внутреннего» Китая несколько не передает действительного многообразия его локальных миров и выбранных ими, притом вполне сознательно, разных стратегий развития. В то же время неурегулированные территориальные споры почти по всему периметру восточной и южной границ Китая напоминают о принципиальной неопределенности географического

местоположения Срединного государства. Очень может быть, что китайские власти и не заинтересованы в их полном устранении.

Сопредельным с Китаем странам свойственно раздвоение идентичности, и чем теснее эти страны связаны с Китаем, тем острее и глубже эта раздвоенность. Корейцы и сегодня убеждены, что истоки китайской цивилизации надо искать в их стране, и одновременно резко противопоставляют себя реальному укладу жизни в Китае.

— Разговоры о Евразии и «общей судьбе» ее народов — предметный дискурс или не более чем интеллектуальная спекуляция? Разве может быть реальная «общая судьба» у столь разных народов, этносов, культур?

— Давайте не путать Евразию с составляющими ее народами. Это так же неверно, как считать организм суммой его органов. Евразийская общность — реальность иного порядка, нежели национальная политика, государственный суверенитет или даже хозяйственно-культурный тип... В условиях Евразии всякое движение, претендующее на утверждение формального единства, разделяет и все слабости такой претензии в масштабах евразийского мира. Одним словом, страны Евразии не могут быть ни вместе, ни врозь.

Вопрос надо ставить иначе: есть ли общее будущее у евразийских народов? Такой взгляд вполне может быть предметным. Я предвижу сосуществование двух глобальных систем: евроамериканской и евроазиатской. Скорее всего, они будут существовать параллельно, в некоем симбиозе, «разъединяющем синтезе».

Евразия есть скорее мир в мире, все в себя вмещающий и в пределе скрывающийся в самом себе: актуальность отсутствующего, *не-сущее*, все в себе несущее. Соответственно, о Евразии нельзя говорить в выработанных Европой понятиях соответствия мысли и бытия, национальной идентичности, исторических формаций, общественности и ее институтов и т.п.

— Будет ли в этом симбиозе место России?

— Россия — свое огромное пространство со своей диалектикой. И мы теряемся в этом большом пространстве, которое оборачивается медвежьим углом, то есть своей противоположностью.

Вот так и разворачивается вся русская жизнь — простор, и пустыня физическая, и пустынь, скрытая в лесу.

Россия — огромная метацивилизационная сила. Асистемный элемент двух мировых систем. Система всегда предполагает антисистему и асистему. Это всеобщий закон материи, в том числе духовной. Когда эти две мировые системы — евроамериканская и евроазиатская — выкристаллизуются, сложатся окончательно, тогда и придет черед России разбираться с этой ситуацией. Россия не будет ни Западом, ни Востоком в этом смысле. Куда ей податься? Пока для начала заняться собой — прибраться в квартире, подмести пол... Русского человека затуркали. Его и «западники», и «восточники» дергают в разные стороны: ты, мол, дурак, ничего не знаешь, — а он и сам, прищурив глаз, соглашается: да, мол, я — Иван-дурак. Что у него за душой? Доброта и искренность... В цивилизационные форматы это не упаковывается. А вот в метацивилизационные — вполне.

— Должно ли в Евразии произойти некое наднациональное, надгосударственное, трансграничное слияние наций и народов? Им не нужно будет государство в том виде, в котором оно сейчас существует?

— Я думаю, это будет желательно, но во избежание кривотолков стоит признать существующие границы, как в Европе. Как моральный акт «жизненной совместности». А дальше надо потихоньку работать над их устранением. Я много ездил по Востоку: Монголия, Тибет, Китай, Синьцзян — ну как их разделить? И соединить их в формальное целое тоже нельзя. Они могут очень друг с другом враждовать, но это не мешает их метакоммуникации. Русский мир, кстати, таков же.

История взаимоотношений Китая и Тибета — история общности на фоне розни, синергия. А синергия не требует союзов. Это основа основ восточноазиатской политики — «быть вместе, не имея союзов».

Есть и такая точка зрения — превратить всю Восточную Азию в коалицию, коагуляцию самостоятельных регионов. Такая концепция Поднебесной сама по себе — общеазиатский ресурс, потенциал. Но пока что нереализуемый, ведь Поднебесная горизонтальна,

а сегодня без вертикали не обойтись. Антропологическая реальность Восточной Азии основана на вертикали, на иерархии: учитель — ученик, отец — сын, мать — дитя и так далее. Полностью убрать ее, «сплющить» нельзя, она всегда остается, даже в скрытом виде. Это естественная, глубокая антропологическая вертикаль, не насажденная какими-то диктаторами. И без нее не будет традиции.

— «Новый Шелковый путь» — это пример такого структурного «метакоммуникационного» проекта? Как осмыслить его значение?

— Проект нового Шелкового пути — пробный шар в духе китайской стратегии. Китай обеспечивает себе стратегическую инициативу через «следование моменту». Чтобы двигаться дальше, ему нужно увидеть реакцию стран евразийского ареала. Ну а нам нужно, не поддаваясь предрассудкам, спокойно и последовательно продумывать основы будущего евразийского содружества. Это содружество не может быть плодом сиюминутных выгод. Оно появится только благодаря твердому политическому курсу, опирающемуся на знание природы евразийской общности. Но решимости выработать такой курс пока в России не видно. Политика России реактивна без стратегии.

— Откуда возьмется такое знание, если оно у нас в лучшем случае еще в зародыше? Надо его как-то получить, освоить, проникнуться им и только после этого выработать твердый политический курс.

— Проблема евразийского взгляда на современную Россию состоит именно в неспособности его сторонников подняться над злобой дня и сиюминутными интересами. Нынешние официальные доклады и дискуссии о перспективах Евразийского союза убеждают в том, что наши властные и околовластные мужи попросту не представляют себе, о чем идет речь, и по разным, но всегда частным и случайным причинам ничего не хотят делать для сближения России с ее азиатскими соседями. Да и не интересна им Евразия по большому счету. Они в Европу ездят с удовольствием, а в Китай или Казахстан — как в ссылку.

Разговоры вертятся вокруг трюизмов географии, таможенных пошлин, валютных расчетов, в лучшем случае культурных стереотипов и мертворожденного «диалога религий». Столичные интеллектуалы, называющие себя евразийцами, Азию знают плохо и, в сущности, остаются интеллигентами европейской выделки.

Политический курс не может строиться на нагромождении трюизмов. Нужно иметь стратегию развития. Что такое Евразия и для чего она должна создаваться? Мне кажется, до сих пор это неясно. Евразия — это еще пустая рамка без портрета.

— **Что конкретно стоило бы сделать?**

— Стоило бы, пожалуй, для начала создать какой-то профилирующий научно-практический центр, набрать туда человек десять. Существующие структуры бесплодны именно из-за отсутствия целостного подхода. Нет государственной воли, которая постаралась бы все эти разрозненные структуры собрать воедино и получить максимум результата. Пока же вместо этой воли — столкновение амбиций, поиск личных выгод и преференций.

Все эти академии, институты, центры выполняют экспертно-служебные услуги; оправдывают, допустим, ту же таможенную политику. Вот когда появится цель — она, кстати, совершенно не обязательно сразу будет абсолютно правильной и четкой, она вполне может быть, так сказать, открытой, — вот тогда с ней можно будет выйти к Китаю. Ведь Китай ждет от нас каких-то предложений, а мы пока только надуваем щеки: мол, без России Шелкового пути не будет. Ну, не будет. Будет что-нибудь другое.

У нас есть политика развития Дальнего Востока, но мы не можем развивать Дальний Восток, не имея рамочной стратегии для всей Евразии. У нас нет даже курсов для бизнесменов китайских и русских, где желающим вести бизнес привили бы азы культуры делового общения — что надо и чего не надо делать в Китае. А потом удивляются, что это у нас с Китаем все получается не лучше, а как всегда.

Беседовал Александр Соловьев

Будет ли Китай править миром?

Интервью журналу «Россия в глобальной политике»

— Актуален ли такой вопрос вообще? Стремится ли Китай сформировать (сформулировать) и реализовать собственную модель мироустройства? Многие говорят, что Китай уже однозначно заявил об этом, упоминая при том классическую Поднебесную. Насколько такая оценка адекватна?

— Вопрос как раз полезный и своевременный. Хотя бы потому, что заставляет задуматься о перспективах переустройства мира, а заодно об ограниченности привычных понятий. Править миром, к счастью, еще никому не удавалось, но китайский фактор требует серьезно подумать о том, куда движется мировой порядок. В разных сегментах китайского общества ходят разговоры о том, что Китаю «пора взять на себя мировое лидерство», но разговоры эти для внутреннего употребления и до конкретных предложений дело не доходит, если не считать попыток применить «мягкую силу» Китая с ее всем известным набором стереотипов. Попыток неуклюжих и неудачных, и это тоже примечательный факт. Китайцы не умеют «подавать себя», им удобнее мимикрировать под чужие фасады.

— Есть ли пределы у этой способности к мимикрии — или Китай может, как мастер тайцзицюань, «подстроиться» под любое движение оппонента-соперника-партнера? Используя его себе на пользу, разумеется...

— Умение «оставить», «опустошить» себя, чтобы соответствовать вызовам времени, — незыблемая основа китайской мудрости.

Оно дает много стратегических преимуществ. Китайцы не ищут точку опоры, чтобы перевернуть мир. Их идеал — позволить свершаться всем переменам в мире и, значит, скрытно их направлять. Речь идет, по сути, о методе владения стратегической инициативой и даже инновационного развития.

— Насколько нынешний Китай — это классический конфуцианско-легистский Китай в коммунистической идеологической упаковке с госкапиталистической начинкой и высокотехнологичной «сословной» системой (социальный рейтинг, high-tech системы наблюдения)? Я правильно перечислил «состав» Китая?

— Все эти компоненты, безусловно, присутствуют в китайской жизни, но, на мой взгляд, традиционные понятия не столько помогают, сколько мешают видеть суть современной проблемы мироустройства. Лучше начать с практических трудностей понимания политики Китая. Главную из них легко видеть: как сочетается лозунг «мирного подъема» Китая и быстрое наращивание Китаем военной мощи? Во всем мире эксперты пытаются понять, применит ли Китай военную силу, когда станет самой мощной экономической державой. Эти попытки больше напоминают гадания на кофейной гуще. Все потому, что у западной экспертизы чего-то не хватает в методологическом инструментарии.

— А вы как думаете: грозит ли войной возвышение Китая?

— Я не прорицатель. Но завет Дэн Сяопина «держаться в тени» и решать все вопросы мирным путем позволяет многое понять в китайской стратегии. Точнее, китайской мета-стратегии, связывающей воедино все аспекты китайского мировоззрения. Ее исходная посылка — самая естественная в мире реальность: перемена, событие, которое в конечном счете есть именно *со-бытие*, соположенность полярных и даже несравнимых величин. В таком случае все в мире существует ровно настолько, насколько не существует, каждая вещь вмещает в себя свою инаковость, сила скрыта в слабости, в правлении никто не правит, и так далее. В этом пункте, кстати, китайская мысль смыкается с постмодерном, который предлагает

«оставить» самосознание и предаться «бездействующему», аморфному сообществу по ту сторону общества и его институтов.

— Очень странная концепция политики. Возможно ли в ее свете какое-то определенное мироустройство?

— Для европейцев странная. Но в своем роде естественная и жизненная. Ее сердцевина — интимная анонимность, которая дается опытом встречи, переживается как предел общения: чистая общительность. На практике речь идет о силе воздействия символического, в особенности ритуального, действия и о природе живого, одухотворенного тела, каковая есть именно самосоккрытие, длящаяся сокровенность. Ею не просто пользуются, но, по сути, питаются все зрелищные искусства, особенно кинематограф. Это сила того, что обозначается труднопереводимым французским словом *suspense* — подвешенность, неопределенность, таящие в себе предвосхищение грядущего. Когда Конфуций сказал: «Если прям, то слушаться будут без приказаний», — он имел в виду как раз человека, сидящего прямо, как требовал ритуал, и так воплотившего архетипический жест покоя, который внушает благоговение и покорность тем, кто предстоит ему. Политика в Китае обращена не к рефлексии, а к аффекту, чувствительности сердца и духа. Китайская мудрость — это инаковость разума, которая, например, у Лао-цзы отождествляется с «разумностью народа». Очень смутная реальность и очень «коммунистическая», не правда ли?

— Но политика — это способ организации общества, пространство общих ценностей. Как может она осуществляться на таком, прямо скажем, невнятном основании?

— Организации социума на принципах европейского модерна Китай и вправду не знал. Вместо верности трансцендентным идеям он предлагает совместность единичных моментов существования. Другое дело, что это «сокровенное всеединство» связывает людей крепче абстрактных понятий и ценностей. Но оно связывает их в инаковости, по-своему вездесущей. Отсюда акцент китайских властей на отличии Китая от остального мира, а внутри страны — на непрозрачности власти для управляемых. При

наличии неустранимой внутренней преемственности между верхами и низами.

— **Вы можете указать конкретные проявления такой конфигурации политики в современном Китае?**

— О, эти проявления многочисленны и очевидны! Взять хотя бы лозунг «Одно государство — два уклада», призванный обосновать вхождение в КНР Гонконга с Макао, а в будущем и Тайваня. Никакого противоречия китайцы в нем не видят. Или вот еще один популярный нынче призыв: «Развивайте социалистическую демократию, оберегайте права членов партии!» Власть в Китае и есть право выставлять такие формулы «единства в раздвоенности», против которых ни с какой стороны и возразить невозможно. Стало быть, власть в Китае и есть право (по определению исключительное) представлять такую заданность целого прежде всякой данности частного. В таком случае все предметное — пусто, несубстантивно, имеет статус тени, эха, декорума. Подобный взгляд как раз очень соответствует эпохе ИТ, когда вдруг выяснилось, что всеобщая доступность коммуникации упраздняет все сущностное, все «истинное». Отсюда уверенность в себе, которую излучают сегодня китайцы, живущие по закону «самоинаковости», их любовь к имитациям и подделкам. Отсюда же стремление китайских властей «держаться в тени» на международной арене, их апелляция к безличным «актуальным тенденциям» в мире (читай: требование признавать силу и авторитет Китая) при твердой готовности быть «руководящей и направляющей» силой в собственной стране.

— **Насколько в таком случае универсальны или «универсализуемы» китайские идеи мироустройства? Ведь мировая гегемония должна опираться на идеи, понятные всем (или серьезно-многочисленному большинству).**

— Современные китайские идеологи утверждают, что китайцы лучше понимают природу всемирности, чем европейцы, ссылаясь при этом на изречение Лао-цзы: «Смотреть на мир, исходя из мира». Логически это нелепость. Но такое видение требует как бы «всевидения», достигаемого нравственным и духовным

совершенствованием. Ту же идею красиво сформулировал другой даосский философ, Чжуан-цзы, который советовал «спрятать мир в мире». Мы находим в этой формуле лучшее обоснование безопасности и вечного мира, о котором мечтал Кант.

— Мне идея «всевидения» неожиданно напомнила проект «Паноптикон» отца либерализма Дж. Бентама. Только у Бентама речь идет об исправительной тюрьме. У китайцев, получается, что-то похожее?

— Вы действительно нащупали одну из болевых точек в отношениях Запада с Китаем. Китайское «всевидение» (кстати, наглядно запечатленное на классических китайских пейзажах) может показаться европейцам — вследствие их собственных предрассудков — тоталитарным проектом. И сегодня многие на Западе проецируют антиутопию тотального контроля на Китай, где власти хотят косвенно воздействовать на население через мониторинг их покупок: поощрять тех, кто обнаруживает признаки общественно полезной деятельности, и мягко утеснять тех, кто живет только для себя. В рамках китайского мировоззрения это совершенно разумно, поскольку человек в Китае достоин своего звания в той мере, в какой он привержен нравственному совершенствованию. При этом китайское «всевидение» предполагает *не-видение*, жизнь в сокровенности и косвенное воздействие на окружающих. Мир в нем должен быть спрятан в мире. Чему же служит «всевидение»: общественной пользе или все-таки репрессивному аппарату государства? Очень деликатный вопрос.

— «Новый китайский порядок», стоящий на «слепом пятне видения» и «сокровенной преемственности», больше напоминает антиутопии Хаксли и Оруэлла. Насколько он все-таки реален?

— В гораздо большей степени, чем можно подумать. Способ бытования чайна-таунов как раз таков: они непрозрачны для окружающего общества, безразличны к его политическому устройству, но творят образы глобального Китая. Их жители не прилагают к себе самоназваний китайцев, которые приняты на их родине. Они называют себя *хуа жэнь* — термин деполитизированный и указывающий

только на принадлежность к китайской цивилизации. Но эта цивилизация очень многолика, она не исключает отчужденности и даже вражды между ее представителями. По существу, мы имеем дело с рождением новой, глобальной по характеру, китайской идентичности.

— Но ведь китайские эмигранты привязаны к Китаю, являются его общепризнанными представителями.

— Это тоже сильное упрощение. Во-первых, китайская цивилизация, как я только что заметил, бывает разная. Во-вторых, китайцы-эмигранты принадлежат все той же бездне самоинаковости, ускользающей от контроля. Это своего рода «неопознаваемый субъект» мировой политики, в чем вы легко убедитесь, не обнаружив китайских имен в широких политических и общественных движениях современного мира. Но это составная часть китайского мира, которая в определенные исторические моменты даже допускает, как на Тайване, зрелую демократию. Я называю эту демократию «пропедевтической», поскольку она вырастает из нерешенности проблемы идентичности и подготавливает (как было в древности) вертикальную иерархию империи. Ведь повседневность и авторитарная власть в Китае — два полюса единого политического или, точнее, метаполитического пространства.

— Так примет ли китайский гигант существующие правила международной политики, когда почувствует вкус к глобальному господству?

— Уже должно быть ясно, что «пробудившийся» Китай никому приручить не удастся. Китайский лев всегда будет настаивать на своей инаковости, рьяно отстаивать свой «суверенитет» (на самом деле неприкосновенность скрытого измерения своей политики, своего стратегического потенциала). Но при этом он будет, как объявил Си Цзиньпин, «родным» для всех. На военные действия Китай может решиться только при наличии подавляющего преимущества, когда они будут «незаметными». Иная стратегия грозит Китаю утратой культурной идентичности, что страшнее поражения в войне. Китай, кажется, всерьез привержен идее многополярного

мира, который таит в себе взаимовыгодную биполярность двух миросистем. Я называю их евроамериканской и евроазиатской. В основе первой лежит принцип самождественности, в основе второй — самоинаковости. Эти системы не обречены на конфронтацию, хотя характер их отношений еще нужно осмыслить. Если они будут находиться в некоем симбиозе, оставаясь непрозрачными друг для друга, это будет означать победу Китая в высшей фазе глобального устройства. Но победу с неизбежностью скрытую.

— Получается образ эдакого даосского идеального правителя, о котором народ (в нашем случае — мир в целом) в лучшем случае знает, что тот существует — и тем доволен. Но насколько сегодня возможен такой миропорядок «невидимого гегемона» — как своего рода идейно-философский противовес *benign hegemony* Джона Миршаймера? Тем более что многие эксперты утверждают, что Си Цзиньпин уже практически задекларировал отказ от «наследия» Дэн Сяопина и держаться в тени более не намерен — напротив, активно, если не демонстративно, из нее выходит.

— Еще нужно посмотреть, не является ли выход Китая из его «тени» требованием признать его право на эту тень. И что плохого в этом праве? Что оно лишает права на «ясное сознание» чего-то? А если это сознание есть просто злоба дня и мутный поток медиа? Эта тема всегда будет порождать бурные и политически ангажированные споры. Остается, однако, фактом или, если можно так сказать, прото-фактом, что скрытая гегемония или, если угодно, «макиавеллистский момент» в политике является условием всякого политического уклада. Что поделаешь, мы живем в эпоху постполитики, постдемократии, постфакта и тому подобного... Наконец, не надо забывать, что мотив «невидимого гегемона» коренится в самой природе телесного бытия.

— Придется ли Китаю отказываться от каких-то своих традиционных черт на пути к построению «китайской модели мироустройства»?

— На поверхности китайцы как будто охвачены лихорадкой вестернизации. Они перестроили свою страну на западный манер,

покрыв ее псевдоамериканскими мини-небоскребами и Макдоналдсами (и их китайскими подражаниями). Но мне всегда казалось, что политика «открытых дверей» не задевает сердцевину китайского мировоззрения. В чем тут дело? Если исторические формы китайской цивилизации (ныне ставшие по большей части курьезом) являются результатом кристаллизации самоинаковости, то бегство от них есть не что иное, как придание импульсу самокрытия (действия, подчеркиваю, совершенно позитивного) глобального масштаба. В нем китайская цивилизация достигает внутренней завершенности и... возвращается к себе. «Опавший лист возвращается к корню», — гласит китайская поговорка.

— Перенимает ли Китай, переосмысливает ли, перерабатывает ли западную теорию — и практики — международных отношений (возвращаясь к вопросу о «понимании всемирности»)? Или она для Китая остается формой, которой он в той или иной мере вынужденно следует, но формой без содержания?

— Новое поколение китайцев жадно впитывает западную науку, предлагает оригинальные концепции мироустройства, о которых мы, к нашему стыду, ничего не знаем. Но оно твердо привержено самобытности Срединного государства. Все-таки Китай войдет в глобальный мир на условиях симбиоза с Западом и даже своего верховенства в части «скрытой гегемонии». Еще раз: Китай следует — если следует — западным правилам игры не вынужденно, а с целью овладения стратегической инициативой. Примерно так, как актер совершенно искренен в исполнении своей роли и поэтому имеет успех.

— Не ведет ли этот путь к своего рода системному лицемерию, причем с обеих сторон?

— По-моему, лицемерие — неизбежный спутник индивидуалистических цивилизаций. На Западе оно носит, так сказать, эксклюзивный характер: оно есть следствие субъективного разума, который утверждает свою исключительность, но претендует на универсальность. Его порок — исконная предвзятость. Лицемерие в Китае скорее инклюзивно: оно обусловлено требованием внутренней искренности отношений и его суть — фальсификация

любезности. Известны и способы избавления от этого бремени, например: «По плодам их узнаете их». Мне нравится изречение Лао-цзы: «Тому, в ком не хватает веры, не будут верить другие».

— Насколько комфортно лично вам было бы в гипотетической «Новой Поднебесной»?

— В последнее время психология китайцев сильно изменилась. Они разбогатели и почти изжили свои комплексы утраченной империи. Благодаря этим переменам я чувствую себя в Китае совершенно комфортно, тем более что китайцы начисто лишены цинизма — этого неизбежного, хотя и незаконного, детища западного *ratio*. Более серьезных, уравновешенных и в то же время радушных партнеров в общении трудно найти.

— На каком языке будут говорить обитатели «китайской модели мироустройства»?

— В идеале нужно преодолеть культурные стереотипы и языковые привычки, осуществить глубинную, как сказал бы Гегель, «работу понятий», чтобы выявить всечеловеческий мета-язык, текучий кристалл смыслов. А по факту китайцы с энтузиазмом осваивают английский. Тайваньцы с гонконгцами уже любят уснащать свою речь английскими словами с «плохим» смыслом — наверное, чтобы не так страшно было. А в быту царит Гугл-переводчик, который, подозреваю, ответствен за то, что в Китае редко где увидишь мало-мальски грамотную английскую надпись. Это тоже очень по-китайски: все, что выдала машина, свято, как мандат Неба, и не подлежит исправлению. Вот последняя новость: даже внешнюю политику Китая будет определять машина. Надеюсь, хоть здесь обойдется без Гугл-переводчика... Вы спросите: а как же понимание? Но к чему понимание, когда есть «сердечная общительность»?

— С учетом того, что вы говорили в самом начале о методологическом несовершенстве западной экспертизы, получается, что сама попытка осознать (и описать) политическую стратегию Китая через инструментарий западной рациональной онтологии изначально обречена на некую ущербность? Неполноту?

— Продумывание ограниченности любой цивилизационно обусловленной концепции мироустройства — общая задача человечества. Я стою в изумлении перед этой бездной смысла.

— И под конец неизбежный в таком разговоре вопрос: каково место России в складывающемся западно-китайском мироустройстве?

— В отношениях между Россией и Китаем есть много неординарного, даже изумительного: богатая общая память и апелляция к человечности в человеке. У русских и китайцев есть опыт совместной жизни, который по глупости политиков был предан забвению, но никуда не исчез из истории. Его надо осмыслить. В рамках евроазиатской миросистемы Россия предстает крупнейшим пространством «пропедевтики самоинаковости», выковывающей всечеловеческие ценности. Это, возможно, позволит России занять место третьего, асистемного, члена в сосуществовании двух глобальных миросистем. Время России придет, когда нужно будет предъявить духовные качества потребные в цивилизации «сердечной встречи». Этого времени нужно дожидаться. А лучше не ждать, а приближать его приход.

Беседовал Александр Соловьев

О современной критике концепции России-Евразии

Сложно найти более трудную для анализа тему, чем выдвинутая сто лет тому назад первыми евразийцами концепция России-Евразии. Необычайная широта и многоплановость этой концепции, порождающие много споров и недоумений, расплывчатость самого предмета дискуссий и не меньшая текучесть персонального состава ее защитников и противников сделали ее одной из самых запутанных проблем современной русской идеологии, но вместе с тем придали ей непреходящую и притом подчеркнута политическую злободневность. Евразийская идея подвергается особенно острой критике в работах западных авторов, вполне ожидаемо видящих в ней едва ли не главное препятствие для утверждения универсального характера и всемирного доминирования западной или, точнее, евроатлантической модели глобального мира. Некоторым особенностям этой критики посвящены нижеследующие заметки.

1

История идеи России-Евразии лишний раз подтверждает поразительное невнимание русской власти и русской общественности к достижениям своих соотечественников. До сих пор единственное систематическое исследование идеологии классического евразийства 1920-1930-х годов принадлежит перу не отечественного ученого, а французской исследовательницы Марлен Ларюэль. Но уже подзаголовок книги — «Как мыслить империю» — выдает ее предвзятость: империя не была политическим идеалом теоретиков

евразийства. В русском переводе этого подзаголовка — «Мысли о величии империи» — имперский мотив безосновательно выпячен еще резче. Понятно, что доказать «имперскую» природу политических воззрений тех, кто никогда не призывал восстановить в России империю, не так-то просто. Единственный аргумент в пользу своего тезиса М. Ларюэль находит в «наднациональном» характере цивилизации Евразии, что, видимо, в ее понимании автоматически делает такое политическое образование империей¹⁵. Мотивы и последствия этого вывода для политики и идеологии и, в частности, для отношений между Европой и Россией слишком очевидны, чтобы их здесь разбирать.

Естественно, любое «имперство» в глазах современного европейца не имеет права на существование, пусть даже Россия географически несравненно больше всей Европы к западу от ее границ и является домом для почти двух сотен национальностей, отчего законы ее политической жизни не могут не отличаться от тех, что приняты в Европе. Непонятное легче всего изобразить нелогичным. В описании Ларюэль Россия-Евразия предстает нагромождением несовместимых идей и всех мыслимых и немыслимых противоречий. Чтобы облегчить свою задачу, она предпочитает не формулировать собственную позицию. Невозможно понять, заключает Ларюэль, что именно проповедует евразийство: «Гегелевский универсализм или ареалы цивилизаций? Биологический детерминизм или царство идей? Стремление к примирению материального и духовного начал и к “организации хаоса” или просто философскую легитимацию политических концепций? Историю циклическую или конечную? Развитие каждой нации по собственному принципу или мессианизм и всеобщность Евразии? Метафизическую иррациональность или сциентизм?.. Бытие или необходимость бытия? Закрытые национальные науки или мессианизм?»¹⁶

Очевидно, что перечисляемые Ларюэль оппозиции не обязательно являются взаимоисключающими, а порой просто надуманы. Известно также, что наличие противоречий не только не является признаком слабости философской системы или учения, но,

.....
¹⁵ Ларюэль М. Идеология русского евразийства. М.: Наталис, 2004. С. 266.

¹⁶ Там же. С. 60, 78.

напротив, часто служит источником их жизненности. Столь же наивно ожидать, что евразийцы знали решение выявленных ими проблем. Давно сказано, что евразийство в его первоначальной форме — это «правда вопросов, а не правда ответов» (Н. А. Бердяев). Тем не менее сам факт незавершенности продолжающихся уже столетие споров вокруг евразийства показывает непреходящую актуальность этого учения, и даже не столько учения как такового, сколько представленного в нем подхода к русской истории и цивилизации. Но главный порок этих суждений заключен в самой их логике — логике сущностей и анализа, тогда как евразийский мир стоит на логике единичностей и практики, отличающихся особой, превосходящей оппозицию субъекта и объекта цельностью мировосприятия.

С особенной резкостью Ларюэль отвергает критику евразийцами европоцентризма и их концепцию цивилизационного полицентризма. Эта позиция евразийцев имеет глубокие корни в русской культуре. Со времен, по крайней мере, первых славянофилов она имеет и четкое философское содержание: Европе приписывается любовь к техническим усовершенствованиям и отсутствие чувства живой цельности мира. Камнем преткновения здесь оказывается сама природа европейской рациональности, основывающейся на идее самотождественности вещей и в результате раскалывающей целостность мира, подменяющей *мирность* мира оппозициями и противостояниями. В европейской перспективе последние предстают как раз оправданием универсализма. Эта точка зрения в ее новейших изводах предлагает видеть универсальность европейской мысли в ее уникальной способности удерживать дистанцию критической рефлексии, приравниваемой к свободе духа¹⁷, причем возможность перерождения критицизма в псевдокритический догматизм даже не принимается в расчет. Между тем призрак догматизма неотступно преследует саму установку европейской рациональности на жестко фиксированную связь между понятием и вещью, субъектом и объектом, что Д. Жанико называл «избыточной рациональностью»¹⁸.

.....
¹⁷ Derrida J. *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.

¹⁸ Janicaud D. *La Puissance du rationnel*. Paris: Gallimard, 1985.

Верно, что стремление евразийцев выработать всеобъемлющий синтез евразийской цивилизации в единстве и даже, точнее, «органической цельности» ее геополитического, исторического и культурного измерений послужило источником множества недоразумений. Но, отставив в сторону все противоречия и неувязки евразийского мировоззрения, действительные или мнимые, спросим себя: в чем заключается его основание, его внутренний фокус? Таким фокусом нам видится постулирование «органической» связи между географическими характеристиками большой Евразии и присущими ей формами общественного сознания. К числу первых, согласно описаниям П. Н. Савицкого, относится «антиномическое единство» леса и степи, скотоводческого и земледельческого укладов¹⁹. Другая важная черта евразийского ареала, по Савицкому, — его пронцаемость, обеспечивающая большую мобильность населяющих его кочевых народов и наличие трансконтинентальных торговых путей. Что касается мировоззренческих посылок евразийской идеологии, то в их осмысление наибольший вклад внес Н. С. Трубецкой, выдвинувший главные понятия культурного и политического уклада Евразии: идеократия, демотия, бытовое исповедничество.

Евразийцам не удалось создать убедительный синтез двух указанных измерений евразийского уклада по причине ограниченности их методологического арсенала. Несмотря на все их нападки на метафизическое мышление и позитивистскую науку, они выстраивали свою теорию в том же догматически-позитивистском ключе, который безраздельно господствовал в европейской науке того времени. Пространство они понимали как физическую территорию, а сознание — как совокупность идей, подлежащих рефлексии. Они не смогли вырваться из плена метафизического дуализма, в рамках которого философия «органической целостности» заведомо не могла сойтись с аналитической методикой.

В действительности поставленная евразийцами задача может быть решена только через выявление внутренней диалектики как

.....
¹⁹ См.: *Савицкий П. Н.* Степь и оседлость // На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Москва — Берлин: Геликон, 1922. См. также: *Ростовцев М. И.* Общество и хозяйство в Римской империи: в 2 т. СПб.: Наука, 2000–2001.

пространства, так и сознания, либо, другими словами, их взаимного преобразования, которое происходит в моменте *встречи* или, говоря шире, во взаимной соотнесенности разнородных или даже формально несопоставимых величин. Это означает, помимо прочего, что пространство должно быть рассмотрено и как духовный феномен, а сознание должно быть осмыслено в его внутренней связи с бытием.

Если Евразия есть прежде всего великий континент, «большое пространство», которое предстает бескрайним простором, то последнему, как феномену культуры, свойственна особая диалектика: оно оборачивается своей противоположностью и доступно восприятию лишь в образе глухого, замкнутого места, «медвежьего угла». Эту трансформацию легко обнаружить в фольклоре всех народов. В русском народе она заявляет о себе в идеале «милой пустыньки» и народных утопиях вроде сказаний о Китеже, Беловодье и т.п. Внутренняя преемственность между распахнутой в мир пустыней и уединенной пустынькой — лишь частный случай принадлежности артефактов культуры и явлений природы, «человеческого» и «небесного» начал единому целому, которым и определяется большой стиль Евразии. Достаточно вспомнить преемственность архитектуры и рельефа в азиатском ландшафте, письма и природных узоров, человека и животного мира в азиатском искусстве. Подобная смычка лишает евразийское мировоззрение собственно гуманистического компонента, но придает человеческому существованию вселенскую значимость.

Та же диалектика в учениях Востока свойственна сознанию. Последнее, как учили восточные мудрецы, не имеет предметного содержания, его природа — пустота и свет. Оно не сущностно, а функционально, являет собой не состояние, а именно *со-стояние*, соответствие (никогда не тождество). Оттого же сознание есть именно то, чем оно *не* является, всегда ускользает от себя напоподобие первичного фантазма. Его действие в восточных духовных традициях означает возвращение к истоку существования, к моменту рождения или даже, точнее, предвосхищению мира.

Обратим внимание на определенный параллелизм представленных здесь образов пространства и сознания. И то и другое удостоверяет себя, становится собой в переходе в свое инобытие, свою

полярную противоположность. Закон существования того и другого — момент Встречи как совместного преобразования вовлеченных в нее сил. В таком случае можно предположить, что полярные начала мироздания, объективное и субъективное измерения бытия, в частности интересующие нас пространство и опыт, могут быть едины в моменте взаимного преобразования, не отменяющего их обособленности. Речь идет об отношениях свободной совместности или синергии в рамках разъединяющего синтеза, причем акт превращения здесь имеет вертикальную, «небесную» ось возрастания (или очищения) качества, прочерчивает путь творческой эволюции жизни. В свете этого принципа (само)преображения становятся понятны заявления евразийцев (и других русских мыслителей) о том, что «европейская культура променяла небо на землю» и поэтому не имеет будущего²⁰.

Указанный принцип (само)превращения в своем роде универсален, но лишь как логическая возможность. Его нельзя свести к историческим формам культуры. По сути, он имеет мета-цивилизационный характер и не отменяет другого логически возможного способа самопознания, основанного на принципе самоидентификации, формального соответствия понятий и вещей. Невозможно отрицать, однако, что он оказал решающее воздействие на формирование духовных традиций Азии. Это обстоятельство было отмечено, хотя почти не осмыслено, евразийцами. Один из самых ярких примеров — идея «бытового исповедничества» Н. С. Трубецкого. Трубецкой делает акцент на имманентности культуры жизни, воплощенной в бытовом укладе, в повседневности существования. «Вне быта нет культуры», — утверждает он. Это суждение еще может быть воспринято позитивистской наукой, оперирующей, помимо прочего, понятием материальной культуры. Гораздо менее понятен в перспективе европейского Модерна тезис Трубецкого о том, что от быта невозможно отделить духовную истину религии. В Азии, говорит Трубецкой, «вера входит в быт, а быт входит в веру»²¹.

.....
²⁰ Ларюэль М. Идеология русского евразийства. С. 62.

²¹ Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 53.

Критика «бытового исповедничества» противниками евразийства дает редкую возможность увидеть бессознательные послышки их мировоззрения. Выше мы могли заметить, что Ларюэль упрекает евразийство в неспособности различать «бытие и необходимость бытия». Этот упрек проистекает из принятого в европейской рациональности противопоставления ценности и существования. По существу, тот же упрек предъявлен в концепции «двух ликов евразийства» у такого вроде бы критически настроенного в отношении западной мысли автора, как В. Л. Цымбурский. Последний пишет о сосуществовании в евразийском мировоззрении двух мировоззренческих парадигм — «евразийства ценностей» и «евразийства данностей»: «Евразийство ценностей утверждает, что народ создается верой, а земля “выбирается” народом. Евразийство данностей вынуждено либо браться за всевозможные культуры общего почвенного “месторазвития”, либо пробует создавать культуру из прагматической потребности, возводя сосуществование племен в “судьбу”»²².

Цымбурский исходит из противостояний ценности и бытия, тождества и различия, идеи и материи, которые лежат в основании классической европейской мысли. Между тем реальная жизнь выстраивается как раз совместностью, синергией разнородных сил, она есть, как любят говорить в Китае, «судьбоносный случай» (*юань фэнь*), чувство своей «почвы и судьбы», недоступное обобщениям и абстракциям. «Сосуществование племен» становится судьбой в моменте их общего преображения, который случается нечасто и далеко не всеми опознается. Вот почему евразийский мир не может существовать без иерархии. Его законы предписывают, что люди должны быть равноправны, но не могут быть равны по духовным задаткам и предназначению. В свете евразийского идеала мгновения/вечности дух изливается в материю, растекаясь в ней бесконечно разнообразными ритмами одухотворенной жизни. Заметим, что тезис Трубецкого о слиянии веры с бытом почти дословно совпадает с заветом китайской традиции: «Истина *входит*

.....

²² Цымбурский В. Л. Две Евразии: Омонимия как ключ к идеологии раннего евразийства // Евразия: Люди и мифы / Сост. С. А. Панарин. Уланбаатар: Вестник Евразии, 2005. С. 41.

в тень мира»²³ (в евразийском идеале всеединства мы имеем дело не с объектами, а с «тенью», «следом», «прахом», «декором» реальности и не с физическим телом человека, а с его «мощами», совпадением духа и вещества).

Итак, в азиатской мысли истина имманентна существованию; она равнозначна пределу обыденности, заключена непосредственно в быте и именно поэтому недоступна выражению, свидетельствует о себе и даже, можно сказать, оказывает неодолимое воздействие на мир изнутри него. По этой же причине реальность как спонтанная действенность и целостность жизни стоит выше субъекта, неизбежно вносящего в мир раскол и усобицу. Конечно, если истина «входит» в мир, это не означает, что она совпадает с его предметностью. Между тем и другим сохраняется своего рода феноменологическая дистанция. Забвение этой дистанции как раз обозначает смерть традиции и наступление Нового времени. В рамках «бытового исповедничества» истина и опыт не совпадают, но и не различаются; они, как говорят в Азии, находятся в отношениях «недвойственности», спонтанной синергии. Этим объясняется, помимо прочего, колоссальная жизненность азиатских традиций с их способностью к быстрой и эффективной модернизации при сохранении принципа живой целостности существования. Соответственно, Запад, приверженный идее самотождественности вещей, одержим созданием союзов и блоков, а Китай (и на свой лад Индия и Россия), став глобальной державой, следует формуле «быть вместе, не вступая в союзы».

2

Обозначенная выше проблематика в несколько ином ракурсе раскрывается в еще одной теме, популярной среди западных авторов, которые пишут о России-Евразии: теме так называемой «внутренней колонизации». Ей посвящена книга русского эмигрантского ученого Александра Эткинды «Внутренняя колонизация». Где колонизация, там, понятно, не обойтись без империи: в подзаголовке книги Эткинды уточняется, что речь идет об «имперском

.....
²³ Цзун Бин. Предупреждение к изображению гор и вод // Китайское искусство / Сост. В. В. Малявин. М.: Астрель, 2004. С. 382.

опыте России». Самое выражение «внутренняя колонизация» может показаться странным, даже парадоксальным. Колонии, согласно общепринятому значению этого слова, должны находиться за пределами метрополий и кардинально отличаться от них. Однако, по Эткинду, понятие внутренней колонизации — это «старинный и хорошо проверенный инструмент познания»²⁴. Законность полюбившегося ему оксюморона он старается обосновать, максимально расширяя его смысл. Эткиннд относит к нему и экспансию России, и ориентализм в культуре, и крепостное право с крестьянской общиной, и отношение русской интеллигенции к народу, и многие мотивы русской и европейской литературы. Мысль автора свободно скользит среди сюжетов истории, политики, литературы, психологии, философии. Такой манере изложения соответствует рыхлая композиция книги, составленной из первоначально самостоятельных очерков. Но, как гласит французская поговорка, *qui prouve trop, ne prouve rien* («Кто доказывает слишком много, не доказывает ничего». — В. М.). За паутиной фактов, персонажей и сюжетов нелегко разглядеть, как проявляется и действует в обществе и истории «внутренняя колонизация» и что именно она означает.

В широком смысле Эткиннд считает колонизацией европейскую интеллектуальную дрессуру: внедрение в индивидуальное и общественное сознание определенной идеологической схемы с ее набором ценностей, идеалов, правил рассуждения, норм поведения и прочим. Этот процесс, естественно, не обходится без насилия, но оно в глазах колонизаторов вполне оправданно, ведь речь идет о рационализации жизни и историческом прогрессе. Теоретическое оправдание внутренней колонизации Эткиннд находит в «коммуникативном действии» Ю. Хабермаса. Последний называет его «сверхструктурой», объединяющей познавательные, правовые и даже конституционные изменения в обществе. Все очень просто: новации современности, утверждает Хабермас, «падают в жизненный мир извне <...> и принуждают его к ассимиляции»²⁵. «Коммуникативное

.....
²⁴ Эткиннд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 17.

²⁵ Цитируется по: Эткиннд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. С. 17.

действие» Хабермаса с его претензией на формализованную (и, следовательно, рациональную в духе Канта) универсальность действительно стремится подчинить себе все культурные практики и знаменует, в сущности, новейшее издание европоцентризма.

Можно сразу с уверенностью сказать, что такой теоретический багаж не поможет Эткинду понять Россию, пусть даже на поверхности он соответствует главному сюжету русской истории: европеизации России — столь же упорной, сколь и безуспешной. Большим недостатком книги Эткинда является нежелание автора разобраться в природе «туземного» сознания в России. Последнее остается у него пассивным объектом, подлежащим «ассимиляции» западным Просвещением. Если оно и может вызвать к себе интерес или даже мимолетную симпатию колонизатора от европейского прогресса, то только в рамках романтической традиции той же Европы, этой оборотной стороны европейского рационализма.

Позиция Эткинда по-своему традиционна для западных наблюдателей России, которые, как Джордж Кеннан, склонны считать главенствующим фактором русской жизни «невротический страх» правящего класса России, порожденный чувством «незащищенности» перед внешним миром. Еще один показательный пример — мнение Юлии Кристевой, которая противопоставляет европейский идеал самостоятельного, свободного, сознающего свою гражданскую ответственность индивида типу личности, сформировавшемуся в русле православной традиции: эта личность наделена богатой чувственностью и по-своему одухотворена, но неспособна разорвать путы патриархального диктата и потому обречена на инфантилизм и душевную подавленность, время от времени прерываемую вспышками агрессии²⁶. Примечательно, что Кристева ставит в упрек русской личности то самое положение, которому дается безусловно положительная оценка в известном изречении афонского старца: «Держи ум в аду и не отчаивайся».

При всем разнообразии ситуаций, мнений и характеров в русской истории очевидно, что в ней «колонируемый» объект, масса «туземного» населения и в первую очередь русские простолюдины не только стойко сопротивлялись западным просветителям, но

.....
²⁶ *Kristeva J. Crisis of the European subject. NY: Other Press, 2000. P. 152.*

и во многом сами оказали на них сильнейшее, порой определяющее влияние. Недаром латинское слово «культура» в России переименовали в «халтуру». В то же время Эткинду ради исторической объективности приходится считаться с мнением тех русских историков и политиков, которые, по крайней мере с екатерининских времен, подчеркивали мирный характер русской экспансии на Север и Восток, тогда как отношения русских с носителями западного просвещения никогда не были свободны от политической и культурной конфронтации. Классическое описание природы русской экспансии дал на рубеже XIX–XX вв. Э. Ухтомский в брошюре «К событиям в Китае». Русские первопроходцы в Сибири, писал Ухтомский, «на каждом шагу открывали не новый мир, но зачастую с детства знакомый инородческий люд, с которым вовсе не трудно было — смотря по обстоятельствам — сражаться или ладить... К их дорожному или сторожевому костру по ночам без робости и отчуждения приближалась мало чем от них отличавшаяся фигура инородца. У общего котла и ему очищалось место, в общей незатейливой беседе и его голос получал иногда решающее значение...»²⁷.

Довольно долго Эткинд не придает значения преимущественно мирному характеру экспансии России на Восток, видя в нем только продукт официальной пропаганды, «риторическую стратегию», причем обслуживавшую одновременно и национальное, и имперское начала. Но в конце концов он вынужден признать фундаментальным фактом русской истории именно *встречу*, отчасти враждебную, отчасти мирную, «колонизирующего» и «колонизуемого» начал как равноправных сил. Более того, не без удивления он отмечает, что периферия и нерусские народы в Российской империи имели существенные преференции перед центром и коренным народом империи, что делало периферию России своеобразной антиколонией! Эткинд дает этому явлению наукообразные названия

.....

²⁷ Ухтомский Э. Э. К событиям в Китае: об отношении Запада и России к Востоку. Рубеж XIX–XX вв. [репринт изд. 1900 г.]. М.: Либроком, 2012. С. 79–80. Кстати сказать, нарисованная Ухтомским картина удивительным образом совпадает с обстоятельствами первой встречи отряда Владимира Арсеньева с местным охотником Дерсу Узала в известном кинофильме Акиры Куросавы «Дерсу Узала».

вроде «отрицательной гегемонии» или «обратного градиента», но не пытается его объяснить. Чтобы удержать свою первоначальную позицию, он утверждает, что аборигенное население охотно принимало гегемонию империи и служило для последней зеркалом, укреплявшим имперское самосознание. Звучит малоубедительно. Как бы там ни было, мотив «внутренней колонизации» в книге Эткинда постепенно отходит на задний план, и стержнем исследования становится взаимодействие колонизации и, так сказать, контрколонизации. Это взаимодействие имеет много форм и модальностей, и западная колонизационная рациональность далеко не всегда играет в нем ведущую роль.

Эткнд подчеркивает, что империя, в отличие от нации-государства, предпочитала иметь дело не с индивидами, а с целыми сообществами: сословиями, этническими группами, профессиональными корпорациями, соседскими или конфессиональными общинами и т.д. Считая единственной исторической перспективой империй превращение в национальное государство, он полагает, что имперская политика слишком примитивна и груба, так что для нее недостижимы «точность попадания, глубина проникновения, тонкость настройки»²⁸. Суждение явно ошибочное, показывающее непонимание автором как раз антиколониальной природы правления в России. Ориентация власти на отдельные сообщества указывает на ее готовность признать и принять естественные формы социальной организации, не делая их объектом колониальной ассимиляции. Не следует путать империю с тоталитаризмом, который был как раз детищем западного Модерна.

Несостоятельность идеи «внутренней колонизации» наглядно обнаруживается в попытках автора рассмотреть оппозицию «колонизирующего» и «колонизуемого» начал русской истории в отдельных аспектах общественной жизни. Наиболее показателен его очерк о социальной природе народных сект — предмета, особенно хорошо знакомого Эткинду. Революционные интеллигенты в России часто видели в сектантах своих естественных союзников, искали их поддержки. Это не случайно: сектантство повсюду в мире — явление позднее, выросшее из отрицания символического миропонимания

.....
²⁸ Эткнд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. С. 229.

традиции, апеллировавшее к букве канона и эмпирическим качествам опыта, что на практике делало его частью движения за новое, светское по сути и рациональное понимание мира. Недаром В. Соловьев назвал русское старообрядчество «протестантизмом восточного обряда». Однако эффективного союза революционного обновления и сектантства не только в России, но и во всем ареале Евразии не получилось. Причина в принципиальной замкнутости сектантских движений, которые заняли уготованную им нишу в общей конфигурации культуры, но как раз поэтому оставались прямыми наследниками традиции и ее «тайны империи». Иными словами, сектантство было самобытным отрицанием своей культурной самобытности, по-прежнему недоступным объективному рассмотрению. В этом качестве оно, конечно, не могло быть движущей силой модернизации западного типа, но, как показывает пример стран Дальнего Востока, могло вписаться в процессы модернизации по-азиатски. Отсюда вывод: контрколонизация в евразийском ареале обладает неизмеримо большим потенциалом жизнеспособности, чем кажется колонизаторам европейской выделки. Этого автор не замечает. Время от времени он наталкивается на тайну взаимной дополнителности и даже преемственности «колонирующих» и «колонируемых», но в отсутствие дискурса или даже, точнее, мета-дискурса, позволяющего согласовать столь разные типы мировоззрения, эта тайна остается для него эпизодом, не то забавным, не то зловещим, в котором колонизаторы могут только манипулировать невежественными туземцами посредством фэйковых ритуалов из разряда карго-культов. Пропасть между теми и другими дает о себе знать в геноциде аборигенного населения.

В поисках разгадки секрета контрколонизации Эткин в последних главах своей книги обращается к персонажам, олицетворяющим то ли противостояние, то ли двуединство колонизации и контрколонизации. В центре его внимания оказываются герои романа Дж. Конрада «Сердце тьмы» и повести Н. Лескова «Очарованный странник». Первое произведение — в своем роде знаковое, чье влияние простирается до голливудского блокбастера «Апокалипсис сегодня», — демонстрирует несовместимость колонизации и колонируемых, тогда как второе, наоборот, показывает их совместность в жизни русского человека. Такая совместность, вообще

говоря, составляет важный мотив в русской литературе. Достаточно вспомнить уже упоминавшуюся повесть В. Арсеньева «Дерсу Узала». Еще ярче эта тема раскрыта в повести М. Пришвина «Женьшень». В обоих случаях речь идет о встрече представителей очень разных народов и культур на далекой периферии своих цивилизаций. Встреча, перерастающая в дружбу, преобразует ее участников. А условием и средой этого преобразования выступает девственная природа, ее «живая тишина» (выражение Пришвина) — вестница сокрытого истока бесконечно разнообразного движения жизни. Так сама жизнь в ее первозданной чистоте парадоксальным, на первый взгляд, образом очеловечивает человека. В азиатских религиях человек удостоверяет свое достоинство несотворенной «небесной» полнотой своей природы. Чем больше он открывает в своем сердце «небесную» глубину, тем больше в нем человечности.

Очень верное и важное, хорошо известное из фольклора, однако остающееся неосмысленным в книге Эткинда наблюдение: русский человек в пределе своего самосознания предстает загадочным эксцентриком, блаженным юродом, любителем гротескного пародирования, играющим со всеми истинами и ценностями, прячущим возвышенное в низменном, мудрость — в неистовстве. Он валит дурака, и охотнее всего перед Европой, ведь это его ответ на вызов западного колониаторства и на скрытое в этом вызове насилие. Ибо насилие в русской жизни, часто беспричинное, избыточное, было не чем иным, как следствием неудачи стратегии колонизации, хоть внутренней, хоть внешней. Недаром у французов есть поговорка «Декарт в России сошел с ума».

Игра ценна тем, что может сгладить остроту проблемы, которая, как сама встреча субъективного разума и жизни, не поддается разрешению. В России она принимает крайние, нарочито вызывающие формы. Та же проблема, к слову сказать, была известна и в цивилизациях Восточной Азии, но там она решалась иным, неизвестным в Европе способом: культивированием серьезного отношения к игре, ее внутренней искренности, не допускавшей трагического мироощущения²⁹.

.....

²⁹ См.: *Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя*. Иваново: Роща, 2016. С. 282–284.

Пора назвать центральную коллизию русской жизни, обнажаемую разговором о «внутренней колонизации» в России: сверхлогическая соотнесенность или свободная совместность несходных мировоззренческих перспектив. Речь идет о сокровенной, неопределимой преемственности и о подлинной Встрече, которая навлекает преобразование вещей и так дарует им полноту бытия, гарантирует равноценность и полноценность всех моментов существования. Живущий встречаей умеет оставлять и даже *пред-оставлять* всему свободу быть таким, каким каждому суждено быть, и притом даже прежде, чем в нем пробудится самосознание. Это означает, что Встреча требует любезно-церемонного или, как точно говорится по-русски, *об-ходительного, пред-упредительного* поведения, наполненного духовным бдением и потому дающего способность предвосхищения событий, исключающего конфронтацию и конфликты. Вот подлинная почва бытового исповедничества.

Встреча, как уже было сказано, несет преобразование всем participantным к ней. Поскольку она есть принцип вездесущего и всеобъемлющего превращения, в ее свете все есть ровно настолько, насколько не есть, все пребывает во всем, еще не приобретя идентичности. В ней, чтобы быть, надо не быть. Задание мудрого — прозреть в себе иное, которое есть бесконечная конечность, вездесущее пограничье.

Колонизация так или иначе сводится к выделке внутренне однородного субъекта, который утверждает себя ценой отделения от мира и как раз поэтому воделеет господства над миром. Она кончается там, где исчезает разделение на своих и чужих, и мы вступаем в пространство Встречи, где ищется вольная совместность, пространство все более утончающихся дифференциальных, *об-ходительных* отношений, где все становятся ближними. В этом пространстве есть место и для «глубины проникновения», и для «тонкости настройки». Здесь же пролегает самая короткая дорога к всемирности.

.....

.....

.....

Евразийские ситуации

Русские и китайцы: сначала дружба

Владимиру Николаевичу Соколову —
моему проводнику на путях Дальнего Востока

Историю отношений между русскими и народами Дальнего Востока нетрудно описать. Гораздо труднее ее *рассказать*: поведать в чувствах, показать в лицах и событиях. Есть два великих произведения в жанре повести, два повествования о встрече — встрече как историческом событии — русских и тех, кого раньше называли инородцами, на Дальнем Востоке. Одно — «Дерсу Узала» Владимира Арсеньева, другое — «Женьшень» Михаила Пришвина. Первое знакомо всем с юншества — или по замечательному фильму Акиры Куросавы. Второе известно гораздо меньше, и очень жаль: по остроте взгляда и литературному таланту Пришвин намного выше Арсеньева. Он вообще один из лучших писателей и, не постесняюсь сказать, мыслителей России XX века. Его дневники — потрясающее свидетельство не столько даже трагедии революционной России, сколько выстраданной зрелости души. В современном обществе, насквозь зараженном медийными «хайпами», Пришвин почти обречен на забвение: не криклив, милосерден и прост настолько, что приобрел репутацию детского писателя — заслуженную, конечно, и все-таки страшно несправедливую.

У повестей о Дерсу Узала и китайце Лувене (странное имя, но уж какое есть) имеется еще одно достоинство. В них метко схвачено

то, что можно назвать «евразийской ситуацией». Где и как она возникает? Посмотрим на карту: Россия и Китай — две огромные страны, где обширные пространства занимает так называемая периферия. В сущности, вся Россия — «пустое место между Европой и Азией» (Даниил Андреев), периферия на одну шестую часть суши. Уход в глушь, в «пустыню», на «край земли» — сердцевина русского характера, его жизненный нерв. Россия стала собой, когда приросла необъятными окраинами. Однако и Китай, декларирующий свою открытость миру, так и остается при своей Великой стене и каждой черточкой своей жизни дает понять, что он — «другой», «особенный». У китайцев и правда такая же: их Великий Путь — вне идей, понятий и образов, и если это путь жизни (а китайцы больше всего ценят жизнь и ее «практический разум»), то жизнь есть его «инобытие», буквально «другое тело». В том-то и дело, что настоящая жизнь — всегда *другая*.

Веками русские и китайцы, даже став соседями, не столько видели и наблюдали, сколько придумывали, воображали друг друга, даже более того — искали инаковость друг в друге. Русские мечтали о Никанском царстве с горой из чистого золота и о блаженном Беловодье, китайцам грезился неприступный, но полный сказочных богатств Север. Отчасти на то имелись географические причины: за высокими хребтами, сопками, густыми лесами и широкими реками непросто разглядеть соседей. Еще больше препятствий воздвигали груз умственных привычек и явное несходство национальных характеров. У русских душа нараспашку, а китайцы смотрят внутрь. Здесь на самом деле есть место для судьбоносной встречи, но, чтобы она состоялась, обе стороны должны сойтись вплотную и освободиться от груза прошлого, обрести безупречную искренность души.

В повестях Арсеньева и Пришвина очень разные люди из очень разных стран встречаются за краем своих культурных миров. Ситуация по-своему как нельзя более естественная: где же еще встречаться очень разным людям? У Пришвина оба героя повести — и русский, и китаец — пришельцы из большого города, и оба открывают в тайге великую правду *другой* жизни. Девственная земля быстро стирает с них условности социума и, как ни странно, делает из них

настоящих людей — самостоятельных, чутких, ответственных. Это значит: делает людьми мира, вместившими в себя мир. И мир в ответ становится человеческим, раскрывая перед этими восхищенными наблюдателями свои несметные богатства.

Чувство живого сродства с природой далеко от слепого умиления. Душа, распахнутая в мир, проникается всем богатством жизни и умеет ценить каждую ее подробность, своеобразие каждого существа, все краски, ароматы и шорохи. Другого способа научиться любить жизнь не существует. В какой-то момент это мимолетное, призрачное изобилие мира открывает перед героями повестей перспективу вечности — одновременно манящей и опасной, *пугающе родной*. У Арсеньева Дерсу Узала упоминается впервые в тот момент (момент, как указывает В. Н. Соколов, чисто литературный), когда, выслушав рассказ местного старика о «преданьях старины глубокой», герой выходит из дома в тишину ночи, видит ясные звезды в небе, слышит хрип лошадей, стон выпы и стрекот кузнециков. «Я вспомнил Дерсу, и мне стало грустно», — рассказывает он. Вот свидетельство о человеке в свете «откровения вечности»: внезапного осознания того, что так же светили звезды и стонала выпь много тысяч лет тому назад, когда история еще не началась, и я, смущенно внемлющий этому миру, тоже принадлежу его первородству задолго до всего привычно человеческого... И невольно всплывает в сознании библейский вопрос-мольба: «Что есть человек, что Ты помнишь о нем?»

Пришвин прямо начинает свою повесть с этого взгляда «в свете вечности», противопоставляя ему разрушительный производ человека:

«Звери третичной эпохи земли не изменили своей родине, когда она оледенела, и если бы сразу, то какой бы это ужас был тигру увидеть свой след на снегу! Так остались на своей родине и страшные тигры, и одно из самых прекрасных в мире, самых нежных и грациозных существ — пятнистый олень, и растения удивительные: древовидный папоротник, аралия и знаменитый корень жизни Женьшень. Как не задуматься о силе человека на земле, если даже оледенение субтропической зоны не могло выгнать зверей, но от грохота человеческих пушек в 1904 году в Маньчжурии они

бежали, и, говорят, тигров встречали после далеко на севере, в якутской тайге. Вот и я тоже, как звери, не выдержал...»³⁰.

Скажем теперь, что встреча только и может случиться в пограничье и что она требует от ее участников преобразования. Рассеиваются привитые цивилизацией привычки и позерство, а то, что казалось раньше этнографическим курьезом, обретает вдруг глубокий смысл, одновременно чисто практический и смутно метафизический. Что делает эту ситуацию истинно евразийской, так это способность героев Арсеньева и Пришвина увидеть в незнакомце и притом в туземце, инородце настоящего друга. Этого нет, к примеру, в классических образцах английских повестей со сходным сюжетом от Робинзона до «Повелителя мух», где герой остается одиночкой или становится господином и даже диктатором, не говоря уже о море разлитом «колониальной» литературы.

Что в дружбе людей, предавших себя матери-природе, собственно человеческого? Это понятие не следовало бы принимать бездумно. До него надо дорасти. Оно легко скатывается — тут прав Ницше — в «слишком человеческое». Подлинная мера человека — труд обретения в себе человечества. Такое доступно только тому, кто обрел великую чуткость духа и живет в радостном согласии с миром. Человечное в человечестве, Адам во вновь обретенном раю — вот формула человека. Чтобы этого достичь, нужно уметь смиряться: быть с миром в мире. Таково задание, по сути глубоко нравственное, азиатской, но, конечно, и русской мудрости. Но нужно смиряться в силе. Жизнь на лоне природы не возвращает и даже не «опрощает», а дисциплинирует. Она требует заботы не только о ближних, но и о совсем незнакомых дальних и притом заставляет каждого отвечать за себя. Примечательная деталь, сообщаемая Пришвиным: простые китайцы в тайге, играя в карты, не допускают даже мысли об обмане, верят партнеру на слово, а если обман раскроется, обманщика убивают на месте. Целомудренная жизнь требует чистых чувств и решительных поступков. Дружба как связь полностью самостоятельных — стало быть, умелых и мудрых — людей есть ее, в сущности, единственная школа.

.....
³⁰ Пришвин М. М. Женьшень // Собрание сочинений: в 8 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1983. С. 6.

В школе дружбы все призваны достичь невозможного, и поэтому все ясно ощущают, что нуждаются в учителе. Только в дружбе мы можем понять, что учитель и друг в конце концов нераздельны, ибо для того, кто в пути, стремления правильно жить и узнавать новое тоже неразделимы.

В дружбе каждый становится удивительным, чудесным. В ней каждый, уступая другу-другому, вмещает в себя мир. Дружба созидает метацивилизационное пространство, где каждый момент жизни сталкивает с бездной неведомого и возвращает к началу всех вещей. Такое пространство знакомо каждому жителю Дальнего Востока (читай: истинному русскому), где еще и сегодня все напоминает о непамятуемом, отсвечивает невидимым, и дела людей странным образом питают забвение, навеваемое природой: брошенный аэродром или казарма столетней давности неожиданно быстро теряют приметы времени и сливаются с безымянными руинами древности. Эта правда евразийского простора выражена в странной слитности доисторических рисунков и естественных трещин на камнях, складок местности и остатков неведомых крепостей... Мир вездесущей мнимости, где реально только отношение, сердечная общительность.

Ближе к концу повести Пришвин произносит одно точное выражение: *живая тишина*. Вот сущность единения мира и человека, альфа и омега. В нерукотворном покое все живут вместе, в естественной свободе, и в нем же таится залог великого многоцветия жизни, ибо покой дает всему свободу быть.

Евразийская ширь побуждает искать идентичность в инаковости — правду одновременно русскую и азиатскую. Наверное, не найти на земле народа, который умел бы жить по правилу «своя своих не познаша» больше, чем русские. Но ведь и китайцы многолики до такой степени, что часто не узнают друг в друге соотечественника. Как раз здесь мы найдем семена подлинной всемирности, которая никогда не будет формальным единством. В противном случае не будет человечества.

Теперь становятся понятнее и важные особенности русско-китайских связей, которые смутили не одного исследователя. Например, отмеченная выше способность обоих народов не замечать

друг друга, даже если русские десятками тысяч жили в Китае, и при этом каким-то шестым чувством ощущать свое сродство. Лозунг «русский и китаец — братья навек» есть только поспешный и крикливый вывод из этого ощущения, провозглашенный политиками по конъюнктурным соображениям. Не менее многозначительны и признания русских эмигрантов в Китае о том, что только вдали от родины они осознали себя русскими. Мне видится здесь не недоразумение, а возможность раскрыть неизвестный пока потенциал народной жизни в модусе евразийской «совместности». На этот потенциал указывает и концовка повести Пришвина, из которой явствует, что жизнь в «пустыне» дает опыт и силы, нужные для успеха в обществе. В конце концов Арсеньев и Пришвин написали повести о людях, которые прожили успешную жизнь потому, что жили для других.

На вопрос о том, как дружить русским и китайцам, есть простой и ободряющий ответ: дружить надо с евразийским размахом, на «метацивилизационной» высоте жизни.

Сквозной мир

Встреча свободных людей, даже если самое подходящее для нее место — глухой угол, не предполагает и даже не терпит ни замкнутости, ни тем более изоляции. Жизнь в «пустыне» по определению заставляет человека открыться миру, и даже не просто миру, а его несотворенной, безусловной открытости: вместилищу всего, «чем богат мир». Там, где нет субъективного *ratio*, выстраивающего мир по лекалам логического параллелизма умозрения и действительности, есть только с виду хаотическая россыпь, непрерывно меняющийся калейдоскоп вещей (совсем не объектов³¹). В действительности это вещи *вещие*, веющие мировым всеединством, ибо они друг друга вмещают, всегда преломляются в иное, оправдываются своей инаковостью, в конечном счете восходят или

.....
³¹ Течения в современной западной философии, разделяющие эту посылку («ирредукционизм» Б. Латура, концепция «орудия-бытия» Г. Хармана), предпочитают называть себя «философией, ориентированной на объект».

возводят к абсолютной вещности самой жизни, совместности всего. Таков мир событий в их неисчерпаемом разнообразии, где ничто ни к чему не сводимо, и поэтому в нем нет отдельных предметов, а есть только единичность жизненных моментов. В нем нет ни тождества, ни различий. Их заменяет всеобщее подобие и его апофеоз: безупречная мнимость. Но в бездне событий таится всеобщая событийность: абсолютное превращение, неизменное в своей предвечной заданности.

Так видел мир даосский мудрец Лао-цзы. Его внутреннему узрению мир представлялся «роением», «кишением» всего и вся, но даосский патриарх смотрел *сквозь* мир и прозревал во всем происходящем возвращение к истоку. В центре мирового круговорота, согласно даосской традиции, хранится и все хранит в себе одна «великая вещь»: событийность всех событий. Это вещь, «в хаосе завершенная», «повсеместно действующая», и ее природа — одновременно абсолютная единичность и несотворенная цельность, «зияние», всепроницающая «скважность» (слово К. Малевича).

Метафизика вещей вещи на самом деле относится не к отвлеченной трансценденции, а к предельной конкретности и воспитывает, скорее, чувство комизма, курьезности всего происходящего. Отличное представление о ней дает рассказ Х. Л. Борхеса о «некой китайской энциклопедии», где дается всеобщая классификация животных. Последние, учит наша энциклопедия, разделяются на: а) принадлежащие Императору; б) бальзамированные; в) прирученные; г) молочные поросята; д) сирены; е) сказочные; ж) бродячие собаки; з) включенные в настоящую классификацию; и) буйствующие как в безумии; к) неисчислимы; л) нарисованные очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти; м) прочие; н) только что разбившие кувшин; о) издалека кажущиеся мухами («Аналитический язык Джона Уилкинса»).

Борхес придумал поразительно точную пародию на китайское мышление, и притом в его наиболее зрелой фазе. Ибо курьез предполагает далеко не сразу открывающееся сознание совместности и даже взаимного проникновения всеобщего и частного, уникального и обыденного. Такова природа «хаотической завершенности». Перед нами, конечно, не определения, которые невозможны там,

где нет организующего субъекта, и даже не обозначения предметов, а качества состояния или действия, ситуации, изломы неведомой цельности. Их очевидная нелепость проистекает из наложенного отсутствующего всеединства на предметность мира, и чем они нелепее, тем больше в них мудрости: здесь незнание, как и свойственно иронии, подспудно удостоверяет интуицию мирового целого. Галиматъя «китайской энциклопедии» есть на самом деле плод счастливого сознания. Как раз поэтому она комична.

Немалая часть китайской литературы представляет собой подобные перечни ситуаций, в которых комизм удивительным образом слит с нормативностью действия. Метафизическая реальность преломляется в них в отдельные моменты существования, подобные граням необозримого кристалла бытия, каковой и есть мир, и эти преломления побуждают смотреть на вещи *по-разному*. Еще Конфуций, взойдя на гору Тайшань, с комичной многозначительностью (так характерной для китайского ума) заметил, что с вершины горы «мир выглядит другим». Позднее китайские поэты искали вдохновение в способности «смотреть на вещи исходя из вещей», преодолев субъективный взгляд. Каков же мир на самом деле? Да какой угодно. Все зависит от того, как на него смотреть. Его лучше, то есть практичнее, принимать таким, каким он выглядит здесь и сейчас. Но принимать со смыслом, удерживая интуицию цельности бытия.

Грани вселенского кристалла не существуют отдельно от него, вещи причастны высшей реальности, но повороты кристалла носят характер разделяющего синтеза: они и рассекают первичную цельность бытия на два полюса инаковости существования, и удерживают их в совместности. Первый полюс — чистая внешность, декорум, отблеск. Второй — чистая внутренность, то, что «темнеет» в темной глубине опыта. Одно не сопоставимо с другим, но, как ни странно, совпадает с ним, ибо то и другое — *тени* мира: то, что остается в своей оставленности. Поистине, всякая вещь долговечна своей «тенью».

Повороты кристалла представляют собой события, которые остаются в индивидуальной и коллективной памяти, и в конце концов образуют репертуар символических типов, хранимый традицией. Эти типовые формы движения, речи и мысли составляют

матрицу образования в школах культурной и общественной практики. В них есть изрядный элемент курьезного, потому что они приказывают одновременно «уходить вовнутрь, выходить вовне». И предъявляют они образы столь же гротескные по содержанию, сколь и нормативные в практике. Их исток — внезапные прозрения мастера, и они, в сущности, так же случайны, как пародийная классификация Борхеса. Однако событие всегда случайно. Поэтому споры о том, какая школа лучше, лишены смысла и табуированы традицией.

Вернемся к двухполюсному видению Лао-цзы. Оно предписывает, что мудрый выявляет единичности, ничего не разделяя. Он умеет «смотреть на мир, сообразуясь с миром». Это значит, что в его видении, которое по праву называли утонченным, поскольку оно сводит воедино несходное, все на виду, но никто ничего не видит (не разделяет). В нем и через него опознается природа Дао — ни от чего не удаляющего и ни к чему не приближающего Великого Пути, о котором можно сказать словами другого даосского философа Чжуан-цзы: «Граница безграничного — безграничность ограниченного». Это формула свободы, потому что она позволяет все-му быть чем угодно, не переставая быть воистину.

Мы открываем здесь исток двух очень важных особенностей восточноазиатского мирозерцания: во-первых, идеала вольного и радостного, как в грезах, «странствия сердцем» в просторах мироздания и, во-вторых, культа беспристрастности, незыблемой центрированности, воспитывающей «бесчувственное чувство», а равно «зрение без видения», «слушание без слуха» и т.п. Одно удостоверяет другое по своему пределу: в забывчивости переноситься в другие миры — значит быть собой, глубина погружения в стихию чувственного восприятия отмерена бесстрастием. Жизнь представляет себя — и тем живет. Разные реакции на эту антиномию обусловили некоторые существенные отличия культурных традиций Дальнего Востока. Китайский мир выделяется среди них пафосом *иронически-искренней театральности*, обращением к пародии и комизму как средствам снятия напряжения между вовлеченностью и отстраненностью, конечным и бесконечным.

Понятно, что пространство «вещей вещи», живая тишина лесной пустыни представляют жизненное единство более прочное

и устойчивое, нежели то, которое доступно сознанию и мысли. Евразия и есть такое пространство *par excellence*, размеченное памятниками «предела древности» (Лао-цзы) и невообразимой будущности. Ее судьба выписана «историей помимо историков» (Н. Рерих): отменяющей историческую длительность, но по-своему драматичной контр-историей встреч с вечностью. Она дает о себе знать постепенным накоплением символических типов в обрамлении курьезов. Эта история — неуловимая, но нестираемая «тьень» идеологизированных повествований.

Наследие китайской традиции показывает, как имманентное откровение, «красноречивая немота» вещей находили все более утонченное выражение в практике ритуалов и одновременно питали иронический культ курьезов. Одно оправдывало другое. Тот же антиквариат при всем завещанном еще Конфуцием благоговейном отношении образованной элиты Китая к атрибутам ритуального быта стали называть «древними игрушками». Одно из лучших произведений на эту тему принадлежит известному художнику и теоретику искусства Дун Цичану (начало XVII в.). Для китайского антиквара предметы вплетены в безбрежную сеть отношений, вселенское узорочье, которое в конце концов растворяется в теневом мареве предметного мира, универсальной вещности бытия. В этой целостности вещи поддерживают друг друга, не составляя формального единства, оставаясь в своем роде единственными. «В смешении вещей выявляется сила совершенства, и имя ему — узор мироздания», — цитирует Дун Цичан «Книгу Перемен». Декорум жизни оберегает и питает духовную истину: «Люди едины в том, что находят опору в вещах, а вещи служат опорой друг для друга. Пища поддерживается посудой, посуда поддерживается столом, стол поддерживается циновкой, циновка поддерживается землей... все сущее поддерживается общительностью между человеком и небесами. Весь Поднебесный мир — одна большая антикварная вещь»³².

Последняя фраза — шедевр утонченности суждения, наглядно демонстрирующий столь любимую жителями Восточной Азии

.....
³² Дун Цичан. Гудун шисань шо (Тринадцать рассказов об антиквариате). Пекин: Чжунхуа, 2012. С. 162.

слитность метафорического и буквального измерений языка, культуры и природы. Способ бытия вещей здесь — сокрытие, оно же ускользание в эстетической ауре опыта, «сокровенное слияние» (*минъи, сюаньтун*), которое, напомню, имеет характер взаимного сокрытия двух видов бытийной «тени»: явленной и ноуменальной, или того, что в первой главе «Дао-Дэ цзина» именуется «истоком» и «исходом» всего сущего. Бытие как тень, чтобы стать собой, должно сокрыться в себе и... стать «чудесным явлением», если угодно — явлением чуда. Созерцание «древности» (к примеру, в антиквариате) — лучший способ превзойти барьеры пространства и времени и вернуться к началу вещей. Это никогда не равное себе всеединство бытия как раз имели в виду чаньские наставники, которые требовали разрубить кошку не надвое, а «наодно» или «хлопнуть одной ладонью».

Кто хочет покоя, говорил Чжуан-цзы, должен «спрятать мир в мире». Сокрытость гарантирует безопасность. Однако в пределе ускользания вещей мир предстает во всей красе.

Двуединство или недвойственность «истока» и «исхода», сокрытия и явления неукоснительно проводится Дун Цичаном в его оценке отношения человека к вещам. Вещь, которая стала водоворотом сил и узлом в соотнесенности всего сущего, отмечает *предел* существования и побуждает к преображению. «Упоение вещами, достигая предела, обязательно откроет достоинства простоты и скромности, а крайнее возбуждение внезапно приведет к чистоте и покою духа», — пишет Дун Цичан. Итак, вещи в китайской традиции — проводники и наставники на пути духовного роста и преобразования, свидетели Великого Пути. Для конфуцианского ученого это означает достижение душевной «центрированности и выправленности». Качества ценные, помимо прочего, тем, что укрепляют здоровье и продлевают годы. Чисто китайское сочетание морального пафоса и жизненного удовольствия. «Встреча с древними, — говорит Дун Цичан о воздействии антикварных вещей, — смягчает ожесточившееся сердце и укрепляет ослабевший дух». Примечательный вывод. В нем слышится призыв не просто преобразить «забаву» в путь совершенствования, но и удерживать импульсы духовной жизни в их гармонической соотнесенности: порыв к бесконечности невозможно отделить от пропитанного иронией знания

«безграничности ограниченного». Результат этого сочетания — «чудесное совпадение» видимого и невидимого, мгновения и вечности.

На фоне современных причитаний о пошлости «вещизма» невозможно не поразиться тому, что дальневосточная цивилизация учила находить в вещах источник самой чистой и глубоко нравственной радости. Культ курьезов будил интерес ко всему экстравагантному и экзотическому, в том числе к чужеземным вещицам. Надо сказать, что этот интерес намного превосходил рамки дозволенного официальным догматом о собственном культурном превосходстве. Как раз в области материальной культуры можно наблюдать свободный обмен предметами и практиками разных культур, что понятно: вещь может быть носителем любой идеи и способна пережить все исторические катаклизмы. Возможно, именно вещь, веющая вечностью, послужит основанием мета-культурного содружества людей и народов Евразии. А лучший способ познания этой реальности — путешествие по евразийским просторам, которое впервые в истории станет истинно глобальным.

Лао-цзы: первопроходец Шелкового пути

Что такое Великий шелковый путь? Растянувшийся на тысячи километров транспортный коридор, на обоих концах которого смутно зияли два мира — Китай и Рим, друг друга не видевшие, но упорно грезившие друг о друге, как только и можно грезить в бескрайней пустыне. Его конечная/начальная точка находится километрах в тридцати к западу от города Сианя — наследника древней китайской столицы Чанъань. Веками Шелковый путь созидал в сердце азиатского континента космополитическую атмосферу свободного смешения народов, рас, языков, религий. По существу, это была первая в человеческой истории сила реальной глобализации мира. Но за переливами его многокрасочной жизни и сплетением культур внимательный взгляд будущего историка разглядит, возможно, и некий внутренний путь человеческого духа от бытового космополитического гуманизма к новой, универсальной человечности, проблескам чувства всемирной *со-ответственности*, которое всегда таится в готовности людей к согласованию их идей и идеалов.

Это начало/конец Шелкового пути — место на редкость примечательное сразу в нескольких отношениях. Здесь среди невысоких живописных гор стоит даосский монастырь Лоугуаньтай, что значит «Терраса обозрения с башней». Монастырь состоит из двух частей: восточной и западной. В восточной части, по преданию, знаменитый даосский мудрец Лао-цзы, взойдя на башню Террасы обозрения, написал свой трактат «Дао-Дэ цзин», после чего ушел «в западные пески», где, по версии даосов, стал Буддой и проповедовал западным варварам свое учение в буддийском изводе. Может быть, как раз на этой смотровой башне Лао-цзы пришла на ум первая истина всемирности мира: на мир надо смотреть, исходя из мира и сообразуясь с ним. Но если мир есть зеркало самого себя, то это зеркало, говорит Лао-цзы, — темное, все и вся скрывающее. Мы смотримся в зеркало отсутствующего, и уж чего-чего, а другого как раз не дано. Случайно или нет, в этом месте всеобщего видения-невидения вырос один из лучших каллиграфов современного Китая и по совместительству настоятель монастыря — Жэнь Фажун.

Между тем в западной части монастыря, в десятке километров от восточной, высится «могильный холм Лао-цзы» с таинственно-бездонной пещерой, где даосский патриарх провел в медитации свои последние дни и, согласно одному преданию, там же бесследно исчез. Вход в пещеру опоясан «небесными письменами» — надписью из зашифрованных иероглифов, в которой сообщаются секреты даосского «вращения жизни». Эта надпись со всей наглядностью являла печать тайны на всем, что связано с жизнью и духовным подвигом Лао-цзы. Между тем в 1956 году местные власти, оценившие пропагандистский потенциал этого места, «открыли» здесь могилу великого даоса, поставив при ней памятную стелу. В день, когда я со спутниками поднялся к пещере Лао-цзы, с вершины его холма открывался невероятно живописный вид: из склонов соседних гор выходили струйки белого тумана и сворачивались гигантскими клубами, уплывавшими в серый небосвод. Казалось, в этом ущелье земля и небо сливались в один извилистый, как спираль Великого Дао, путь, приглашая взойти в небесные эмпиреи...

А на полпути между двумя отделениями монастыря стоит накренившаяся, как Пизанская башня, пагода из желтого кирпича. Ее построили в VII веке по приказу императора танской династии в месте, которое в памятной надписи при пагоде названо Царством Великая Цинь — так древние китайцы называли Римскую империю. В Древнем Китае эту загадочную страну на дальнем Западе считали во всем подобной Срединному царству: тамошние жители выделялись ученостью и благонравием, одевались в шелка, ездили по прямым, ровным дорогам с почтовыми станциями и т.д. А назвали это место Великой Цинь, наверное, потому, что здесь в раннее средневековье существовала большая община выходцев из самых дальних стран Западного Края. Среди них были христиане несторианского толка. Именно здесь уже в XVII веке католические миссионеры обнаружили каменную стелу с надписью на китайском и сирийском языках, в которой рассказывалось о местной христианской общине. Оригинальную плиту давно перевезли в Сиань, рядом с пагодой стоит ее копия. Встает вопрос: не для того ли построили пагоду, чтобы гостям с Запада было где помолиться?

Само название «Великая Цинь» тоже очень любопытно. Оно долго было самоназванием древних китайцев, и именно оно дало жизнь слову Китай в Западной Азии. А китайцы перенесли его на великое царство в западных пределах мира и впоследствии назвали так уже конкретную местность, где селились пришельцы с крайнего Запада. Вот так в названии Цинь взаимно отражались, сливаясь в одно, две величайшие страны древнего мира. А взаимное отражение, как известно, есть самый наглядный образ вечно скрытого всевидения, самый надежный образ бесконечности. И это лучшая характеристика евразийского мира: места, где

Земля сходится с Небом.

Человеческое и природное друг в друга преломляются.

Запад встречается с Востоком.



К пониманию глобальной стратегии Китая

Глобализация с китайской спецификой

Одним из главных событий современности стало формирование новой внешнеполитической стратегии Китая, которой сопутствует и новое видение будущего человечества. Важнейшие составные части этой стратегии выражены в формулах «пояс и путь» и «общность судьбы человечества»³³. Обе формулы глубоко укоренены в традиционном китайском мировоззрении и в своем роде универсальны, ибо могут относиться и к странам, примыкающим к Китаю, и к азиатскому континенту, и, наконец, ко всему земному шару. Китайский лидер Си Цзиньпин в своих выступлениях неоднократно подчеркивал, что экспансия Китая в рамках проекта «пояс и путь» не направлена на установление мирового господства Китая, не предполагает отношений дискриминации и эксплуатации, но будет строиться на принципах «совместного обсуждения», «совместного строительства» и «совместного удовлетворения интересов». Присоединение к «общему будущему человечества», не устает повторять китайское руководство, возможно только на основе равенства всех государств и народов, мирного разрешения

.....
³³ В англоязычных материалах китайские авторы предпочитают говорить о «сообществе общего будущего для человечества».

конфликтов, справедливых законов, открытости и инклюзивности межгосударственного сотрудничества и примата гуманистических ценностей (по-китайски букв. «пути человека»). А высшей целью китайской политики являются устойчивый мир, всеобщая безопасность и совместное процветание³⁴.

За шесть лет, прошедших с момента провозглашения нового курса, в Китае возникла обширная литература, посвященная ему, и сложился устойчивый набор понятий и принципов, конкретизирующих его содержание. Вот, например, как разъясняются эти принципы в резолюции совещания о позиции КПК в отношении «диалога мировых цивилизаций» (октябрь 2016 г.).

1. Открытость и инклюзивность: не судить в зависимости от степени близости и родства, не проводить границ, исходя из идеологических и ценностных предпочтений.

2. Сотрудничество ради общих достижений: сотрудничество — движущая сила, общие достижения — высшая цель.

3. Размеренное и уверенное движение вперед: постепенно устранять несправедливые и нерациональные порядки в современном мире.

4. Вести упорядоченную и последовательную политику: совмещать решение актуальных вопросов и достижение долгосрочных целей.

5. Быть внимательным к действительности, добиваться практических результатов: тщательно вникать в реальное положение дел, опираться на жизненный опыт³⁵.

Что касается аргументов, которыми пользуются китайские теоретики «общности судьбы человечества», то их можно разделить на три категории.

.....

³⁴ Лян Хаогуан, Чжан Яоцзюнь. Идай илу эршисы гэ чжунда лилунь взньти (Один пояс, один путь. 24 важных теоретических вопроса). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2018. С. 16.

³⁵ Цюаньцю чжили ды чжунго даньдан (Задачи Китая в глобальном управлении). Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2017. С. 5.

Первая категория взята из области наблюдения за «реальным положением вещей». Последнее характеризуется тем, что современные технологические системы и в особенности информационные технологии превратили нашу планету в единое и общее для всех пространство. «Мир — это одна большая семья, — рассуждает директор Института финансово-экономических исследований шанхайского университета Тунцзи Ши Цзяньли. — В мировой экономике я нахожусь в вас, а вы находитесь во мне. Ни одно государство, предприятие или индивид не могут в одиночку справиться с вызовами на международной арене. Мы должны сотрудничать, объединяя все силы»³⁶.

Вторая категория относится к аргументации от противного: предыдущие формы глобализации оказались несостоятельными, и современный мир нуждается в глобализации нового типа. Здесь китайские авторы направляют острые критики на глобализационные процессы, связанные с гегемонией США. Глобализация, порожденная Америкой, объявляется ими несправедливой, углубляющей неравенство, дискриминацию, социальный и политический хаос и, как следствие, питающей военные конфликты и терроризм. Главный порок американской модели глобализации под флагом либеральной демократии состоит в том, что лежащий в ее основании принцип индивидуальной идентичности неотвратимо ведет к разделению между подобными себе и «прочими», по существу враждебными, элементами, что заставляет Запад создавать блоки и в конечном счете утверждает раскол между *Rex America* и остальным миром. Китайский ученый Чжао Тинъян прямо называет глобализм американского типа антитезой реального мира, «не-миром»³⁷. Социологи Ван Дун и Цао Дэцзюнь говорят

.....
³⁶ Жэньминь жибао (зарубежное издание). 01.24.2018.

³⁷ Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин (Современность Поднебесной). Пекин: Чжунсинь чубаньшэ, 2016. С. 28. Интересно, что этого же мнения придерживается известный французский философ Ж.-Л. Нанси, который называет глобальность американского образца утверждением не-мира (*immonde*) и противопоставляет ей всемирность как единство многообразия (*mondialization*). (См.: *Nancy J.-L. The Creation of the World or Globalization*. Albany: SUNY Press, 2007. P. 49.)

о необходимости «реглобализации» и выделяют четыре фазы глобализации в новейшей истории: «закрытая» фаза, которая соответствует периоду «холодной войны», «инволюционная» (2001–2008), «беспорядочная» (2008–2013) и, наконец, современная «инклюзивная» фаза, когда ведущая роль в мировых интеграционных процессах переходит к Китаю³⁸.

Здесь мы рассматриваем третью группу аргументов, которые обращены к наследию китайской цивилизации. Новая концепция глобальной миссии Китая исходит из того, что традиционное мировоззрение и ценности китайцев наилучшим образом соответствуют идеалу всемирности. Главную роль идеологи «глобализации с китайской спецификой» отводят гармонии (*хэ*), что предъясняет широкий спектр требований к личности и ее поведению: преодоление эгоизма, смирение, душевная чуткость, любезность, приверженность нравственному совершенствованию и т.п. Акцент на гармонических отношениях исключает резкие и тем более насильственные перемены в сложившемся мировом укладе. Апологеты глобализации по-китайски заверяют, что Китай будет мягко входить в сложившийся мировой порядок, опираясь на общемировой консенсус и используя существующие институты для достижения согласия в мире. Для них всеобщий Путь (*Дао*) осуществляется тогда, когда вещи «сами становятся собой» (*цзы жань*)³⁹.

Пропагандисты новой глобальности не скрывают, что опираются на наследие традиционного китайского мировоззрения. Они призывают вырабатывать соответствующий ей понятийный язык, чтобы покончить с засильем западных теорий и методик в социальных науках. Эта задача предполагает борьбу с «гегемонией английского языка в научной сфере»⁴⁰.

.....
³⁸ Ван Дун, Цао Дэцзюнь. Цзай цюаньцюхуа (Реглобализация). Пекин: Шэ-хуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. С. 62.

³⁹ Там же. С. 25.

⁴⁰ Лян Хаогуан, Чжан Яоцзюнь. Идай илу эршиси гэ чжунда лилунь вэнь-ти (Один пояс, один путь. 24 важных теоретических вопроса). С. 25; Чжоу Вэнь. Чжунго шицзянь дабу сяньцзянь, чжунго лилунь дэ гэньшан (Практика Китая идет вперед, теория Китая должна идти вровень с ней) // Хуанью шибао. 07.02.2019. С. 15.

Первостепенным фактором «общности судьбы» в китайской литературе объявляется «народное мнение» или «сознание» (*минь синь*). В оригинале фигурирует слово «сердце», которое в китайском языке означает и сознание, и ум, и намерения, и даже переживания. Мудрый правитель обязан снискать одобрение «сердца народа». А «взаимное проникновение чаяний народов» (*миньсинь сянтун*) — неперемное условие причастности к общей судьбе человечества, гарантия справедливости нового глобального порядка.

В большинстве случаев разговор о судьбе человечества сводится к перечислению ценностей, которые кажутся китайским авторам наиболее разумными и универсальными. Обычно в их ряду упоминаются справедливость и равноправие, та же гармония в отношениях между индивидами, народами и государствами, служение обществу, милосердие и законпочитание, искренность и доверие, трудолюбие и бережливость, любовь к учению, открытость миру и многие другие. Встречаются формулировки, отражающие прагматический уклон китайской мысли, например: «искать истину в фактах, идти в ногу со временем», и так далее⁴¹. Нередки сравнительные характеристики европейских и азиатских ценностей. Чаще всего понимаю «сердца народа» отдается предпочтение перед институциональной демократией Запада. Последняя объявляется только средством артикуляции «народных чаяний»⁴². Особенно охотно китайские авторы противопоставляют западным принципам свободы, демократии и равенства — слишком

.....
⁴¹ См.: Ван Хунгуан, Ли Дунфэн. Цзячжи гунши шиюйся жэньлэй минъюнь гунтунти гоуцзянь таньцзю (Исследование о созидании общей судьбы в свете консенсуса ценностей) // Ганьнань шифань дасюэ сюэбао. 2018. №5. С. 1–5; Ли Баогэн, Ван Чжэнь. Лунь жэньлэй минъюнь гунтунти сысян ды чучан лоцзи юй шидай цзячжи (О логике понятия сообщества судьбы человечества и о ценностях эпохи) // Синань шифань дасюэ сюэбао. 2019. №7. С. 29–35; Хуаншиань Чжанцинь. Си Цзиньпин жэньлэй минъюнь гунтунти сысян лилунь тэчжэн (Особенности идей Си Цзиньпина о сообществе судьбы человечества) // Чжунго кэсюэ цзишу дасюэ. 2019. № 7. С. 1–4.

⁴² Чжао Тиньян. Тянься тиси (Система Поднебесной). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2011. С. 19; Е Цзычэн, Лун Цюаньлинь. Хуася чжуи (Китаизм). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2013. С. 520.

формальным в их понимании — конфуцианские идеалы человечности (*жэнь*), центрированности (*чжун*) и, если так можно выразиться, «музыкально-радостного» (музыка и радость обозначаются в китайском языке одним иероглифом) чувствования жизни⁴³. Еще один типичный для китайского мировоззрения список идеальных качеств управления включает в себя внимание к составлению правильных законов, личной безопасности, охране природной среды, отбору талантливых людей и заботе о народе⁴⁴.

Трудно не согласиться с тем, что разговоры об «общих ценностях человечества» в китайской литературе преследуют цель, так сказать, китаизировать глобалистский дискурс и поставить его на службу интересам Китая. По этой причине за пределами КНР и особенно на Западе рассуждения о «новой глобализации» под эгидой Китая часто считают пропагандистским прикрытием китайской экспансии, не заслуживающим серьезного разбора. Разумеется, элемент пропаганды присутствует в проекте «общей судьбы человечества», как, впрочем, в любой политической и общественной программе. Но столь же верно и то, что заявленные цели и принципы этого проекта требуют пристального рассмотрения и взвешенной оценки, ведь они касаются реальных проблем мирового развития. Даже западные идеологи признают, что китайская традиция располагает мощным ресурсом глобализации, не уступающим по привлекательности американскому идеалу «свободного мира»⁴⁵. Самое понятие «судьбы человечества» едва ли не наилучшим образом определяет смысл глобализации и притом ставит достижение этой цели в зависимость от усилий самих людей. Сходные программы не чужды и Западу. Например, либеральный немецкий социолог У. Бек задолго до нынешних инициатив китайского

.....

⁴³ Го И. Цун цзячжи цзегоу кань чжун си цзячжи ситун ды чацзи юй жунтун (Различия и преемственность в системе ценностей Китая и Запада в свете структуры ценностей) // Ди у цзе нишань шицзе вэньмин луньтань вэньмин цзи (Материалы 5-го Нишаньского форума мировых цивилизаций). Т. 1. Цюйфу, 2018. С. 53.

⁴⁴ Е Цзычэн, Лун Цюаньлинь. Хуася чжуи (Китаизм). С. 536.

⁴⁵ Callahan W.A. Nationalizing International History. Paper presented at "IR Theory in the 21st Century. Renmin University of China, 2003. P. 6.

руководства призвал к созданию «цивилизационного сообщества общечеловеческой судьбы», основой которого должно служить осознание «глобальных рисков и кризисов»⁴⁶.

Конечно, продумывание исторического потенциала и перспектив китайской глобальной стратегии, не гарантирует их реализации. Однако отказ от серьезного обсуждения и анализа гарантированно сделает их реализацию невозможной. Нижеследующие заметки призваны заложить предпосылки для теоретического осмысления китайского глобального проекта.

Мировоззренческие послышки китайской стратегии

Говоря максимально просто, фокусом китайского мировоззрения и китайской культуры является концепт «перемены», «превращения» (*и, хуа, бянь*). Такое понимание реальности предопределяет, по крайней мере, три метафизических постулата.

Во-первых, реальность несводима к субстантивному единству, будь то бытие, идея, материя и тому подобное. Мир в китайском представлении — это неисчерпаемое множество всего случающегося в нем. Соответственно, сущее здесь есть абсолютная единичность, самодостаточная сингулярность. Воистину существует лишь несравненное, безусловное, укорененное в себе.

Во-вторых, превращение утверждает присутствие в бездне метаморфоз сокровенной преемственности, некоей «всепроницающей» нити бытийствования (см. «Дао-Дэ цзин», гл. 4; «Лунь юй»). Как следствие, каждая вещь существует по своему пределу и, следовательно, настолько же есть, насколько не-есть и даже более того: она становится собой благодаря тому, чем она не является. Другими словами, отсутствие и небытие в этой перспективе, будучи самым условием превращений, имеют приоритет над тем, что присутствует и имеет форму.

В-третьих, превращение по определению должно само превращаться и, следовательно, имеет внутреннюю глубину, второе

.....
⁴⁶ Beck U. The Cosmopolitan Vision. Cambridge, UK and Malden, MA: Polity Press, 2006. P. 7.

дно, в котором оно переходит в нечто вечносущее. Предел изменчивости, он же неповторимое различие или абсолютная сингулярность, совпадает с высшим постоянством. Поэтому китайская мысль утверждала особую двойственность понятий без разделения. Она говорила о «сокрытии сокровенного» (*сюань-сюань*), «животворении живого» (*шэн-шэн*), «одухотворении духовного» (*цзин-цзин*), «гармонизации гармонии» (*хэ-хэ*) и т.д. Это означает, что превращение хранит в себе вертикальную ось возрастания качества, некий иерархический порядок и, следовательно, предполагает путь очищения и совершенствования, превосхождения себя.

Теперь укажем наиболее существенные следствия метафизики превращения для человеческой практики.

1. Практика при свете превращения удостоверяет мир всеобщего подобия, в котором все явленное, словно грани необозримого кристалла или бусы ожерелья, отсвечивает бездной мировых явлений и всегда указывает на нечто другое. Это мир вездесущей иносказательности, безграничной глоссолалии, столь же разнообразный, сколь и единый. Здесь все причастно высшей реальности, но повороты вселенского кристалла носят характер разделяющего синтеза: они и рассекают первичную цельность бытия на два полюса существования, и удерживают их в совместности. Первый полюс — чистая внешность, декорум, отблеск. Второй — чистая внутренность, то, что «темнеет» в темной глубине опыта. Одно не сопоставимо с другим, но, как ни странно, совпадает с ним, ибо то и другое — *тени* мира: то, что остается в своей оставленности. Каждая вещь долговечна своей «тенью».

2. Самое действие в перспективе превращения носит характер следования и одновременно возвращения, возобновления Начала всего, то есть повторения неповторяемого. Оно предвосхищает все явления, не имеет признаков, самодостаточно и единично и потому существует в модусе самосокрытия. Сокровенность подлинного, или «великого», превращения — лейтмотив китайской традиции⁴⁷. Те, кто проникается этим, незаметны для окружающих, но могут

.....
⁴⁷ Jullien F. Les transformations silencieuses. Paris: Grasset, 2009.

внушать им панический страх⁴⁸ именно потому, что, приобщаясь к «всепроницающей нити бытия», способны воздействовать на других изнутри, из самой глубины души. По сути, речь идет о событии в его непознаваемой спонтанности.

3. Действие следования/возвращения, оно же повторение неповторяемого, со стороны кажется подражанием, пассивной *реакцией*, которая, впрочем, предшествует активности. Здесь исчезает противопоставление покоя и движения, подлинного и ложного и, более того, возобновление имеет приоритет над самостоятельным действием. Последствия этого подхода хорошо известны по склонности китайцев к имитации и их культу учения. В контексте вселенской гармонии упомянутое действие носит характер не прямого воздействия, а, так сказать, настройки, призыва и намека, поиска наилучшего соответствия между отдельными моментами жизни — задание сущностно нравственное. Неразрывная связь жизненного опыта и морали запечатлена в самой емкой формуле китайской мудрости: «соответствуй другим в том, что таково само по себе» (*ин у цзы жань*). Соответствие исключает тождество и, следовательно, деление мира на «своих» и «чужих». Оно служит стимулом личного совершенствования, ведя личность к идеалу мировой *со-ответственности*. Понятие же «того, что таково само по себе», указывает на природу соответствия как качественно самобытного момента существования вне оппозиции субъекта и объекта, единого и множественного. В его свете мир предстает множественностью сингулярностей, ежесекундно *скрывающих* себя в имманентности опыта, удостоверяя тем самым «сокровенное единство» всего сущего⁴⁹.

.....
⁴⁸ См. «Дао-Дэ цзин», гл. 15; «Чжуан-цзы», гл. 2, 7, 19.

⁴⁹ Этой теме посвящена одна из недавних книг о китайской философии, см.: Allen B. *Vanishing into Things: Knowledge in Chinese Tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. Впервые она обоснована в комментариях Го Сяна к даосскому канону «Чжуан-цзы», см.: «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. и коммент. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 344. Интересные наблюдения на эту тему применительно к японской культуре содержатся в работе: Iyu M. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Предшествующее изложение позволяет увидеть в новом свете фундаментальный для восточноазиатского мировоззрения тезис о «недвойственной» или, если угодно, «двуединой» природе бытия. Превращение в его высшей фазе означает возведение опыта к текущей целостности единичностей, одновременно более разнообразной и более единой, чем эмпирический или интеллектуальный образы мира. Даосский патриарх Лао-цзы назвал эту целостность «Небесной сетью» — столь же неуловимой, сколь и всеместительной («Дао-Дэ цзин», гл. 73). Метафора Лао-цзы указывает на глубинный порядок жизни, представляющий собой, если воспользоваться словами Б. Массуми, сказанными по другому поводу, «разнообразие событий, совместность которых непосредственно воспринимается-чувствуется поверх любых расстояний»⁵⁰.

Свидетельства об этом глубинном, «небесном» — сверхлогическом и сверхличном — порядке жизни имеются в знаменитой второй главе книги «Чжуан-цзы», где говорится о том, что в перспективе «переменчивых голосов» мира вещи «как будто едины в том, что как будто не едины»⁵¹. В другом месте Чжуан-цзы говорит о способности быть верным единству даже там, где единства нет, что, по его словам, равнозначно «служению Небу»⁵². Этот порядок действует противоположным образом в сравнении с физическими процессами и логикой рассуждения: он ничего не продолжает и не выявляет, а прерывает, ставит границу и возвращает к изначальному началу. Человек Пути, говорит Лао-цзы, «милует других обратным ходом» («Дао-Дэ цзин», гл. 65). Он уходит к центру бытия, ежесекундно скрывает себя и потому «подобен слепцу, идущему без посоха»⁵³. Милость мудрого состоит в том, что он, оставляя себя, *пред-оставляет* другим свободу «управляться самим» (букв. «самим превращаться»; см. «Дао-Дэ цзин», гл. 37) и таким образом восстанавливает родовую полноту существования.

.....

⁵⁰ Massumi B. *Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2011. P. 112.

⁵¹ «Чжуан-цзы». Внутренний раздел. С. 166.

⁵² Там же. С. 273.

⁵³ Мибэнь Сисуй цзин (Тайный список «Сисуй цзин»). Тайбэй: Цзью, 1986. С. 44.

Итак, согласно философии превращения, в предметный мир вписан *другой* порядок — беспредметное, пустое единство единичностей вне или, точнее, прежде оппозиций рассудка и чувственного восприятия. Недоступный описанию и выражению, он свидетельствует о себе посредством иносказаний и аллюзий. Один из самых ярких тому примеров — знаменитый рассказ Чжуан-цзы о том, как он приснился себе бабочкой. Это рассказ, как подчеркивает сам Чжуан-цзы, о превращении, которое утверждает единство несопоставимых вещей в спонтанности существования (равнозначной сновидению). Превращение, заявляет Лао-цзы, «поспособляет тому, что таково само по себе в вещах» («Дао-Дэ цзин», гл. 64)⁵⁴. Речь идет о тождестве соотнесенности всего сущего в «великом превращении» бытия или, по-другому, *со-бытийности* в событии мира.

Если Конфуций превыше всего ценил уступчивость, уклонение от самождественности как условие гармонизации отношений в церемониально-обходительном поведении, то даосские учителя ставили во главу угла совпадение всего сущего как логический предел «соответствия». Как сказано в «Чжуан-цзы», даосский патриарх Лао-цзы и его ученик Гуань Инь-цзы учили, что «в подобии — согласии»⁵⁵. Здесь «подобие» достигается радикальным преодолением самости и совпадает с пребыванием в междубытности, характеризующей сингулярность. Концепт прикровенного «подобия в согласии» допускает только косвенное, символически обозначаемое воздействие, где всего добиваются от обратного в духе высказывания Лао-цзы: «Поднебесная — священный сосуд. Кто хочет силой завладеть ею, тот ее потеряет» («Дао-Дэ цзин», гл. 29). Присутствие единства в соотнесенности как раз делает возможным воздействие на расстоянии, эффективность без усилия и даже, согласно заветам китайской традиции, «передачу Пути» через века земной хронологии. В его свете письменность, архитектура, образы

.....

⁵⁴ Простые люди, как говорит Лао-цзы в другом месте, «напрягают зрение и слух», а мудрый правитель «по-детски привечает их» («Дао-Дэ цзин», гл. 49). Чжуан-цзы в сходных контекстах употребляет термин *дай*, который тоже означает «привечать», «смирненно ожидать».

⁵⁵ «Чжуан-цзы». Внешний и Смешанный разделы / Пер. и коммент. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 453.

божеств и прочие артефакты стихийно проявлялись в природном мире, все сущее оправдывалось несущим, смерть удостоверяла жизнь вечную.

Уже в эпоху раннего средневековья китайская мысль пришла к систематическому пониманию «сокровенного подобия» земного и небесного в «учении о сокровенном» (*сюань сюэ*). Главная тема этого философского синтеза — «сокровенное единство» вещей в «превращениях единичного» (*мин и ду хуа*). Тогда же получила метафизическое обоснование идея «утонченного» или «чудесного» совпадения символических («небесных») и эмпирических свойств вещей в сингулярной природе бытия-события. Позднее на этой основе сложился репертуар символических качеств действий и ситуаций, ставших основными кирпичиками китайской традиции. Эти типовые, обладавшие весомостью ритуальных норм жесты и фигуры речи были плодом поиска идеального соответствия, которое утверждало единство внешне не связанных между собой вещей. Символические типы составили матрицу образования в школах культурной и общественной практики Китая. Их усвоение как раз вело к прозрению «сокровенного подобия» вещей, дарующему эффективность действия⁵⁶. Его сущностью была поистине чудесная способность рубить вещи не надвое, а *наодно*: постигать единство бытия, выявляя все более тонкие различия в опыте. Классическим примером здесь служит герой рассказа Чжуан-цзы, который разделял туши быков, полагаясь на их «небесное устройство», то есть бытийную цельность⁵⁷. В даосском каноне «Ле-цзы» есть сюжет о волшебном мече, который рассекал тела, не оставляя на них разрезов⁵⁸. С особенной резкостью тот же мотив выражен в чаньском коане о наставнике, который возродил в монастыре единство, рубя кошку⁵⁹.

.....
⁵⁶ Подробнее см.: *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени.

⁵⁷ «Чжуан-цзы». Внутренний раздел. С. 208.

⁵⁸ «Ле-цзы» / Пер. и коммент. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 165.

⁵⁹ Умэньгуань (Застава без ворот) // Чаньсюэ дачэн. Т. 2. Тайбэй: Чжунхуа фочзяо вэньхуагуань, 1969. С. 10.

Мотив «небесной сети» или «небесного устройства» вещей имеет и определенное психологическое измерение. Еще полвека тому назад А. Мишотт показал, что опыт «качественной событийности» относится к бессознательной, сверхиндивидуальной страхе восприятия, наблюдаемой у младенцев⁶⁰. Недаром со времен Лао-цзы «младенческое сердце» стало именем высшей мудрости во всех учениях Китая. В душевном опыте индивида оно соответствует не просто блаженно-цельному восприятию жизни у младенца, а переживанию жизни, общему для всех живущих. Мы имеем дело с опытом совместности всего живого, который относится к тому, что можно назвать онтологическим субстратом памяти, то есть памятью чистого события, вернее, *со-бытийности* мира. На нее указывает Лао-цзы, когда говорит, что люди древности «завязывали узелки вместо письма» («Дао-Дэ цзин», гл. 80). Попутно уточним популярный, но поверхностный тезис о любви китайцев к имитациям и подделкам. Речь идет, как можно сейчас видеть, не об имитации, а именно о «пособлении», аккомпанировании в поле жизненной совместности. Такое действие не стесняет творческих импульсов.

Теперь мы можем видеть, каким образом возвращение к «младенчески чистому сердцу» могло служить в Китае условием стратегической инициативы. С одной стороны, речь идет об особом рода действенном знании, оказывающем неотразимое воздействие на вещи, удаленные во времени и пространстве. Автор данных строк когда-то назвал эту неизвестную на Западе форму практики «стратегическим подпольем Китая»⁶¹. С другой стороны, в мировой *со-бытийности* все явления равно реальны и нереальны, а знание «чудесной смычки» сокровенного и явленного, небесного и человеческого порядков бытия позволяет мгновенно изменять статус явления, превращать фиктивное в подлинное и наоборот, согласно актуальной ситуации. Искусный стратег не делает выбора между тем и другим, но постоянно *возвращается* к предвечному началу,

.....
⁶⁰ Michotte A. The Perception of Causality. London: Methuen, 1963. P. 19.

⁶¹ Малявин В. В. Глобализация: стратегическое подполье Китая // Ведомости. 28.03.2007.

предоставляя вещам «превращаться самим», а себе — «привечать» грядущее, оседлав поток перемен. Китайская мудрость исконно стратегична в том смысле, что она учит находиться где угодно, не находясь нигде, пребывать в своем отсутствии, ни с чем себя не отождествляя, не разделяя фикцию и действительность. Последнее обстоятельство, кстати, объясняет вкус китайцев к экстравагантному, курьезному, даже гротескному, запечатлевшемуся и в нормативных образах китайской культуры, по сути — тех же символических типах.

Образец китайской глобальности: «новая Поднебесная»

Вернемся к теме общей судьбы человечества. Немалые трудности для ее понимания за пределами Китая обусловлены особенностями китайской государственности и политики. Дело не только в том, что политический уклад в Китае — как, впрочем, везде — трудно, если вообще возможно, отделить от китайской культуры. Политический уклад и социальная идентичность в Китае проистекали, как уже было сказано, из императива нравственного совершенствования, а эта задача подчиняла политику культуре и отводила второстепенную роль факторам этническим или социальным. Классическое определение политики в Китае принадлежит Конфуцию, который объяснил ее смысл по принципу омонимии и графического сходства соответствующих знаков: «Управлять (*чжэн*) — значит выправлять (*чжэн*)» («Лунь юй», 13 : 23). Речь идет о «выправлении себя», то есть устранении индивидуалистического произвола в потоке жизни, отчего социальность становится синонимом добродетели. В китайской традиции субъект составлял с миром «одно тело». Последнее не имело «ничего вовне» (*у вай*) и в то же время сводилось к «предельно малому, не имеющему ничего внутри», то есть предельно малой, недоступной восприятию и мысли дистанции *самоотличия*. На путь совершенствования мог встать каждый независимо от его статуса, этнической принадлежности, рода занятий и т.д. Достаточно посвятить себя поиску соответствия жизненных перемен в рамках мировой гармонии.

В западной литературе распространено мнение американского синоведа Л. Пая, назвавшего Китай «цивилизацией, притворяющейся государством»⁶². Рассуждая в том же ключе, М. Жак противопоставляет «государства-нации» и «государства-цивилизации»⁶³. Ряд китайских авторов тоже разрабатывают концепцию «цивилизационного государства» в Китае⁶⁴.

Влиятельной версией глобального будущего в Китае стала концепция «системы Поднебесной» Чжао Тинъяна⁶⁵. Последний различает в понятии Поднебесной (*тянь ся*) три измерения: обитаемый мир, пространство духовной общности, оно же «сердце народа» или «сердце Поднебесной», и определенный политический строй. Таким образом, Поднебесная — явление одновременно природное и культурное. Древние китайцы полагали, что основоположники их государства «учредили Поднебесную»⁶⁶. Для европейского наблюдателя соседство трех названных значений в одном понятии выглядит весьма странным, но остается фактом, что в китайской традиции, исходившей из нераздельности субъективных и объективных измерений бытия, мир был реальностью настолько же материальной, насколько и моральной. Как писал в XVII веке ученый Гу Янью, гибель государства означает только смену династии, гибель же Поднебесной предполагает одичание людей, которые опускаются до людоедства⁶⁷. За суждением Гу Янью стоит многовековая

.....
⁶² Pye L. W. *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. P. 235.

⁶³ Martin J. *Civilization State versus Nation-state*. URL: <http://www.martin-jacques.com/articles/civilization-state-versus-nation-state-2/>

⁶⁴ См.: Чжан Вэйвэй. Чжунго чаоюэ: игэ вэньминсин гоцзя ды гунжун юй мэньсян (Превосходство Китая: блеск и мечты цивилизационного государства). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2014.

⁶⁵ Чжао Тинъян. Тянься тиси (Система Поднебесной). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2011. Новейшее изложение концепции «системы Поднебесной» см.: Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин (Современность Поднебесной).

⁶⁶ Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин (Современность Поднебесной). С. 60–62.

⁶⁷ Гу Янью. Жичжи лу (Знание, накопленное день за днем). Ланьчжоу: Ганьсу миныйзу, 1997. С. 583.

традиция видеть в Поднебесном мире образ высшей «общности» (*зун*) всех людей: «Поднебесная — общее достояние», — гласит классическая формула. Быть частицей Поднебесной означало отречься от всего корыстного и частного ради общего блага — акт всецело моральный.

Итак, в китайской традиции жизнь неотделима от морального императива, и человек есть прежде всего существо учащееся и совершенствующееся. Политика в Китае — это поиск безупречного соответствия в отношениях с другими, воспитание в себе смирения. Тот, кто отрекся от морального закона «преодоления себя», недостоин звания человека.

Принципом мироустройства, которое Чжао Тинъян называет «новой Поднебесной», является «самогармонизация» в акте «порождения живого». Отсюда примат события над бытием (то есть отношения между вещами первичнее и важнее их сущности) и императив этической жизни, который требует устранения излишнего и восполнения недостающего, взаимопомощи и благосклонной беспристрастности⁶⁸. Природа жизни для китайцев всецело социальна и раскрывается в естественных формах организации человеческих сообществ: семье, клане, общине, дружбе, государстве и т.д. Мудрый пребывает в «сокровенной общительности» с другими и оказывает на них благотворное воздействие даже помимо их ведома, ведь обыкновенные люди не могут сравниться с мудрецом в духовной чувствительности. Отсюда вырастает и этика «лица», наложившая глубокий отпечаток на внешнюю политику Китая, постоянно заявляющего о приверженности «исполнению своих обязательств» и настойчиво требующего должного почтения к себе.

Цельность концепции Поднебесной выражается, помимо прочего, в преемственности различных уровней общественной организации: личности, семьи, округа, государства и, наконец, всего мира. В этом ряду Поднебесная выступает образом высшей целостности мира как событийности всего сущего. Выше уже было сказано, что стратегия Китая предполагает, во-первых, равноценность явленного и скрытого измерений политического действия

.....

⁶⁸ Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин (Современность Поднебесной). С. 268–275.

и, во-вторых, примат сокрытого над явленным. Чтобы оценить эти условия китайской стратегии мироустроения, обратимся к ключевой формуле политики в «Дао-Дэ цзине», в которой Чжао Тинъян видит главное отличие между западным и китайским представлениями о глобальном управлении. Если западная традиция мыслит о мире как внеположенном предмете, то китайская мысль уже устами Лао-цзы предлагает «смотреть на Поднебесную, исходя из Поднебесной». На первый взгляд совет совершенно нелепый. Невозможно созерцать мир, отстраняясь от него, ведь мир превосходит разделение на объект и субъект. Эта трудность может быть разрешена, если увидеть в ней указание на присутствие некоего разрыва между различными перспективами созерцания, наличие слепого пятна в самом центре нашего видения. Именно такой образ мира мы встречаем в китайских классических пейзажах, где предъявлены два как будто несовместимых видения: с одной стороны, мир изображен из бесконечно удаленной точки, а с другой — каждая вещь имеет собственную перспективу и представлена крупным планом. Такое структурирование картины ломает привычный образ пространства и внушает интуицию близости всего сущего. Но это не изобразительный прием, тем более не фантазия художника, а способ раскрыть самое существо видения, которое всегда несет в себе слепое пятно, бездну невидимого. Такова же природа самопознания: мое «я» столь же очевидно для моей интуиции, сколь и недоступно для умственного взора. Таков же и мир: он является в сокрытии себя.

В Китае сознавали указанное двуединство реальности и даже извлекали из него выводы важные и в личной жизни, и в политике. Как писал историк Чжан Сюэчэн (начало XIX в.): «Неведомо, почему Дао таково, каково оно есть. Не то чтобы оно не было видно, но нельзя его видеть». Дао, продолжал Чжан Сюэчэн, ведомо только мудрецам, но мудрецы учатся у всего множества людей⁶⁹. В этом суждении хорошо выражена суть политики в Китае, которая сводилась к поиску смычки полярных величин: неведения и ведения, вершины индивидуального просветления и стихии

.....

⁶⁹ Глава 2 // Чжан Сюэчэн. Вэньши тунъи (Всеобъемлющий смысл письмен и истории). URL: <http://www.guoxuemeng.com/guoxue/wenshitongyi/>

народной жизни. В главе 49 «Дао-Дэ цзин» читаем: «Мудрый постоянно не имеет чаяний (вариант: «не имеет постоянных чаяний, в оригинале букв. «сердце». — В. М.). Чайния народа — вот его чаяния». Перед нами еще одна формула (само)превращения, на сей раз предстоящего неопределимой преемственностью индивидуального и коллективного сознания. И эта игра перспектив внутри единого поля духовного видения-ведения внушает ощущение радостной полноты жизни.

Еще в древности Чжуан-цзы остроумно заметил, что душевный покой обретет тот, кто сумеет «спрятать Поднебесную в Поднебесной». Поистине, вещь, спрятанная в самой себе, одновременно видна и не видна, пребывает в собственной складке. Современный китайский автор Чэнь Юнь видит в словах Чжуан-цзы способ позволить каждой вещи «соответствовать своей изначальной природе и стать собой»⁷⁰. Эта мудрость оставления себя имеет, конечно, политический подтекст. К примеру, в XVII веке ученый Хуан Цзунси видел в ней, в духе Лао-цзы, призыв предоставить народу свободу «управляться (букв. “превращаться”. — В. М.) самому». Современные же правители, заявлял Хуан Цзунси, «прячут народ в клетке»⁷¹.

Традиционная конфигурация политики в Китае (а равно, напомним, стратегии) выстраивается по принципу двуединства, или недвойственности, бытия. Мы видим в ней два полюса: власть, представляющую «небесную» полноту жизни, и народную массу, которой следует «управляться самой». Между этими полюсами нет формальной связи, но они пребывают в совместности. Эта сокровенная преемственность присуща и отношениям между внутренним опытом просветления и внешним укладом жизни. Поразительной иллюстрацией этого тезиса служит рассказ в книге «Чжуан-цзы» о даосском учителе Ху-цзы, который являет некоему прорицателю Цзи Сяню последовательные ступени духовной просветленности. В конце концов прорицатель в страхе убегает прочь, а Ху-цзы поясняет, что показал ему «свой изначальный облик, когда

.....

⁷⁰ Чэнь Юнь. Тянься хо тяньди чжи цзянь (Поднебесная, или между Небом и Землей). Шанхай: Шанхай шудянь, 2007. С. 38.

⁷¹ Хуан Цзунси. Мин и дай фан лу (В ожидании просвещения варваров). Тайбэй: Саньминь, 1995. С. 27.

я еще не вышел из своего первопредка». Комментатор XVII века Ван Фучжи увидел в этом как будто бы мистическом состоянии указание на общество, где «каждый в одиночестве свершает небесное в себе», а внутренний опыт «переносится» в его отчужденные следы, которые не могут быть предметом рефлексии. В этом мире все делается как бы само собой, без планов и расчета. В нем «пахота сама пашется, пряжа сама прядется, ритуалы и наказания сами собой исполняются, и все дают друг другу обрести покой в небесном начале каждого... Это значит: пребывать в отсутствии всего и не искать славы, следовать другому в том, как все есть само по себе, и не иметь корысти. Обыденность и простота такой жизни как раз означают схоронить мир в мире». В этом обществе, добавляет Ван Фучжи, все «свершается не от людей, а по обычному распорядку», но все «замещает собой что-то»⁷².

Перед нами социум по ту сторону созерцания и рефлексии, совпадающий со стихией повседневности, пределом естества жизни — единственной невообразимой реальности. Недаром в «Дао-Дэ цзин» встречаются уникальные для древней литературы наблюдения над психологией быта: «Пусть они радуются своей еде и любят свои наряды...» («Дао-Дэ цзин», гл. 80). В этом мире живут и пользуются орудиями в модусе забвения, напоминающем принцип «оставления» (*Gelassenheit*) у Хайдеггера. Но это забвение есть, в сущности, разновидность метаноии, превосхождения ума: оно обеспечивает целостность сознания более высокого порядка, свойственную, например, виртуозному мастерству⁷³.

Иностранные критики «новой Поднебесной» видят в ней новое издание китаецентризма, «метафору мировой роли Китая», проект «китайского мира», в котором свобода подменена культом «порядка», а «чаяния народа» — мнением правящей элиты⁷⁴.

.....
⁷² Ван Фучжи. «Чжуан-цзы» цзе (Разъяснение «Чжуан-цзы»). С. 74.

⁷³ См.: Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. С. 266.

⁷⁴ Callahan W. A. *Tianxia, Empire and the World: Chinese Visions of World Order for the 21st Century* // *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy* / Ed. W. A. Callahan, E. Barabantseva. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011. P. 105; Shi Zhiyu. *Civilization, Nation and Modernity in East Asia*. NY: Routledge, 2012. P. 127.

Конечно, китайскому официозу не чуждо вольное или невольное смешение понятий Китая (Срединного государства) и Поднебесной ради повышения авторитета КНР на мировой арене. Однако сам Чжао Тинъян, признавая историческую связь идеала Поднебесной и китайской государственности, называет «систему Поднебесной» только «возможной», «воображаемой» перспективой глобализации, которая «принадлежит всему миру» и притом кардинально отличается от западного понимания мира как системы международных отношений⁷⁵. Другой китайский ученый, Чэнь Юнь, полагает, что концепция Поднебесной «укоренена в локальности и одновременно преодолевает ее ограниченность, открывая значение мирового пространства между Небом и Землей»⁷⁶. Таким образом, Чэнь Юнь видит в Поднебесной, скорее, эмпирическую реальность и, в отличие от Чжао Тинъяна, не только подчеркивает отсутствие связи между Поднебесной и собственно Китаем, но даже противопоставляет одно другому.

Предварительные выводы

Выводы из вышеизложенного в рамках этой статьи могут быть только вопросами для дальнейших исследований. Первый и самый трудноразрешимый вопрос касается природы глобального мира в китайском понимании. Его решение зависит от того, насколько и в каком смысле можно считать реальными утопические элементы сознания. Утопизм в данном случае связан с презумпцией «небытийности» или «пустоты» (*у*, *кун* и др.), которые включают в себя, по крайней мере, два ряда значений: они, во-первых, выступают условием перемен и самим истоком жизни и, во-вторых, представляют пространство подобия несопоставимого, оно же пространство дифференциальных отношений, которые стремятся к бесконечно малой величине, к «чудесному совпадению» (*мяо ци*) присутствия и отсутствия, бесконечного и конечного, символических

.....
⁷⁵ Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин (Современность Поднебесной). С. 277.

⁷⁶ Чэнь Юнь. Тянься хо тяньди чжи цзянь (Поднебесная, или между Небом и Землей). С. 108.

и эмпирических измерений практики. Это утопия имманентности жизни, заданной и знанию, и опыту, столь же немислимой, сколь и неизбежной. Результат «пустотных превращений» мира есть именно недвойственность, «не-связь» сокровенного и явленного, глубины бытия-события и его явленных «следов», что придает практике стратегическое измерение. Мудрец в Китае не мог не быть одновременно носителем морального авторитета и искусным стратегом.

Суть вопроса в том, что всемирность утопии Поднебесной отмерена ее неопределенностью: ее отсутствие есть самая надежная гарантия ее реальности. Допущение этого утопического — или все-таки квазиутопического? — компонента в жизни оставляет, а точнее, высвобождает в мировом процессе место для спонтанности и неопределенности. Человеку же оно предоставляет пространство для духовного совершенствования (в смысле актуализации все более тонких соответствий между вещами) и тем самым реальной, укорененной в истории свободы. Эта перспектива практична именно тем, что не предъявляет догматических образов будущего, но ставит судьбу мира в зависимость от доброй воли и морального усилия самих людей. Будущее в нем не предрешено и именно поэтому может стать общей судьбой человечества.

Надо сказать, что в истории Китая поддержание сбалансированного соотношения символического и эмпирического измерений опыта (по-китайски — «небесного» и «человеческого» порядков существования) всегда было условием жизненности культуры, а забвение дистанции между ними вело культуру к упадку и разложению⁷⁷. Эпоха Модерна (XVII–XX вв.) принесла глубокий кризис китайского миропонимания. Современность, или Постмодерн, ищущая истину не в тождестве, а в различии, в презумпции инаковости существования, вновь делает актуальным наследие китайской традиции. Ключевую роль здесь играет, если можно так

.....
⁷⁷ О кризисе китайской культуры в XVII веке см.: *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. Впервые такого рода, говоря языком Н. Леонтьева, «упростительное смесительство» проявилось на западе эпохи классической философии в интерпретации учения Лао-цзы школой законников. См. также: *Управление и стратегия / Пер. и коммент. В. В. Малявина.* Иваново: Роцца, 2018. С. 89–99.

выразиться, «виртуальная прагматика» информационных технологий. Основой практики становится определение дифференциальных связей между векторами действия, поиск виртуальных соответствий по ту сторону физического мира и предметности мысли. Новое положение человека можно оценивать двояко. Оно кладет конец гуманитарной цивилизации Модерна, но избавляет человека от участи придатка и расходного материала инженерной рациональности. Оно позволяет человеку открыть в себе новые духовные ресурсы для *само-стояния* и заново сделать целью жизни обретение свободы в совместном созидании — и созидании совместности — человеческого существования.

Человеку присуща интуиция действенного всеединства мира или того, что было названо выше событием бытия. Эта интуиция угадывается в рассказах о том, как древний даос Чжуан-цзы, засмотревшись на резвящихся в воде рыбок или переживая во сне вольный полет бабочки, испытывал чистую, стирающую грань между человеческим и божественным радость жизни. Об этой радости на свой лад свидетельствуют Маркс и Энгельс, когда в «Немецкой идеологии» говорят о способности человека «наслаждаться обретением всестороннего производства Земли»⁷⁸. Эта «небесная полнота человеческого» не может быть ни умозрительной, ни эмпирической, ни смешением того и другого. Подлинная всемирность беспредметна, но заложена в конкретном жизненном моменте. Только так может быть оправдано единство всего живого на Земле. Китайский идеал «великого единения» или всеобщего подобия как раз нацеливает на переживание зеркальной взаимности всех форм жизни или, если угодно, единотелесности всего живого. Как показывает поразительный рассказ того же Чжуан-цзы о виртуозном разделщике быков, это всеединство одновременно предваряет индивидуальное сознание и является завершением длительного пути совершенствования. Оно действует в упоительном забвении «человеческих понятий», открывая перед человеком бездну «чудесных свершений» в игре самого бытия.

.....
⁷⁸ *Marx-Engels. Werke. Berlin: MEGA, 1975. Bd. 3, S. 37.* В русском переводе «наслаждение (Genußfähigkeit) обретением» передано как «способность пользоваться».

Для современных людей, особенно на Западе, в нарисованной здесь перспективе «постгуманитарного» человечества много непривычного, неизвестного и даже пугающего. Однако она во многих отношениях близка представлению о природе социума в философии постмодерна, которая считает ядром человеческой общности «пустоту» или нечто отсутствующее в опыте (Лефорт, Эспозито), отсутствие субъектности (Нанси), некое «неопределимое» или «грядущее», «чаемое» сообщество (Лаклау, Агамбен) и т.д. Современная социальность ищет себя вне себя подобно тому, как «единотелесность» китайского Пути пребывает «вне тел». Она непрозрачна для самой себя подобно тому, как техника в философии Хайдеггера и древних даосов действует в модусе самосокрытия или забвения.

Китайская традиция указывает некоторые важные аспекты этой непрозрачности социума, которых не замечает европейская мысль. Отказ от нарциссизма, культивируемого модернистской идеологией и капиталистическим потреблением, открытость мировому потоку превращений делает жизнь формой учения и совершенствования, которые являются, по сути, поиском соответствия инаковости в себе. В обществе, где жизнь стала учением и совершенствованием, статус индивида определяется степенью его духовного просветления, способностью различать все более тонкие различия в опыте, выстраивать все более утонченные дифференциальные отношения между вещами и в итоге устанавливать совместность качеств физически далеко отстоящих друг от друга моментов существования. Это означает, как мы видели, выстраивание «всегда иного», «небесного» порядка жизни, который равнозначен полноте природы каждой вещи и поэтому способен оказывать неотразимое, хотя и неопределимое, воздействие в соответствующих точках пространственно-временного континуума. В таком случае иерархия имеет нравственную природу, и высокое положение в ней не может вызвать протеста нижестоящих по той простой причине, что обладание властью здесь определяется степенью самоотречения. Здесь социальность совпадает со школой духовной практики, неотделимой от учения и воспитания. Непрозрачность такого социума проявляется как несопоставимость отдельных школ, но также как непрозрачность в отношениях учителя

и ученика. Последние, согласно китайскому изречению, должны уподобиться «прохожим, случайно сторговавшимся на дороге и забывшим друг о друге». Встреча и совместность, напомним, предполагают несравненность, единичность вовлеченных в них сил. Поэтому встречи в жизни бывают «только раз» и приходят неожиданно, хотя ожидаются всю жизнь.

Наверное, понадобится немало времени для того, чтобы основательно продумать черты представленного здесь эскиза постгуманистического, «выходящего» в мир и потому лишенного идентичности общества грядущей всемирности. Однако уже сейчас можно сказать, что многие его существенные черты предвосхищаются особенностями геополитического уклада в ареале Большой Евразии: приоритетом сингулярностей и сопутствующего им синергийного взаимодействия перед статичными сущностями; глубинной преемственностью культуры и природы, интуицией единства всего живого, формирующих «большой стиль» Евразии; приматом этоса жизненной целостности над морализмом аналитического мышления. Нельзя согласиться с теми критиками китайской стратегии, которые утверждают, что последняя «остается либо синоцентричной, либо глобалистской и не содержит отчетливого видения евразийства»⁷⁹. Резоннее предположить, что предлагаемая Китаем «общность судьбы человечества» будет опираться на ареал Евразии и одновременно служить маяком реальной глобализации. Правда, для достижения этой цели от всех народов и государств Евразии, и в первую очередь от самого Китая, потребуется переоценка своей позиции в мире. Но это уже тема для отдельного исследования.

.....

⁷⁹ *Emerson M. Towards a Greater Eurasia: Who, Why, What and How? // Global Journal of Emerging Markets Economies. 2014. 6(1). P. 356.*

.....
.....
.....

Содержание

Евразия и всемирность

Пролог. Со-открытие мира, или Гений Евразии	7
Глава первая. Геополитика пустоты	17
Евразийский разворот России	17
Константы Евразии	24
Археоистория	51
Типология евразийских цивилизаций	75
Историософия России	87
Глава вторая. Антропология пустынночества	98
Глава третья. Политика совместности	170
Борьба за место	170
Восточноазиатский политикум	204
Евразийский Макиавелли	239
Вместо заключения. Кода грядущей всемирности	262

Статьи, интервью, заметки, 2016–2019 гг.

Синергия и грядущее евразийское содружество	275
К политической онтологии элит в евроазиатском ареале	302

Поднебесная для Поднебесного мира?	327
Краткий очерк метафизики Поднебесной	328
Природа китайской экспансии	331
К евроазиатской синергии	334
Евразия: снятие печатей. Интервью журналу <i>«Россия в глобальной политике»</i>	337
Будет ли Китай править миром? Интервью журналу <i>«Россия в глобальной политике»</i>	351
О современной критике концепции России-Евразии	361
Евразийские ситуации	376
Русские и китайцы: сначала дружба	376
Сквозной мир	381
Лао-цзы: первопроходец Шелкового пути	387
К пониманию глобальной стратегии Китая	390
Глобализация с китайской спецификой	390
Мировоззренческие послышки китайской стратегии	396
Образец китайской глобальности: «новая Поднебесная»	403
Предварительные выводы	409

Научное издание

Владимир Малявин

Евразия и всемирность

16 +

Главный редактор *Александра Матвеева*
Руководитель группы научной литературы *Алина Демьянова*
Ответственный редактор *Алина Демьянова*
Редактор *Ольга Немира*
Младший редактор *Анастасия Герасимова*
Компьютерная верстка *Елены Тереховской*

Подписано в печать 15.07.2021
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз.
Усл. печ. л. 26. Уч.-изд. л. 21.

ООО «Международная издательская компания «Шанс»
107076, Москва, ул. Электrozаводская, д. 29, стр. 1
Тел. +7 (499) 450–97–99
office@gruppashans.ru

По вопросам покупки книг
обращайтесь в отдел продаж
sales@gruppashans.ru

shansbooks.ru
vk.com/gruppashans
facebook.com/gruppashans
instagram.com/shans_makes_books

Отпечатано