

В.В. Малявин

О китайской цивилизации

Аннотация. Превращение Китая в ведущую мировую державу делает как никогда актуальной задачу познания своеобразия китайской цивилизации, а также условий и возможностей ее вхождения в глобальный мир. Речь идет, по сути, о познании культурной традиции Китая в ее системном единстве. Последнее рассматривается в данной статье в трех основных аспектах. 1. Голограммная модель мироздания, предполагающая сведение реальности к всеобщности превращения. Эта посылка требует признать взаимопроникновение противоположностей и совпадение единого и единичного в моменте превращения вещей, т. е. в пределе существования. 2. Совместность начала и процесса, в свете которого историческое время носит характер возвращения к «истоку вещей», а история состоит из замкнутых, но постоянно возобновляющихся циклов. 3. Соматический уклон китайского мировоззрения, в котором высшей ценностью является полнота жизненных свойств. Этим обусловлено первостепенное значение в китайской традиции ритуала и духовно-нравственного совершенствования, которые находят свое завершение в полной естественности существования. Центральная проблема китайской цивилизации — неопределенная совместность, или не-двойственность, «человеческого» и «небесного» измерений мира. В итоге все стороны знания и практики в Китае от психологии до политики и космологии имеют общее методологическое основание, говорят на одном языке и как бы преломляются друг в друга, отражаются друг в друге, подобно граням одного вселенского кристалла. Идеалу «согласного единства небесного и человеческого» свойственны определенные внутренние противоречия, которые в прошлом породили острые кризисы китайского миропорядка и по сей день остаются нерешенными. Вместе с тем эпистемологические установки и концепция исторического времени в китайской традиции имеют большое сходство с познавательными основаниями информационных технологий и теорией «конца истории», что открывает перед китайской цивилизацией новые возможности для того, чтобы стать неотъемлемой частью будущей мировой цивилизации.

Ключевые слова: китайская цивилизация, событие, мир-голограмма, археология, ритуал, мудрость жизни.

Автор: Малявин Владимир Вячеславович, д. и. н., профессор-исследователь НИУ ВШЭ, главный научный сотрудник Института Китая и современной Азии РАН (ИКСА РАН). E-mail: vladmal0913@gmail.com. Персональный сайт: www.sredotochie.ru

Vladimir V. Maliavin

On Chinese Civilization

Abstract. The transformation of China into a leading world power makes the task of understanding the identity of Chinese civilization, as well as conditions and possi-

bilities of its entry into the global world, more urgent than ever. It is essentially a question of cognizing China's cultural tradition in its systemic unity. The latter is considered in this article in three main aspects. 1. The hologram model of the universe, which assumes the reduction of reality to the universality of transformation. This premise requires recognizing the interpenetration of opposites and the coincidence of the one and the singular in the moment of transformation of things, actually in the limit of existence. 2. The unity of beginning and process, in the light of which historical time has the character of returning to "the origin of things," and history consists of closed but constantly renewing cycles. 3. The somatic trend of the Chinese worldview, in which the highest value is the fullness of life's properties. This explains the paramount importance in Chinese tradition of ritual as well as spiritual and moral perfection, which finally coincides with the complete spontaneity of existence. The central problem of Chinese civilization is the indeterminate togetherness, or non-duality, of the "human" and "heavenly" dimensions of the world. As a result, all aspects of knowledge and practice in China, from psychology to politics and cosmology, have a common methodological foundation, speak the same language, and refract into each other like faces of one universal crystal. However, the ideal of the "harmonious unity of the heavenly and human" is characterized by certain internal contradictions, which in the past generated deep crises of the Chinese world order and remain unresolved to this day. Nevertheless, the epistemological attitudes and concept of historical time in the Chinese tradition bear great resemblance to the cognitive foundations of information technology and the "end of history" theory. This convergence opens up new opportunities for Chinese civilization to become an integral part of the future world civilization.

Keywords: Chinese civilization, event, world-hologram, archaeohistory, ritual, wisdom of life.

Author: Maliavin Vladimir V., Dr. Sc. (History), Chief Research Fellow, Institute of China and Contemporary Asia RAS (ICCA RAS).

E-mail: vladmal0913@gmail.com. Personal website: www.sredotochie.ru

Крутые виражи современной истории Китая, его стремительный взлет и постоянный акцент его руководителей на неизбежности и важности «китайской специфики» сделали как никогда актуальным вопрос о природе китайской цивилизации и ее значении для современного мира. Быстро растет количество исследований на эту тему. Историки, культурологи и даже специалисты в области международных отношений, в том числе в самом Китае, говорят о самобытности ее цивилизации и видят в ней многообещающую альтернативу западному мировоззрению [Acharya; Buzan, 2009; Voskressenski, 2018]. Распространено мнение, что в Китае цивилизация подменяет или заменяет собой государство [Pye, 1992, p. 235].

Давно прошли времена, когда Китай был полуколонией западных держав, и западные ученые считали китайскую цивилизацию отсталой и нежизнеспособной, обреченной подражать Западу с его передовой наукой и прогрессивным общественным строем. В реальности все оказалось намного сложнее: успешно перенимая достижения западной науки и техники, живо интересуясь западной культурой, китайцы не стали подражателями Запада. Сегодня уже очевидно, что китайская цивилизация будет неотъемлемой частью, как теперь

говорят в самом Китае, «общей судьбы человечества». Попробуем разобраться, какой вклад китайская культура может внести в эту судьбу. Речь пойдет, конечно, о ее важнейших принципах и особенностях, все еще мало изученных и еще менее известных широкой публике.

Китайская голограмма

Существует простой, но надежный способ нащупать дорогу к познанию тайн китайской цивилизации. Он состоит в том, чтобы не опираться на привычный инструментарий западного рационализма с его оппозицией субъекта и объекта, духа и материи, не устанавливать параллелей между понятиями и действительностью, что со времен древних греков было прочной основой философии и науки в Европе. Что в таком случае остается в распоряжении того, кто хочет познать мир? По европейским понятиям, совсем немного, но это немногое как раз и составляет почти весь арсенал китайской мысли, которая полагается на неопределенную целостность восприятия, бесконечно разнообразный калейдоскоп мыслей, образов и чувств, нераздельность воображаемого и действительного, даже своего и чужого. С младенческой наивностью китайская цивилизация сохранила верность простейшей данности жизненного опыта или, точнее, тому, что априорно задано в нем. Но недаром сказано: в опасности — спасение. Эта детская непосредственность обеспечила Китаю самую долгую жизнь среди мировых цивилизаций. Здесь таится ее сокровенный, никем и никогда не названный и, возможно, как раз поэтому вечно живой корень.

Там, где нет отвлеченных идей и принципов, царит свободная множественность, рассыпающаяся бесчисленными брызгами жизни. Там в отсутствие мнимой многозначительности каждое мгновение абсолютно и самодостаточно, а познание сводится к осознанию все более мелких и тонких, уже недоступных восприятию и умозрению моментов существования. Там нет бытия, а есть только событие, именно: событие и в пределе — всеобъемлющая событийность. В пространстве события каждая вещь есть одновременно и нечто другое, существует в своем пределе и удостоверяет себя в момент своего превращения, перехода в иное. В нем все присутствует ровно настолько, насколько отсутствует, все вещи существуют под знаком исчезновения, рассеивания, все воспринимаемое эфемерно (главный источник вдохновения китайских поэтов), а природа вещей есть их новизна. Великий путь жизни, говорится в древнем комментарии к «Книге Перемен», есть «то, чем люди пользуются каждый день, а о том не ведают» [Jin Jingfang, Lu Shaogang, 1991, p. 472], и он есть «каждодневное обновление».

Главное свойство превращения — сообщительность, пронцаемость (тун), открытость всякому воздействию, что в духовном опыте человека соответствует обостренной чувствительности, чуткому бодрствованию. Сообщительность не конструируется, а только случается, как спонтанный исход сопряжений силового поля, подобный вспышке молнии в грозном небе. Предел всех превращений совпадает с духовностью, которая, согласно клас-

сическому китайскому определению, «стремительна без торопливости и в соприкосновении все проникает» [Ibid, p. 495]. Аффект — способ бытийствования бытия. О нем сообщает другая классическая формула, бытующая в традиции мастеров боевых искусств: «соответствовать вещам в том, что таково само по себе» (ин у цзы жань). Там, где абсолют сходится с единичностью бытия, вещи (в сущности, совпадающие с жизненными метаморфозами) существуют «сами по себе» (цзы жань), «сами превращаются» (цзы хуа) [Дао-Дэ цзин, 2019, с. 346]. А существование «само по себе» совмещает два полюса бытия: предельную конкретность мгновения и универсальный принцип или, точнее, принцип не-принципа всего сущего [Малявин, 2021].

В мире событийности ничто не равно другому. В нем есть только различие, разрыв, вездесущая несоизмеримость, которая отличается даже от самой себя. Но если вещи никогда не тождественны, они, по крайней мере, равны и едины в самом акте превращения в своей нетождественности. Мир, превратившийся в пыль вселенских метаморфоз или, как говорили в Китае, «чашу тьмы образов», неожиданно обретает единство — правда, никогда не равное себе, всегда другое. Так мы открываем в событии некую глубину или, по-китайски, «ось Великого Пути», связывающую явленное и ноуменальное, случайное и судьбийное. В хаотической цельности этого чистого события превращение песчинки равнозначно мировой катастрофе, «взмах крыльев бабочки в Шанхае порождает бурю в Нью-Йорке». Мы открываем иной, противоположенный и умозрительному, и чувственному образам мира порядок мироздания, одновременно сокровенный и неотделимый от актуальности существования. Так мы приходим к пониманию брошенных однажды Николаем Рерихом слов о том, что на бескрайних просторах Азии «быль и тайна нераздельны» [Рерих, 2001, с.1]. Мы начинаем понимать и приверженность китайцев к тайне и таинственности речи независимо от того, что за ними скрывалось (а скрывались, конечно, очень разные вещи). Присутствие иного порядка в знакомом и понятном, небесной глубины вещи в их материальном образе — главная тема и одновременно вечная загадка страны, опоясавшей себя Великой стеной.

Китайский мир — вселенский кристалл, в бесчисленных гранях которого разлит потайной свет, и все во всем преломляется и отражается. Здесь каждое превращение на самом деле подтверждает всегда отсутствующую целостность существования и, как в монадологии великого синофила Лейбница, сводится к смене угла зрения, обновлению мира. Нет ничего более постоянного, чем кипящая бездна событийности.

Если реальность существует в модусе самосокрытия, то неизбежная «утонченность» китайской диалектики состоит в том, что сокрытие в своем логическом пределе совпадает с безусловной явленностью мира, полной открытостью самой открытости бытия. Недаром чаньские учителя называли свою практику «выливанием чистой воды в чистую воду». Здесь явленность, очевидно, не имеет ничего общего с миром объектов. Она предстает своей, так сказать, превращенной формой: собственным декором, узором, тенью, следом. Она есть мир в мире, безупречное подобие самой себя, вездесущая и даже неустранимая мнимость. Как раз поэтому, как говорили китайцы, высшая реальность (которая есть только мировой круговорот и в пределе — пус-

тота) «не может устранить вещи». Нет ничего выше актуальности существования «здесь и сейчас», ничего выше этого, т. е. этого/другого мира.

Итак, в китайском мире нет отдельных сущностей, в нем есть только отношения между вещами. Его подлинное ядро — это взаимодействие, встреча, соприкосновение полюсов бытия, которые во взаимном проникании обосновывают и восполняют друг друга. Но это означает также, что они взаимно утверждают свою самобытность, ведь мы, будем помнить, пребываем в океане множественности. Подлинная встреча требует умения уступить, чтобы дать быть другому; она воспитывает учтивость. Китайский мудрец умеет быть в своем небытии и оставаться, уходя. Но если речь — всегда иносказание, то последнее само становится нормой. Здесь кроется причина столь же ревностной приверженности китайцев к нормативности речи вплоть до их почти полной невосприимчивости к юмору в европейском понимании — как демонстративному перевертыванию смыслов. Отсюда и твердая вера китайцев в преобразующую силу ритуала с его строгой нормативностью жестов, слов и даже образа мыслей.

Указанная «связь без связи» не может быть локализована, она превосходит хронологию и воплощает сокрытую в превращениях преемственность чистого качества вне формы и субстанции. Истинный смысл традиции — неуклонное уклонение, трещина в бытии, вариация неназванной темы, превыше всего — бесконечно малая дистанция «отличия себя от себя». В этом спонтанном сопряжении полярных величин есть глубина, иной (другой и всеобщий) порядок бытия, где единичное становится единым и возобновляются вечносушие качества жизни. Наиболее универсальным примером события в китайской традиции (а мы, напомним, имеем дело с самим существом традиции) как раз и является «сообщительность» (тун) или скрещенье (цзяо) Неба и Земли — главное условие творческого процесса мироздания [Dong Qichang, 2012, p. 118]. Еще раз: в пространстве события мысль слита с аффектом и вовлечена в чистое, нетематизируемое движение, в котором лишь смутно угадываются семена грядущего сущего [Малявин, 2021].

В общественной практике указанный путь внутреннего самопревосхождения соответствует ритуальному действию — центральной категории китайской традиции. Именно ритуал, воспитывая дисциплину самосознания, учит «выправлять выправление», «оставлять оставление» и выявляет внутреннюю глубину опыта по ту сторону противостояния субъекта и объекта. Главное требование китайской традиции как раз и состоит в том, чтобы преодолеть границы индивидуальной личности, не нарушая цельности духа и даже усиливая эмоциональный тонус переживаний. В китайской мудрости событийности мы имеем дело с истинностью не субъекта или сущности, а действия или состояния (одно слабо отделяется от другого в китайском языке); истинной телесного присутствия с его игрой явления и сокрытия [Yang Rubin, 1993, с. 53—55]. Жить под знаком «как бы» — значит непрерывно преодолевать себя, играя самого себя, быть открытым иному. В отличие от Запада, мысль о том, что богов делают божественными сами люди в игре ритуала, в Китае не звучала кощунственно и не давала ни малейшего повода для цинизма.

Итак, ритуал удостоверяет отношения между вещами в потоке бытия. Поэтому он указывает на то, что пребывает «между сущим и несущим», и оперирует символами этой междубытности, неуловимого промелька реальности. Соответственно, китайская мудрость есть рефлексия о том, что не просто дано, но всегда уже задано опыту и в то же время всегда грядет, предвосхищается чутким духом подобно тому, как внезапное затишье в природе с несомненной ясностью предвещает наступление бури. Китайская мысль не интересовалась умозрительным знанием, была размышлением не о себе, а об отношениях между людьми и ставила своей целью надличностную, всечеловеческую просветленность духа, что требовало как бы внесубъективной рефлексии, выведения опыта на свет сознания открытого жизни. Язык здесь оказывается средством обозначить отсутствующее и использовался в иносказательном ключе; это язык не определений и даже не описаний, а иносказания: всегда иного сказания и сказания о вечно Ином. В нем слово всегда замещает другое слово, все именуется вместо другого — но в конечном счете точно установленным, единственно возможным способом!

В последнее время тема ритуала стала одной из центральных в китаеведении. Все больше исследователей видят в ритуальной практике не карикатурные «китайские церемонии» и не «отражение» каких-то черт китайского уклада жизни, а подлинную основу общественности, определившую своеобразие поведения и мышления китайцев [Seligman et al., 2008; Neville, 2009]. Как известно, главное свойство ритуала — учтивость, предупредительность, обходительность поведения. Ритуал учит жить вместе с другими и в известном смысле в месте другого. А как действие предупредительное, он учит предвосхищать грядущее. Ритуал — мера совместности и соотносительности людей, средство и способ взаимодействия с общественной средой, обживания мира, оспособления природных задатков. Он требует неразрывного и притом выверенного, культивированного и утонченного в своей двусмысленности, т. е. одновременно символического и реального единства сознания и тела.

Предписывая каждому его особое место, ритуал объединяет людей, разделяя их, что значит: он объединяет в опыте внутренней самодостаточности. В досконально ритуализированных азиатских обществах встреча исключает равенство индивидов и, следовательно, соперничество между ними. Она соединяет людей в акте, как уже говорилось, самопревосхождения, которое требует первым делом взаимной уступчивости. Не абстрактная идея, а качество жизненного опыта, созидающее личностный стиль, лежит в основе китайской традиции. Китайцам важна не объективная достоверность суждения, а личность того, кому оно принадлежит, и вещи они ценили прежде всего за то, что те несли на себе печать личности их владельца.

Итак, реальность в китайской традиции — это не идея, не форма, не субстанция или сущность, а отношение между двумя моментами бытия, по отдельности нереальными. «Вещи вмещаются друг в друга», — гласит китайская максима. Следовательно, превращения вещей равнозначны одной вечносущей Вещи как функциональности всех функций. Превращение должно превратиться и так указать путь к «великому превращению» (да хуа): высшему порядку жизни, по сути, немислимому, но переживаемому с полной убедит-

тельностью. В ритуальном жесте уступления мудрый не только высвобождал пространство для всеобщего порядка вещей, но и возвращался, возвращал себя своему подлинному бытию. Оправданием существования человека и в особенности его личностного развития здесь служит достижение внутренней полноты в собственном... отсутствии, в моменте само-преодоления. Здесь человек подобен себе именно тогда, когда не похож на себя, не принадлежит себе. В категориях китайской мысли это означает, что чем более человек принадлежит Небу, тем более он... человечен.

Ритмы истории

Ментальные формы должны свершиться в истории. Вне истории даже самые беспспорные истины останутся пустой химерой. Сказанное выше об основах китайской цивилизации подводит к пониманию принятого в ней взгляда на исторический процесс.

История и собственно историческое сознание рождаются, когда появляется разделение прошлого и настоящего. Примечательно, что оппозиция «древнее—настоящее» была в Китае самым распространенным названием истории. Последнюю пишут *ab ovo*, «от яйца», но исток опыта неизбежно осознается как нечто забытое, навсегда утраченное. Память незапамятного, интуиция забытья заставляет человека осознать, что он конечен, и тем самым... создают человека в собственном смысле слова. Поистине, человек становится собой тогда, когда открывает свою брэнность, смертное в себе. Последнее и есть то начало, архе, которое отсутствует в историческом повествовании, но скрытно определяет его порядок [Малявин, 2015].

Здесь пролегал главный водораздел между западным и китайским взглядами на историю. В Европе история стала важной частью и, более того, полем развертывания ее интеллектуалистской философии. Она мыслилась как синтез эмпирического наблюдения и умозрительной истины. В древней Греции к истории относили сообщения о реально пережитом, так что история противопоставлялась мифу — рассказу или преданию, не имевшим подтверждения.

Китайская традиция, как уже говорилось, с детской наивностью доверилась актуальности опыта, которая переживается тем более убедительно, чем менее она доступна концептуализации и может быть выражена только иносказательно. Соответственно, история в китайском понимании раскрывается в спонтанной совместности забытой древности и чистой явленности декора, узора, эпифеномена, каковым и является письмо в собственном смысле слова. То и другое находятся вне субъектно-объектных отношений и не предполагают ни диалектического синтеза, ни последовательного развития. Они находятся в отношениях, так сказать, свободной совместности и недоказуемым, как говорили в Китае, «чудесным» (мяо) образом напрямую преломляются, перетекают друг в друга. Общим для них являлось как раз то, что недоступно рефлексии: чистая актуальность существования и бессодержательная декоративность. В отличие от Запада история в Китае основывалась не на рассказе, а на письменном наследии, она была плодом чтения и толкования текстов,

и чем древнее и, заметим сразу, загадочнее было это наследие для его восприимчивиков, тем большим авторитетом оно обладало в их глазах.

Хорошим примером, поясняющим эту непривычную для европейцев черту китайского исторического сознания, служит отсутствие в китайской традиции чего-либо подобного эпическому повествованию. Эпос и самое понятие исторического события в Китае заменила книжная аллюзия, нескончаемое ветвление смысла в глоссологии китайской словесности. Другой пример — присущая культурам Восточной Азии преемственность иероглифической письменности, петроглифов и естественной фактуры камней, нерукотворного «письма» природы. Мы имеем дело с одним из проявлений фундаментального для этого региона принципа «согласного единения небесного и человеческого».

Китайская традиция не могла и не стремилась преодолеть эту первозданную целостность природно-человеческой жизни. Ее единственным заданием было возвращение к извечно забываемой полноте опыта, соотносимой с «высокой древностью» или даже, как выразился даосский патриарх Лао-цзы, «пределом древности» [Дао-Дэ цзин, 2019, с. 521]. Подчеркнем, что и забытая древность, и чистая явленность мира не могут быть предметом мысли и рассуждения. Образы «предела древности» суть нюансы, декорум, тень и след отсутствующей реальности. По той же причине они не могут быть устранены и обладают эстетической ценностью. Мир китайской традиции — собрание монументальных нюансов. А историческое повествование в Китае, зародившись как хроника, со временем приобрело вид череды анекдотов, забавных и поучительных случаев, имевших статус жизненной нормы и образца.

Вот странное, неизвестное в Европе сочетание двух как будто противоположных душевных импульсов: строгая дисциплина учения, упорная корректировка душевных порывов и зачарованность естественностью восприятия. В итоге аскеза школы в Китае имела целью достижение свободы духа.

Интуиция слепого пятна «древности» вечно побуждает вернуться к истоку происходящего и тем самым служит сильнейшим импульсом писания истории. И чем острее осознается недостижимость 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 следует, как и делали в древности, выбивать на камне — самом долговечном материале.

Итак, история в Китае понималась именно как записи о давно минувших событиях. Чисто китайское требование к познанию: слышать неслышное, видеть незримое, сознавать несознаваемое. Устные же рассказы о том, что еще сохраняла память живущих, историей как раз не считались и относились к области сомнительного «предания», «легенды» (чуань). Как следствие, героем китайской историографии был «сокровенный человек» (кит. ю жэнь), скрывающийся от мира, хотя нередко в самой гуще мира [Малявин, 2015].

Историография в Китае как знание о начале, архэ человечества в самом деле родственна археологии. И недаром китайцы так любили антиквариат — вестник забытой древности. Отсюда же вкус ученой элиты Китая к экстен-

тричным, маргинальным людям, далеким от «мирской пошлости», как антикварные раритеты.

Поскольку история в Китае не уводит от истоков опыта, а возвращает к ним, она не имеет линейного развития, но определяется разного рода социальными и природными, не имеющими хронологии «ритмами», пульсациями. Собственно начало (если позволителен такой термин, ибо чистое начало можно выделить только аналитически) есть скрадываемая потоком времени, исчезающая прежде своего появления бесконечно малая длительность, предельно тонкое различие, в котором, как говорили в Китае, «нет ни форм, ни образов». Ее ближайший зримый коррелят — фантазм, ускользающая заданность опыта, заполняющая пустоту начала. Поистине, свято место пусто не бывает. Фантазм пребывает вне оппозиции присутствия и отсутствия, воображения и действительности, совмещает виртуальные и актуальные стороны существования. Двойственная природа фантазма объясняет, почему духовное прозрение, постигаемое в возвратном движении времени, соотносится со светской историей как бы по принципу контрапункта: отпадение мира от его духовных основ сопровождается углублением, внутренним возрастанием мудрости традиции, затмение традиции во внешнем мире возвещает ее кульминацию. Таким образом, внешнее и внутреннее измерения человеческой истории находятся в некоем метаисторическом равновесии. Внутри предметной, познавательной традиции сокрыта своего рода контртрадиция, воплощающая возвратное движение момента «самооставления». На этой основе возникла особая историософия духовных школ в Китае [Там же].

Концепция метаисторического круговорота выступала в разных видах. Например, в китайской традиции она мыслилась как циклы возвышения и упадка династий, порядка и смуты в царствах, отражавших, как считалось, состояние добродетели правящего дома. Смена династий, особенно в эпоху ранних империй, связывалась с переходом к другому моральному принципу правления, причем нравственные критерии исторических перемен соотносились с ритмами космоса. Но в наложении этих ритмов не было места метафизическому первоначалу. Историческая археология Китая имела своим основанием собственное отсутствие, свою вечноизменчивость. Возвращение к древности было, в сущности, импровизацией, так что представления китайцев об их прошлом больше говорят об их настоящем.

Совместность вечности и мгновения, явленности и сокрытости, незапамятного прошлого и неисповедимого будущего, составляющая содержание китайской истории, именно выписывается, причем в двух смыслах: она, во-первых, удостоверяется самим актом письма и чтения и, во-вторых, посредством этого акта выводится за пределы самоорганизации рассуждения. Последнее обстоятельство предопределило первостепенное значение в китайской культуре письменности как таковой, физического присутствия иероглифа вплоть до того, что в древности текст определяли по его начальным знакам и общей численности знаков.

Отсутствие на Востоке умозрительной метафизики объясняется способностью восточных учителей входить в общение с вещами, внимать их «красноречивой немоте», поверять мысль их присутствием. Пример подал Конфу-

ций, который был — не будем это забывать — не столько «мыслителем», сколько знатоком древностей, чьи нравственные идеалы выросли из изучения материальных следов былых времен. И учил он не столько знанию о мире, сколько тонкой настройке духа через интуицию инаковости своего существования [Там же].

В целом история Китая являет сочетание параллельно существующих временных циклов разной длительности и масштабов. Наиболее очевидный из них — династический цикл, который, по китайским представлениям, определяется силой «добродетели» династии. Основатель династии считался человеком выдающейся добродетели, тогда как последний ее правитель изображался личностью слабой и погрязшей в пороках. Философский смысл этой деградации заключается в подмене совместности полярных начал существования логикой рационального знания, по сути, индивидуалистической. Говоря конкретнее, речь идет о придании декоруму статуса материального или идеального объекта. Этот процесс редко попадает в поле зрения эмпирических историков, но он дает о себе знать в регулярном возрождении всеобъемлющего культурного и духовного синтеза, совпадающего с воцарением сильной династии. Достаточно вспомнить появление универсальной этикокосмологической системы при династии Хань, расцвет культурного «синкретизма» в империи Тан, складывание так называемого неоконфуцианского синтеза при династии Сун и новое издание неоконфуцианского синкретизма при династии Мин. Одновременно к концу династийных циклов усиливается тенденция к разложению традиционного синтеза, и с каждым разом кризис принимает все более острый характер. В свете сказанного выше о значении декора, деформаций, нюансов как свидетельств правды преобразования нетрудно понять, что борьба хранителей традиции против подмены свободной совместности формальной логикой, а археологии эстетизированной жизни рациональностью идеологии все отчетливее принимала вид противопоставления эксцентричных, гротескных форм жизни общепринятым мнениям. Это была заведомо безнадежная борьба не только потому, что доведенный до предела гротеск предстал не более чем пустым чудачеством, но, главным образом, потому, что правда традиции для взгляда со стороны была неотличима от стихии быта. Еще древний даос Чжуан-цзы утверждал, что в свете Дао все вещи «пребывают в обыденнейшем» [Чжуан-цзы, 2017, Ч. 1, с. 160].

При династии Цин произошел окончательный слом традиции, и образованные верхи Китая обратились к идеологии западного типа. Однако исторический потенциал традиции не был и не мог быть исчерпан. Сегодня, в условиях «великого возрождения» Китая, он вновь становится влиятельной идеологической силой и притом в мировом масштабе.

В перспективе обозначенной здесь драмы истории Китая мы можем говорить о последовательном развитии изначально заложенных в китайской традиции мировоззренческих установок. Именно поэтому в разговоре о судьбе китайской цивилизации важно соблюдать принцип историзма и сознавать специфику отдельных исторических эпох. Реальное содержание истории Китая не может быть ни повторением стереотипов китайской историографии, ни проекцией западных образов истории. Но интеграция китайского истори-

ческого пути и западных концепций истории поможет, будем надеяться, выработать действительно всемирную концепцию истории и определить место Китая в ней.

Мудрость жизни: дисциплина и свобода

Прививаемая китайской традицией способность с детской непосредственностью и добродушным здравомыслием радоваться жизни предопределила общую практическую ориентацию китайской мысли. Последняя опирается на самые обыденные наблюдения и простейший здравый смысл. Но закон самопревосхождения всех вещей в переменах мира побуждал творцов китайской традиции видеть в жизни и нечто гораздо большее, чем жизнь, считать эту жизнь лишь преддверием к жизни подлинной и вечной. В отсутствие трансцендентного Бога открытие вечной жизненности в жизни, духовное свершение, которому, согласно древнему изречению [Чжуан-цзы, 2017, Ч. 2, с. 35], следует само Небо, были прерогативой самого человека. Такой взгляд на человека в Китае принято называть «антропофундаментализмом» (жэньбэнь чжуи). В любом случае приверженность спонтанным метаморфозам вещей не могла не вести к почитанию творческой мощи жизни. Способность живого существа расти и претерпевать превращения есть самое непосредственное и всеобщее проявление силы жизни и, следовательно, власти. Главное же свойство этой первозданной формы власти, что и зафиксировано во многих языках, есть не что иное как доброта. Ибо власть дается тому, кто сам способен «дать всему быть», все освободить. Она моральна в своем истоке. Жизненный рост, согласно заветам китайской традиции, означал, помимо прочего, восхождение от ограниченности земного бытия к небесному совершенству, освобождение от мирской суеты без отрицания физического мира.

В итоге мы наблюдаем в китайской цивилизации — и это можно считать ее большим достоинством — полную аналогию между порядком мироздания, социума, политики и личной жизни, а власть, мораль, богатство и здоровье составляют в ней нераздельное целое. Говоря конкретнее, основой политики в Китае было нравственное совершенствование, а последнее предполагало овладение полнотой жизненной силы. Китайская мысль равнодушна к отвлеченным истинам интеллекта. Ее ярко выраженный соматический уклон заставлял китайцев оценивать вещи по их способности доставлять удовольствие. Но удовольствие разумное, не наносящее вред здоровью или политической карьере.

Сохранение равновесия разума, здоровья, авторитета и богатства требовало особой дисциплины ума и тела. Жизнь подлинная в китайском понимании есть непрерывное учение, совершенствование навыков, повышение духовной чувствительности. Она есть искусство, которое выше биологической жизни. Китайцы по этому поводу говорили об «управлении жизнью» (чжи шэн), «усовершенствовании жизни» (сю шэн) и т. д. В буддизме и даосизме эта тенденция могла приводить даже к противопоставлению «подлинной» жизни или, точнее, подлинности в жизни обыденному существованию. Но она не

могла разрушить незыблемое основание китайской традиции: «согласное единство небесного и человеческого».

Как уже говорилось, центральной категорией китайской культуры, истинной «школой жизни» в ней стал ритуал — универсальное средство символической общительности в китайской культуре. Ритуал в китайском понимании воплощал ту самую исконную совместность человеческих сердец, которая была матрицей китайского мировоззрения и первым условием общественной практики. А эта совместность открывалась в жесте любезной уступки партнеру во встрече, знаменовавшем возвращение к началу опыта, к моменту упорядочивания мира, погруженного в хаос. Поэтому, по китайским представлениям, мудрый должен сознавать то, что еще не проявилось в сознании, постигать духовной интуицией несотворенный кристалл бытия, где все во всем присутствует.

Жизненность ритуалистического миропонимания объясняется тем, что человек есть именно общественное животное, определяющее себя вместе с другими, познающее себя в месте других. Ритуал самоценен и оправдывает сам себя, как изначально заданная каждому соотносительность с другими. Как сущность человеческого общения и единения, он сам создает и артикулирует социум.

С одной стороны, ритуал требует сосредоточенности духа, которая является условием искусности, мастерства во всяком деле. С другой стороны, ритуал объединяет через разделение, утверждает преемственность в изменениях. Поэтому ритуал для древних китайцев выступал прообразом «великого единства», или всеединства, рассеянного в разнообразии жизни.

Итак, ритуал воспроизводит вечные основы человеческой природы. Но ему нужно учиться. В ритуальном социуме совершенствование как духовное, так и телесное, становится всеобщим императивом. Исполнение ритуала требует четкости жестов, и ясности сознания, и тонкого вкуса, не говоря уже о большом объеме специальных знаний. Не удивительно, что в Китае общение с потусторонним миром, воплощенное в архаическом ритуале, довольно скоро в силу неизбежности превращения мысли о предмете в предмет мысли приобрело характер самопознания и дало жизнь особой системе деятельного ведения. Именно это «знание ритуала», некая сводная интуиция сознания и тела, уже отделенная от конкретных обрядов, обусловила живучесть китайской традиции, а также ее в своем роде наднациональный и даже надкультурный характер. Приверженность принципам ритуального сознания и поведения стала основой духовной общности всей Восточной Азии, что не только не исключало, но прямо требовало разнообразия ее исторических и культурных форм. Ведь ритуал определяется обстоятельствами момента, и сопутствующее ему знание не ищет отвлеченных истин. Это знание возвращается и поверяется жизненной практикой, хотя его практицизм имеет особенную, по сути, символическую, природу. Вследствие его непрозрачности оно требует прежде всего душевной искренности и доверия, т. е. высоких моральных качеств. Отсюда строгость нравственных требований и вместе с тем универсализм духовной традиции Дальнего Востока, вовлекшей в свою орбиту и сопредельные с Китаем страны, причем эта традиция не дает Китаю в его качестве нацио-

нального государства политических привилегий. Лидерство в мире ритуализма было и остается предметом соперничества в любезности.

Своеобразие ритуального мировоззрения выражено в представлении о жизни как условии внутреннего единения человечества. В ритуале жизнь опознается как собрание, совместность разных планов бытия, в нем проблеск сознания всегда предполагает соприсутствие других жизненных миров. Можно сказать, что правда ритуала — это не бытие, а событие, совместное превращение всего и вся, в котором, как говорил древний даосский философ Чжуан-цзы, все вещи «уравниваются», не будучи тождественными [Чжуан-цзы, 2017, Ч. 1, с. 157]. Поэтому в свете ритуала жизнь изначально несет в себе свет сознания, ритуал служит мощным усилителем последнего, а само сознание наделяется моральной природой.

Итак, в ритуале важна не сущность вещи, а отношение к ней, и, следовательно, природа вещи сводится к способу ее использования. С одним важным уточнением: это использование символическое, и оно служит восполнению всех вещей, возведению их к полноте существования, в сущности — освобождению. В ритуале каждая вещь оправдывается ее превращением и, следовательно, ее новизной. Но в нем всякий опыт — как только и бывает в реальности — включает в себя виртуальное измерение несравненно более значимое, чем все наличное и данное. Поистине, в нем все существует настолько, насколько не существует.

Из идеи гармонического всеединства мира вытекают три важных вывода. Во-первых, такой взгляд на мир не позволяет мысли оперировать сущностями, идеями и прочими «данными умознания». В китайской картине мира есть только соответствия вещей и в конечном счете — междубытность всего сущего, междудействие («антракт») в деятельности, пауза в длительности. Этот скрытый фокус мироздания предваряет оппозиции внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, материального и духовного. Будучи воплощением всеединства, он предстает «пустотой», хранящей в себе все потенции бытия. Мудрый не воздействует на вещи извне, а «следует» общему течению событий.

Во-вторых, китайский взгляд на мир учит ценить согласие и сотрудничество между людьми. Он учит понимать, что люди призваны не подавлять друг друга, а друг друга освобождать, раскрывать друг в друге их творческий потенциал. Гармония в человеческом коллективе резко усиливает проявления человечности в нем и творит новые, ведя сообщества к высшим, экзистенциально насыщенным формам общественности, недостижимым для отдельных индивидов. В этом пространстве синергии люди вместе могут несравненно больше, чем поодиночке.

В-третьих, у мировой гармонии есть особое феноменологическое измерение: взаимная проницаемость всех частей мира придает ему слоистую структуру, наделяет его внутренней глубиной и делает явления лишь относительно реальными. Иными словами, все образы в ее свете равно реальны и нереальны, имеют характер фантомов или, как говорили в Китае, «переменчивой иллюзии» (бянь хуань). Но этой иллюзии не противостоит некий реальный мир,

поскольку фантомный субстрат опыта воплощает событийность мира и принадлежит первозданному динамизму самой жизни.

Как всеобщее соответствие в акте саморазличения или бездна мирового резонанса центрированность определяет все моменты мирового процесса, воплощает то самое «великое пособие» (Лао-цзы) [Дао-Дэ цзин, 2019, с. 504], в котором восстанавливается полнота всякого существования. В человеческой практике она предстает уравнищенностью отсутствия и присутствия, действия и бездействия. Мудрый умеет сочетать то и другое, просто «следуя моменту», — поведение настолько естественное, что оно не требует размышлений, да и не может иметь в них основание. Но центрированное действие предполагает стяжение к центру, возвращение к началу всего в круговороте присутствия и отсутствия, покоя и движения. Опять-таки, как уже отмечалось, возвращение означает возобновление всего, так что мудрый в конце концов утверждает свое присутствие в актуальности существования, он вечно возвращается не только в начало мира, но и в мир как таковой. Даосу Чжан Саньфэну, легендарному основоположнику «внутренних школ» боевых искусств, принадлежит фраза: «Кто движется поступательно, тот простой человек. Кто движется возвратным ходом, тот небожитель. В пространстве центрированности поверни вспять движение вспять» [Zhang Sanfeng, 2014, p. 176].

Ритуал, не уставали повторять китайцы, требует ценить согласие. Это означает, что китайская мысль допускает бесконечное разнообразие индивидуаций, но рефлексия в ней призвана удостоверить априорное присутствие события, соответствия, изначальную общительность, синергичную совместность всего и вся. В свете центрированности чем больше индивид самодостаточен, полон в себе, тем больше он принадлежит миру: отношение сущностно этическое. И какой бы утонченной ни была опознанная нами центрированность, в ней всегда таится еще более безусловное согласие или, говоря конкретнее, еще более тонкий разрыв в сопряжении сил. Поэтому центрированность утверждает присутствие в опыте, во-первых, бездонной глубины и, во-вторых, дихотомии «еще не проявленного» и «уже проявившегося» измерений существования. Эта двухслойная структура бытия определила понимание человеческой практики в китайской культуре.

Китайский мыслитель, таким образом, всегда является восприимчивым традициям, поскольку ему предписывается только следовать Изначальному, наследовать заветам древних, ходить по следам предков. Он может смело идти наперекор мнениям света и даже жертвовать жизнью ради морального идеала, но он не мыслит себя вне вечного порядка мира и несет ответственность за него. В истории Китая он выступает в незнакомом Европе образе неконформистского консерватора: маргинала и чудака, оберегающего тайну вечнопремущественности бытия. Важным следствием описанной здесь этической ситуации было нераздельное единство знания, морального авторитета и власти. К этому счастливому союзу естественно добавлялись богатство, здоровье и радость жизни.

Откуда проистекает убеждение китайских учителей нравственности в том, что человек осуществляет свое жизненное призвание именно в соотносительности, совместности с другими людьми? Интеллект, опирающийся на субъек-

тивную рефлексию, бессилён разрешить эту загадку. Китайская же мудрость исходит из первичной данности или даже, лучше сказать, за-данности жизненного опыта, которая есть наше телесное присутствие в мире. И в Европе некоторые философы — например, М. Мерло-Понти — замечали, что первый проблеск сознания связан с восприятием: мы впервые ясно осознаем свое существование в тот момент, когда касаемся себя рукой (случайно ли китайцы традиционно приветствовали друг друга поклоном со сложенными руками?). Самопознание, «возвращение к себе» всегда дает опыт опознания того, кто «пришел прежде меня» — и вечно пребывает. Однако европейские авторы в силу привычки к интеллектуальному анализу часто не обращают внимания на эту глубину жизненной интуиции и сводят акт познания к воздействию активной воли на пассивный объект, вступая в противоречие с собственной посылкой о том, что сознание рождается в опыте встречи, соприкосновения. Китайская мысль такой ошибки не делала. Для нее прикосновение и в широком смысле восприятие, точнее восприимчивость, есть условие сознания. Подлинное прикосновение есть именно со-прикосновение, которое требует свести на нет субъектность и приносимое ею насилие, соблюсти равенство во взаимном уступлении и, следовательно, добиться идеального равновесия сил в точке «центрированности», т. е. динамического покоя взаимности.

Философема (со)прикосновения указывает на основу «небесного гуманизма» по-китайски, каковая есть «упрямый факт» нашего присутствия в мире. Заданность или, как еще говорят, инвариант этой текучей основы опыта не поддается тематизации, но служит источником уверенности в подлинности существования. И чем меньше мы сознаем эту реальность, тем крепче наша уверенность в том, что мы воистину есть!

Некоторые выводы

Даже беглое знакомство с китайской картиной мира позволяет убедиться в ее поразительной и притом очень жизненной целостности. Все стороны знания и практики в Китае, от психологии до политики и космологии, имеют общее методологическое основание, общий язык и как бы преломляются друг в друга, отражаются друг в друге, подобно граням одного вселенского кристалла. Это единство, как мы уже знаем, коренится в принципе событийности существования. Познание его исторических форм и последствий во всем их разнообразии — важное задание современного академического китаеведения. Мы уже знаем и трудности, сопутствующие изучению такой мировоззренческой конфигурации. Главная из них — отсутствие четкой артикуляции подобного взгляда на мир. В основании последнего лежит интуиция соотносительности вещей в моменте их трансформации, что выдвигает на первый план мотив духовного просветления и притом открываемого внутри самой жизни. Подобно тому, как «человеческое» в китайской картине мира достигало завершения в «небесном», последнее неизменно тяготело к слиянию с «человеческим», и эта тенденция грозила упразднением автономии мысли необходимой для выработки теоретического знания. Философия в Китае была обречена раство-

ряться в стихии повседневности. Высшее знание в китайской традиции равнозначно следованию самой жизненности жизни, которое в своей высшей точке, в мгновении вселенского Начала, «предвосхищения всего» даровало способность изнутри самой жизни направлять ход событий. Вот тайна глубинного единства начал и концов китайского мира.

В грандиозной, почти хаотически спутанной и бесконечно разнообразной сети вещей, каким предстает мир в китайской традиции, крайне трудно выделить устойчивые темы или образы, которые могли бы служить отправной точкой исследования. Здесь приходится полагаться на объективно данные форматы знания и практики. В конце концов все люди рождаются, растут, познают мир, трудятся, создают семьи, живут в обществе и т. д. Китайцы, как уже говорилось, умели с детской непосредственностью и смирением принимать жизнь как она есть в ее спонтанном течении. Задача современного исследователя состоит в том, чтобы выявить основные грани китайского мировоззрения, проследить их историческую эволюцию в разнообразии их вариаций и внутренних противоречий и раскрыть связь корней и верхушек единого древа китайской цивилизации, притом что сущность и декорум, глубина и поверхность, «исток» и «исход» в китайском мировосприятии, как свидетельствует уже первое изречение «Дао-Дэ цзина», нераздельны и даже равноценны. Впрочем, и то верно, что ризома и листва дерева продолжают друг в друге и что они равно ценны и прекрасны в их загадочном двуединстве спутанности и рассеяния.

В заключение заметим, что системная целостность китайского мировоззрения наглядно представлена в древнейшем каноне Китая, носившем примечательное название «Книга Перемен» (И цзин). В этом памятнике мы находим своего рода математическую матрицу мировых превращений, а также характерный для философии событийности иносказательный язык, которые легли в основу решительно всех видов знания и практики в Китае. Примечательно и то, что «Книга Перемен» дает знание всецело практическое. Речь идет о знании правильного действия в разных жизненных ситуациях. И это лучшее свидетельство почитания жизни в китайской манере: почитания сдержанного, благоразумного и учащего радоваться жизни такой, какая она есть.

Библиографический список

- Дао-Дэ цзин. Книга о пути жизни. Перевод В.В. Малявина. М.: Феория, 2010.
- Малявин В.В. Имманентная трансценденция в философии Запада и Китая // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 169—181. DOI 10.21146/0042-8744-2021-5-169-181.
- Малявин В.В. Евразия и всемирность. М.: РИПОЛ классик, 2015. 352 с.
- Малявин В.В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016.
- Малявин В.В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. М.: АСТ, 2019.
- Малявин В.В. Феномен телесного знания в философии и культуре Китая // Вопросы философии. 2019. № 8.

Рерих Н.К. Предисловие в: Хейдок А.П. Звезды Маньчжурии. М.: Сфера, 2001.

Чжуан-цзы. Даосские каноны в переводе В.В. Малявина. Философская проза. Кн. 2. Ч. 1, 2. Иваново: Роша, 2017.

References

Acharya, A., Buzan B. (2009). *Non-Western International Relations Theory. Perspectives On and Beyond Asia*. London: Routledge.

Dao-De jing. Moscow: Theoria, 2019 (in Russian).

Dong, Qichang 董其昌 (2012). *Gudong shisan shuo 古董十三说 (Thirteen Tales on Antiquarian Objects)*. Beijing: Zhonghua. p.118.

Jin, Jingfang 金景芳; Lü Shaogang 吕绍纲 (1991). *Zhouyi quanjie 周易全解 (Complete Explanation of Zhouyi)*. Changchun: Jilin daxue, 1991.

Maliavin, V. V. (2019). *Twilight of the Dao*, AST, Moscow. (in Russian).

Maliavin, V.V. (2016). *Kitaiski etos, ili dar pokoia (Chinese Ethos, or the Gift of Calmness)*. Ivanovo: Roscha (in Russian).

Maliavin, V. V. (2021). *Immanentnaya transtsendentsiya v filosofii Zapada i Kitaya [Immanent transcendence in the philosophy of the West and China]*. *Voprosy filosofii*. 2021. № 5. S. 169—181. (In Russian). DOI 10.21146/0042-8744-2021- 5-169-181.

Maliavin, V.V. (2015). *Evraziya i vseмирnost' [Eurasia and worldwide]*. Moscow: RIPOL klassik, 352 s. (In Russian).

Neville, R.C. (2008). *Ritual and Deference: extending Chinese philosophy in a comparative context*. Albany: State University of New York Press.

Pye, L. W. (1992). *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Roerich, N.K. (2001). Preface to: A. Heidog. *Zvezdy Manchurii [Stars of Manchuria]*. Moscow: Sfera. (in Russian).

Seligman, A.B.; Weller, R.P.; Puett, M.J.; Simon, B. (2008). *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford: Oxford University Press.

Voskressenski, A.D. (2018). *Non-Western Theories of International Relations: Conceptualizing World Regional Studies*. London: Palgrave Macmillan.

Yang, Rubin (1993). *Daolun*, in: *Zhongguo gudai sixiang zhong di qi lun ji shentiguan 中国古代四象中德奇伦机神馆 [Preface to “Theory of qi and the Concept of the Body in Ancient Chinese Thought]*. Taipei: Juliu.

Zhang, Sanfeng 张三丰 (2014). *Taiji danjing 太极丹经 [Canons of Taiji Elixir]*. Haikou: Hainan.

Zhuang-zi (2017). *Daosskie kanony v perevode V.V. Maliavina. Philosophical Prose*. Ivanovo: Roscha, Book 2, pp. 1—2. (in Russian).

Maliavin, V.V. (2019). *Fenomen telesnogo znania v filosofii i culture Kitaya [The Phenomenon of corporeal knowledge in Chinese philosophy and culture]*. *Voprosi filosofii*, 2019, № 8 (in Russian).

Maliavin, V.V. (2019). *Sumerki Dao (Twilights of the Dao)*. Moscow: AST (in Russian).