

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Исторические науки

УДК 130.2(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-4-961-978>

Поверх гармонии: заметки о потенциале китайского мировоззрения в межнациональном и глобальном порядке и управлении

Владимир Вячеславович Малявин^{1, 2, 3}

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

vmalyavin@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8966-6359>

² ИКСА РАН, Москва, Россия

³ Хэбэйский педагогический университет, Шицзячжуан, КНР

Аннотация. В статье исследуется значение китайской концепции гармонии (хэ 和, сехэ 谐和) для создания устойчивого и эффективного управления в глобальном масштабе. Автор показывает, что потребности формирующегося мирового сообщества ставят данное понятие в контекст двух других важных категорий китайской мысли: «обыденность» (юн 庸) и «единство» или «совместность» (тун 同). Особое внимание уделяется понятию «синергии» (се тун 协同), которое служит глубинной основой гармонии. Взаимосвязанность указанных понятий была фундаментом традиционной китайской мысли и культуры. Она обусловила наличие очевидных и в своем роде системных параллелей в самых разных областях общественной практики в Китае, от личного совершенствования до политики и международных отношений. Как показывает автор, эта всеобъемлющая целостность китайского мировоззрения может стать основанием для нового глобального порядка, в котором ведущую роль будет играть принцип синергии.

Ключевые слова: гармония, обыденность, единство, глобальность, синергия, Китай

Для цитирования: Малявин В. В. Поверх гармонии: заметки о потенциале китайского мировоззрения в межнациональном и глобальном порядке и управлении. *Ориенталистика*. 2022;5(4):961–978. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-4-961-978>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.





Поверх гармонии: заметки о потенциале китайского мировоззрения в межнациональном и глобальном порядке и управлении

Vladimir V. Malyavin^{1, 2, 3}

¹ Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia, vmalyavin@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8966-6359>

² Institute of China and Modern Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

³ Hebei Normal University, Shijiazhuang, PRC

Abstract. The paper explores the significance of the Chinese concept of *harmony* (he 和, xiehe 谐和) for establishing a stable and efficient global governance. The author assumes that to meet demands of the emerging global community, this concept should be assessed in the context of two other important notions of Chinese tradition: *commonality* (yong 庸) and *unity or sharing* (tong 同). A particular attention is paid to the notion of *synergy* (xietong 协同). The merging of these concepts has been a real basis of the Chinese tradition and it can serve as a foundation of a new global order based on the principle of synergy.

Keywords: harmony, commonality, unity, globality, synergy, China

For citation: Malyavin V. V. Above Harmony: Notes on the Global Potential of Chinese Thinking. *Orientalistica*. 2022;5(4):961-978. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-4-961-978>

Концепция гармонии с некоторых пор, и не без оснований, стала своего рода культурным брендом Китая на мировой арене. Китайские ученые и СМИ сегодня стремятся доказать, что главное преимущество китайской цивилизации, а также секрет впечатляющего успеха Китая в модернизации заключается в способности китайцев устанавливать спонтанные и эффективные гармоничные отношения в обществе. «Я считаю», пишет Чэньян Ли, американский синолог китайского происхождения, «что самый значительный вклад, который конфуцианство может предложить мировой философии и мировой политике сегодня, заключается именно в идеале гармонии» [1, с. 187].

Такое мнение вполне ожидаемо, если принять во внимание императив нравственного воспитания, традиционно лежащий в основе китайского общественного устройства. Именно этот императив в сочетании с приверженностью экзистенциальным ценностям обучения как такового, способностью преобразовывать свой жизненный мир в некий надвременный и всеобщий тип, спас китайское мышление и китайское отношение к жизни от ловушек нигилизма и цинизма.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





Гармония – идеальное слово для перфекционистской философии. Каким бы возвышенным ни было наше представление о гармонии, всегда можно допустить существование еще более утонченной и полной гармонии. Поистине, стремление к гармонии обязывает нас неуклонно повышать свои моральные стандарты и чувствительность. Это делает гармонию столь же неуловимой, сколь и всеобъемлющей. В то же время свойственное гармонии трансцендентное начало порождает ряд специфических проблем.

Первая проблема касается онтологии множественности. Гармония как принцип трансценденции в конечном итоге оправдывает мир в его реальном состоянии – как дискретное пространство бесконечного разнообразия. Именно такой образ мира описан в классическом конфуцианском трактате «Чжун юн»:

«Все вещи взращиваются вместе и не причиняют вреда друг другу; разные пути претворяются совместно и не противоречат друг другу. Их малые достоинства следует рассматривать как текущие потоки; их большие достоинства следует рассматривать как великие преобразования. Вот почему небеса и земля так велики» [2, с. 111–112].

Перед нами мир не предметов, а превращений. Его ядро – не сущность какого-либо вида, а отношение как таковое, вездесущее соответствие. Он «велик» потому, что его природа – трансформация, пронизывающая все планы и измерения существования, что и делает возможным так называемый «эффект бабочки»: малейшее изменение здесь равнозначно мировой катастрофе.

Второй вопрос касается границ гармонии: это не более (и не менее) чем бесконечное разнообразие, бесконечная дифференциация, состояние промежуточности всего сущего, обусловленное его собственным пределом. Тот факт, что гармония преодолевает или отрицает себя, означает, что опыт гармонии включает знание ограниченности, даже если она выступает как предел бесконечности (такова, в частности, тема даосской книги «Чжуан-цзы»).

Необходимо исследовать метафизические и культурные измерения такого предела, который вызывает присутствие бесконечности или, если использовать выражение, отсутствующее в традиционной версии «Чжуан-цзы», «бесконечности за бесконечностью». Такая попытка требует создания особого языка, который, хотя по-своему целостен и последователен, не сводится к набору технических терминов. Он призван сохранить – или, скорее, раскрыть – творческий потенциал человеческой речи с ее способностью к безграничной трансформации и игре значений. Следовательно, такой подход предполагает изменение способа восприятия мира; он требует повышения и обогащения нашей чувствительности. Действительно, трансформация как своего рода «имманентная трансцендентность» или, по Вальтеру Беньямину, «профанное озарение», есть высшая цель, *telos* этого начинания.

Китайская философия – это, как известно, философия Перемен. Изменение как конечная реальность – глубоко неоднозначное понятие. Чтобы быть тем, что оно есть, оно должно изменить себя и стать... неизменностью, постоянством. В свете изменения все существует ровно в той мере, в какой не существует. Бесконечность вне (или внутри) бесконечности – это знаменитая восточная не-дуальность: скрытая глубина бытия, недифференцирующее различие, условие всякой возможности.



В традиции «Чжун юн» эта мета- или, скорее, прото-гармония, она же, согласно классическому определению, «великий корень» гармонии *да бэнь* 大本, называлась *чжун* 中, что обычно переводится как «срединность». Но здесь точнее было бы говорить о центрированности, чтобы подчеркнуть его динамическую природу. Центрированность – фундаментальная китайская добродетель и в равной мере ядро человеческой природы, соматическая матрица существования, связанная с врожденной способностью к проприоцептивной целостности; спонтанное и динамическое жизненное равновесие, внутренняя предпосылка гармонии. Речь идет, строго говоря, не о формально рассчитанном «срединном пути», а о неопределимом фокусе разъединяющего синтеза, условия единства множественности. Он соответствует вершине одухотворенности восприятия, но совпадает с полной естественностью.

В традиции трактата «Чжун юн» центрированность разворачивается в психическую и ментальную гармонию. Последняя определяется как избытие психической жизни, «приведенное к мере через центрированность» *чжун цзе* 中節. Это проявление внутреннего равновесия можно наблюдать и регулировать. Что касается центрированности, то она требует другого обращения: ее нужно не удерживать, а «отпустить», позволить ей быть. Развертывание центрированности в гармонию – основа самосовершенствования человека в конфуцианской традиции, особенно в позднем конфуцианстве. Поскольку китайские мыслители, как конфуцианские, так и даосские, считали центрированность самой сутью человеческой природы, они предполагали, что человеческий разум от природы обладает способностью подавлять эгоистические движения в психике и утверждать первенство гармонии в человеческих отношениях.

Связь между центральностью или центрированностью и гармонией не логическая, а скорее экзистенциальная или металогическая. В пространстве центрированности-гармонии вещи удерживаются вместе не внешним законом, а просто в силу того, что существуют сами по себе – *цзы жань* 自然. В свете этого разъединения и несоизмеримого единства существования самого по себе, как выразился классический комментатор «Чжуан-цзы» Го Сян (конец III в.), «чем больше вещи отличаются по форме, тем больше они схожи в том, что существуют сами по себе». Гармония создается напряжением между полярностями. А трансцендирующая грань гармонии проистекает из соположенности несовместимых элементов. Таково отношение между Дао и миром вещей, согласно средневековому даосскому трактату «Гуань Инь-цзы»:

«Одна искра огня может уничтожить все деревья в лесу, но когда деревья сгорают, где быть огню? Одно мгновение Пути может обратить в небытие все вещи. Но когда все исчезнет, где быть Пути?» [3, 10182].

Китайская философия подчеркивает наличие общего основания форм и Бесформенного. Это основание – Изменение, бездна становления. Изменение не знает ни сущности, ни тождества. В нем все есть или, скорее, становится Единым в собственном пределе, посредством трансформации. Изменение само по себе есть пауза, «промежуточный» момент *цзянь* 间, мимолетный, но всепротягивающий «момент неподвижности» *си* 息. Именно в этот момент общей (и взаимной) трансформации все вещи похожи друг на друга. В конечном счете, это движение Хаоса, который никогда не перестает рассеиваться,



терять и находить себя в вечном невозвращении к себе; недвижимое движение вне логики тождества и различия. Хаос – действительно отец гармонии.

Подлинная трансформация, таким образом, есть анафора, преемственность в изменениях. Она имеет характер имплозии, самосокрытия или самоистощения, которыми удостоверяется полнота существования и возросшая интенсивность переживания. Уже в самом раннем трактате по каллиграфии в Китае, приписываемом Цай Юну (II в. н. э.), творчество приравнивается к акту рассеивания *сань* 散, который позволяет духовно «осознать», внутренне переживать подлинность своего существования в потоке распыленной материальности, что и служит реальным источником письма, условием центрированности. Апология творческого «рассеивания» (которое можно интерпретировать и как «отпускание», и как сохранение центрированности) может показаться на первый взгляд парадоксальной, поскольку она сообщает о внутренней целостности духа. Цай Юн пишет:

«Письмо – это рассеивание. Если хочешь писать, сначала раскрой свои тревоги, дай волю своим чувствам, доверься своей природе и тогда начинай писать... Приступая к письму, выправь позу, упокой мысли и отдайся влечению воли. Не изрекай слов, не сбивай дыхания, запечатай свой дух глубоко внутри, как если бы ты предстоял перед августейшим владыкой. Тогда письмо будет искусным» [4, с. 43].

И в другом сочинении:

«Письмо кистью коренится в том, что таково само по себе. Когда то, что таково само по себе, установлено, рождаются инь и ян. Когда рождены инь и ян, появляются формы вещей и образы силы...» [4, с. 45].

Китайское понятие формы, употребляемое Цай Юном, представляет собой сочетание слов «внешняя форма» *син* 形 и «сила обстоятельств» *ши* 势. Этот термин напоминает, что истинный смысл трансформации как пути совершенствования заключается в приобщении к несотворенной мощи жизни. Ученый XIII в. Хао Цзин называл его «внутренним странствием» *нэй ю* 内游, приводящим ум к состоянию, которое «покойнее покоящейся воды» [5, с. 89]. Такое прото-движение не оставляет следов и не соответствует никаким идеям или образам. Его следует отличать от видимых изменений *бянь* 变, поскольку оно относится к мельчайшим превращениям *хуа* 化, недоступным физическому восприятию. Оно представляет как бы символическую матрицу бытия, тайно свидетельствует о себе бесчисленным множеством виртуальных миров, которые исчезают прежде, чем обретают видимую форму.

Таким образом, подлинная гармония высвобождает уникальный голос всех вещей, наделяет каждое существование его индивидуальным качеством, его «утонченной истиной» *мяо ли* 妙理, которую не следует путать с веществом, формой, идеей или любой другой ментальной или материальной реальностью. Как отмечал знаток живописи XVI в. Ли Кайсянь:

«Все вещи в мире, великие и малые, обладают утонченной истиной, исходящей из сокровенного превращения, которая есть то, что таково само по себе» [6, с. 420].

Это качество абсолютной сингулярности *ду* 独 указывает на полную самодостаточность бытия Таковости именно в его уникальности. Оно существует на границе всего, в вездесущем пограничье и обладает большей конкретностью, чем любой индивидуальный опыт. Более того, оно изменяется,



отпускает себя еще до того, как приобретает внешнюю форму. Это момент всеобщей «междубытности», вселенского «антракта», равнозначный наименьшей продолжительности из всех возможных. Практика «бдения в одиночестве» *шэнь ду* 慎独 была, как известно, основой личного совершенствования в неоконфуцианстве.

Теперь мы можем обратиться к самому важному следствию конфуцианской теории гармонии: концепции сходства или подобия *тун* 同. В знаменитом высказывании Конфуция в «Лунь юй» благородный человек характеризуется как тот, кто всегда способен быть в согласии с другими, но не уподобляется другим *хэ эр бу тун* 和而不同, в то время как низкий человек стремится быть таким, как другие, но ни с кем не может быть в согласии [6, с. 215]. Для Конфуция, по крайней мере, если руководствоваться буквальным смыслом его высказывания, гармония сводится к регулированию человеческих отношений, согласию в «текущем моменте». Она не имеет онтологического основания и целиком определяется актуальной обстановкой. Когда же речь идет о содержательной основе гармоничной жизни, как, например, в знаменитой утопии «великого единения» *да тун* 大同, упоминаемой в каноне «Записки о ритуале», на первый план выходит требование взаимообразности в отношениях. Итак, вещи похожи и даже идентичны именно в момент их превращения, перехода в инобытие. Они тождественны, строго говоря, именно потому, что в равной степени отличаются от самих себя.

В даосизме, который, по сути, предъявляет метафизическое основание конфуцианской морали, взаимосвязь гармонии и сходства выражена достаточно явно. Гармония, по мнению даосских мыслителей, - это неотъемлемая черта внутреннего совершенства *дэ* 德, а всеобщее сходство - его главное условие и воплощение. В последней главе даосского канона «Чжуан-цзы» есть высказывание, приписываемое Гуань Инь-цзы: «От сходства происходит гармония» 同焉者和 [8, с. 453].

В даосизме сходство, понимаемое как *coincidentio oppositorum*, - это онтологическое условие гармонии. Именно интуиция глубокой, чисто природной и врожденной общности людей и даже всех живых существ на самом деле обосновывает гармонические отношения в жизни и тем самым оправдывает бесконечное разнообразие живых существ. В то же время нормативность разнообразия в гармонии не позволяет интуиции жизненной общности стать принципом трансцендентального единства, относящегося к понятию абстрактного индивида. По сути, такое единство было бы чисто формальным и, следовательно, пустым. Оно не может быть источником реальной симпатии к другим. Оно даже не содержит условий для признания реального различия между людьми. Такое признание подменяется сознательным и насильственным отрицанием своего естественного состояния, которое ведет к самоотчуждению человека. Это превращает как личную, так и общественную жизнь в поле постоянного конфликта.

Концепция изначального сходства приводит к противоположным результатам. В качестве высшей сублимации гармонии сходство здесь воспринимается - если считать даосизм метафизическим продолжением конфуцианской этики - как бесконечно разнообразный хор «переменчивых голосов» *хуа шэн* 化声 мира, разрозненное множество земных звуков, которые «зависят друг от друга, не будучи взаимозависимыми». Это нечто близкое понятию



«идиоритма» у Ролана Барта – ритма, «всегда стоящего особняком», растворенного в аморфном потоке опыта, улавливаемого только по его расплывчатым следам и теням» [9, с. 175]. Другим эквивалентом этого онтологического основания существования может быть популярная формула Жильбера Симондона «отношение не-отношения» [10, с. 45, 63].

В перспективе этого не-связующего отношения вещи равны в своей не-соизмеримости. Такого рода хаосмическая (одновременно хаотическая и космическая), одновременно неупорядоченная и упорядоченная, неизмеримая и измеряемая тотальность, матрица всех смыслов может восприниматься как пародийный конфуз природы, но она несет в себе кристально ясное послание совершенной гармонии – той «скрытой гармонии», которая, как знал еще Гераклит, «сильнее явленной».

Китайская традиция допускает преемственность между человеческой музыкой и «музыкой природы», даже между звуками и тишиной. Музыка мира – одновременно человеческая и небесная – обладает большой учительной ценностью до тех пор, пока воплощает или, точнее, высвобождает имманентную силу жизнотворчества – неповторимый голос всех вещей. Рассказ о «флейте Неба» во 2-й главе «Чжуан-цзы» служит хорошей иллюстрацией этому: речь идет о Голосе всех голосов или Пути всех путей, который есть самобытное и уникальное качество всякого существования, но это качество опознается через трансформацию вещей в пустоте «промежуточности» всего сущего. И вновь мы должны признать, что высшая гармония в китайской мысли совпадает с чистым присутствием существования, их общим знаменателем служит трансформация как сингулярность. Конечно, гармония, как сказано в этой притче, может непрерывно возрастать от «малой» до «великой», поскольку она есть не что иное, как изменение качества.

С точки зрения «великого единения», вещи настолько же идентичны друг другу, насколько они различны. Следовательно, подобие преодолевает противопоставление реального и иллюзорного, субъективного и объективного, особенного и общего. Это не трансцендентальное единство, а имманентная общность бытия в обоих смыслах слова: как общее основание бытия, соприсутствие всего и как нечто радикально общее, самый естественный элемент существования. Центрированность и обыденность вполне обоснованно стоят вместе в названии трактата «Чжун Юн».

Из сказанного выше ясно, что гармония превосходит и предшествует миру сущностей – будь то конечные вещи или пустота, пронизывающая и охватывающая их. Однако эта гармония неотличима от индивидуальных голосов вещей, предположительно потому, что вещи должны утверждать свою неповторимость, преобразуя себя в голоса, в свое качественное бытие. В китайском миропорядке вещи и прежде всего люди ценны в той мере, в какой участвуют во всеобщем превращении (для человека это означает усиление совершенствования и преодоление эгоистического Я). Природа абсолютной гармонии есть не что иное, как чистое превращение на границе материи и духа, а также на границе любой сущности. В практическом плане ее наиболее ясным и точным выражением стало изречение мастеров тайцзицюань, бытующее в устном предании. Оно состоит из двух частей. Первая часть – отрицательная: «в руке нет руки». Вторая часть заключает в себе утверждение и указывает на универсальный характер превращения: «в каждом месте есть



рука» 手无手, 处处是手. Так в китайской традиции формулируется «утонченная истина» вещей.

Эта аналитика превращения применима, конечно, и к понятию единения. Китайская традиция отводит высшее положение «великому Единению» (*тай и* 太一), величие которого заключается как раз в способности преодолеть себя, соскальзывать в «не-единство». В данном случае гармония – это результат «следования» изначальной, сокровенной, вечно отсутствующей перемене, наиболее ярким проявлением которой в психической жизни служит динамизм первичного фантазма. В категориях феноменологии это означает «возвращение к истоку», китайский вариант вечного повторения. Это также служит основным стремлением китайской стратегии, сформулированным в классическом изречении «Сунь-цзы»: искусный полководец «последним уходит, первым приходит» 后發先至. Причина ясна: тот, кто живет изначальным импульсом мирового движения или, другими словами, в режиме постоянного бодрствования и предвосхищения событий, будет всегда успевать, т.е. иметь успех.

Китайская онтология множественности, описанная выше, утверждает взаимную дополнительность гармонии и подобия в своего рода круговом движении. Это может служить структурной моделью отношений между двумя основными направлениями китайской интеллектуальной традиции – конфуцианством и даосизмом, а также эпистемологической моделью китайской культуры в целом. Она также имеет важные последствия для социальной практики и политики. Вторая часть данной работы посвящена последствиям применения концептуальной схемы гармонии-подобия в области политики, включая международные отношения. Наиболее подходящее название для этого вида политики – синергия.

Термин «синергия» широко используется в современных естественных и, хотя и в меньшей степени, социальных науках. Теории «синергичной антропологии» или «цивилизационной синергии» в последнее время приобрели определенную популярность в России и других странах. Этимологически это понятие означает сотрудничество, но оно приобрело самостоятельность, предположительно потому, что имеет в виду отношения, которые не могут быть объектом рефлексии и регулирования. Чаще всего оно обозначает спонтанную самоорганизацию сложных систем, от микромира до живых организмов. Кроме того, синергия означает эффект взаимодополняющих отношений, который превосходит сумму составляющих его сил.

В то же время синергия – наиболее эффективный и подходящий принцип не только для социальной и политической организации в Китае, но и для формирования нового метасоциума, глобального по масштабу, но уходящего корнями в наследие восточноазиатских цивилизаций. Ниже приведены некоторые аргументы в пользу этого тезиса:

1. В китайской философской традиции отсутствует формальная логика и сама идея параллелизма духа и материи, которые лежат в основе западной философии. Синергия относится не к сущностям или формам, а к определенному пространству и соответствию – пространству «мировой утробы», которое позволяет всему быть посредством акта самоопустошения или «растворения». В перспективе синергии реальны не сущность и тождество, а сходство и соответствие. Первичным фактором служат не формы и вещи,



а эстетическая аура, неуловимое промежуточное состояние всего, пауза в ритме, точка наивысшей интенсивности в предельном спокойствии, где все в равной степени присутствует и отсутствует.

2. Синергия связана с точкой сингулярности, которая обозначает присутствие дискретной реальности, целостности высшего порядка. Это то место пересечения или смешения вещей, которое, согласно китайской «Книге перемен», порождает жизненную силу *дэ* 德, силу роста. В метапространстве всеобщего взаимопроникновения вещи похожи друг на друга, но сходство тождественно себе лишь в той мере, в какой отличается от себя. Другими словами, сходство утверждает себя через отрицание себя. Оно есть, в сущности, трещина бытия, несущая в себе бездну свободы, временность за пределами длительности, одним словом – матрица всякого существования. Это состояние мира, который как бы скрыт в самом себе (памятная мысль Чжуан-цзы) и только поэтому подобен себе.

3. Синергия основана на принципе «быть таким самому по себе» или, скорее, ведет к осуществлению этого принципа в соответствии с классической формулой «соответствовать другим в том, что таково само по себе» *ин у цзы жань* 应物自然¹. Читая это высказывание в обратном порядке, мы можем сказать, что само-бытие служит условием всеобщего соответствия и, по сути, представляет собой бесконечную действительность, скрытую в конечном действии. Это не столько факт, сколько аффект *гань* 感, событие, действительная среда творческого соприсутствия.

4. Реальный прототип синергетического пространства – это живое тело, или то, что М. Мерло-Понти называл *corps vécu*. Лучшим свидетельством этого служит огромное значение понятий центрированности и гармонии в китайской медицине. Будучи одновременно высшей целостностью и чистым выражением, живое тело, согласно медицинской теории Китая, проявляется во множественности так называемых соматических точек, соответствующих локусам сингулярности. Во временной перспективе оно представляет собой возвратно-поступательное движение сферы или двойной спирали, приводящее все тенденции к состоянию «центрированности». Всегда отсутствуя в себе, оно охватывает отсутствие, представляет матрицу каждого существования, что сближает его с концепцией «плоти» у Мерло-Понти как «толщи опосредующей среды без самой вещи» [12, с. 342]. Более того, это пустотное, рассеивающееся тело является пространством «чудесных встреч» *мяо хуэй* 妙会, взаимных превращений полярностей (присутствия и отсутствия, пустоты и полноты, видимого и невидимого и т. д.), посредством которых высвобождается порождающая сила жизни. Именно эта модальность существования ведет к духовному просветлению и освобождению, поскольку освобождает от всех противоположностей и оппозиций: она позволяет быть собой, не будучи привязанным к себе. Существование в собственном пределе имеет много общего с виртуозным искусством: оно освобождает от бремени материи мира, не отрывая от материальности жизни. Как говорил известный мастер боевых искусств Ван Сянчжай, «без тела нет материала для совершенствования,

¹ Как отмечает современный мастер ушу Ю Юннань, термин «вещь» здесь обозначает предельную реальность вселенского континуума превращения, саму сущность жизни. Употребление слова «вещь» в этом значении характерно уже для древнейших даосских памятников [11, с. 191–192].



а если искать опору в теле, обязательно совершишь промах» [11, с. 330]. Это означает, что предел чувствительности равнозначен забвению чувств. По сути, речь идет о полагании в не-полагании и наоборот. Такая практика обладает измерением символической глубины или внутренней иерархии. В западной мысли мы находим некоторые смутные аналогии этому во фрейдистской концепции «поддержания без опоры» (*Anlehnung*) в психике или в предложенной К. Касториadisом сходной теории анаклизиса, «поддержки без опоры» [13, с. 281].

Живое тело представляет собой прекрасный пример такого «безотносительного отношения», которое порой убедительнее самой строгой логической связи. Достаточно напомнить древнюю китайскую поговорку: «Губы и зубы не служат друг другу, но, если убрать губы, зубам будет холодно». И в конфуцианстве, и в даосизме на этот синергичный союз указывали специальные термины, например: «поддержка человечности» *фу жэнь* 輔仁 или «поддержка самости» *фу цзыжань* 輔自然, «примыкание к вещам» *вэй у* 委物, «привечание вещей» *дай у* 待物 и т. д. Речь идет, по сути, о взаимно освобождающем соприсутствии вещей.

Нельзя упускать из виду моральную сторону синергии. Синергичная взаимозависимость и взаимопроникновение, откровение вечности в мгновении и сопровождающая его обостренная чувствительность требуют глубокого чувства ответственности за мир. Синергия не может быть реализована без поиска внутренней прямоты мысли и действий. Здесь кроется источник авторитета и возможность влиять на других, не прибегая к принуждению и насилию. Как отмечал Конфуций, люди готовы подчиняться только тому, кто сам праведен. В то же время синергия через акт само-оставления дает волю радости игры, этой подлинной спутнице освобождения. Как говорит Чжуан-цзы, мудрец обитает в доме (синергичного) Единения, помещая себя в разные «временные пристанища».

Итак, в китайской мысли синергия – это первая предпосылка человечности человека. Она основана на взаимной уступчивости, благородстве, практикуемом в социальном ритуале, и «преодолении эгоистического я» *кэ цзи* 克己, проповедуемом Конфуцием. Оно ведет человека к «сличному совершенству» *чэн цзи* 成己, которое, по сути, неотделимо от «совершенства других». Способность чувствовать и улавливать взаимное исполнение вещей была величайшим секретом китайских мудрецов. Она дает власть не столько над миром, сколько внутри мира. Мир расцветает в пустыне одинокого, несравненного, отрешенного даже от самого себя и, следовательно, чуждого гордыне сердца, которое обеспечивает всему полноту бытия через отказ от себя. В этом сердце исчезает разрыв между любовью как мерой человека и человеком как мерой любви.

Переходя к социальным последствиям синергичного видения, отметим сразу же, что так называемый «азиатский коллективизм» имеет мало общего с современным западным коллективизмом в разных изводах, будь то коллективизм националистический, коммунистический или либеральный. Этот коллективизм основан не на трансцендентном принципе, а скорее на стилистической преэминентности с ее символическими симптомами и коннотациями. Он настаивает на действенности ритуала как, прежде всего, стильного действия и делает акцент на эстетических качествах практики. Все это означает,



что коллективизм в Азии конструируется путем интенсивной стилизации, преобразующей вещи в вечносущие типы. Каждый тип воплощает полноту бытия, превращая общество в множество единичностей, в «кучу песка», как иронично называют себя китайцы. Но именно таково действие синергии в социальной жизни – непреодолимая сила коммуникабельности, ведущая к самоорганизации. Азиатская культура синергии воспитывает способность быть вместе, не уподобляясь друг другу и не присваивая себе абстрактной идентичности. Роящаяся уличная толпа или сосуществование двух и даже более спортивных команд на одной игровой площадке, столь распространенное в Китае, служат хорошими иллюстрациями подобного «отношения без отношения». Физический облик игроков – лишь «тень» их внутренней общности, он не выражает никакой идентичности. Следовательно, он не может быть причиной конфликта. «Опустошение» себя делает человека как раз более чувствительным к другому, более открытым миру.

Существенной особенностью синергичного сообщества, описанного здесь, оказывается наличие вертикальной, анафорической оси духовного роста, интенсификации опыта, движимого импульсом преобразования или, лучше сказать, самореализации. В этой иерархической структуре власть и авторитет определяются уровнем внутренней центрированности и, соответственно, моральной целостности. Подлинная основа этого общества – не общие мнения или даже ценности, а усилия по самокоррекции, поиск внутренней прямоты – залога предельной искренности. Духовный мир мудреца ведет мир к совершенству, родовой полноте существования – таково главное свидетельство китайской традиции. Оно тоже утверждает бессмертие человека, поскольку преобразование себя посредством стилизации поведения и усвоение вошедших в традицию нормативных эмоциональных состояний выковывает из существования символические, надвременные типы.

Социальность, созданная путем самопреодоления (в радикальной даосской версии – самозабвения), регулируется, как и живой организм, не объективным знанием, а скорее просветленной интуицией. Здесь человек получает все, отпуская все. Это предполагает неизбежность определенной иерархии, поскольку люди никогда не равны по уровню чувствительности. Но это неравенство исключает противостояние и борьбу, ибо мерилом силы здесь служит способность уступить, то есть превозмочь индивидуалистические тенденции и стать причастным общему для всех Великому Превращению *da hua* 大化.

Это стремление к «избыточности бытия» в духовном восхождении личности больше всего подходит для небольших неформальных сообществ, таких как семья или школа духовного развития. Однако это и важный психический коррелят политики. Основанная на незнании или пределе всех знаний, верховная власть в Восточной Азии совпадает с имманентной силой жизни. В силу этого «утонченного совпадения» она не может существовать без тайны, *arcana imperii*. Китайская цивилизация хорошо иллюстрирует, насколько изощренным может быть применение этой презумпции тайны. Важнейшая особенность ее политического устройства – сосуществование «небесной» власти, неизвестной и даже незаметной простым людям, и мирской повседневности «земного» сообщества. Оба полюса недоступны рефлексии, не скреплены никакими формальными институтами. На самом деле они взаимодействуют именно в синергичном модусе – самодостаточные, единые



в разделении, непостижимо близкие друг другу в своей разделенности. Следовательно, авторитет в этой синергийной конфигурации невозможно отрицать или оспаривать. Власть здесь предшествует репрезентациям и незримо определяет порядок вещей. Она абсолютна и безусловна, но в то же время следует «импульсу преобразований». Она вне формальной идентичности или единства.

И снова мы имеем дело с миром, который прячется в своей глубине, в своих складках, в трещинах опыта. Это мир, увиденный в зеркале, где все есть собственная тень, это утопия досконально ритуализированного мира, где все действия наследуют отсутствующей праформе, бесконечно подражая себе, вечно играя. Поэтому он обладает неисчерпаемым освобождающим потенциалом.

Сегодня мы можем наблюдать развертывание этой цивилизационной схемы в глобальном масштабе – в так называемых чайнатаунах, разбросанных по миру. Чайнатаун – яркий пример «мира внутри мира»: он паразитично равнодушен к своему социальному окружению и существующему политическому режиму. Но это и не менее удивительная лаборатория культурного производства, которая постоянно порождает всевозможные имитации, подобию, «тени» китайского мира, а также гибридные культурные формы, предназначенные для глобального потребления. Чайнатауны не только воспроизводят синергийный строй китайской цивилизации, но и показывают модель возможной синергии цивилизаций в глобальном масштабе.

Есть серьезные основания полагать, что синергия может стать принципом будущего паназиатского сообщества или, лучше сказать, содружества, которое будет иметь глобальный и, по сути, мета-цивилизационный характер, поскольку преодолет исторические ограничения актуальных культур. Восточная Азия, включая Россию, слишком обширна и многогранна, чтобы представлять собой определенное географическое, культурное и тем более политическое образование. Скорее она представляет дискретное пространство единичностей, констелляций локальностей, возможного совместного присутствия несоизмеримых сил. В целом она выглядит как всеобъемлющая пустота, позволяющая свободно блуждать скудным и, казалось бы, эфемерным популяциям, следы которых, следует отметить, удивительно хорошо сохраняются в материальной среде.

Эта глобальная система имеет свои определенные этапы исторической эволюции. Первый этап соответствует свободному взаимодействию между отдельными людьми и племенами. Его географическое положение – обширная периферия традиционных цивилизаций, в основном Сибирь и Центральная Азия. Литературным образцом такого рода отношений могут служить узы дружбы между русским офицером и исследователем Владимиром Арсеньевым и охотником-аборигеном Дерсу Узала. Эта история имеет трагический конец: встреча Дерсу Узала с современной цивилизацией приводит к его гибели. Еще более убедительный и на этот раз оптимистичный пример такого рода человеческих отношений представлен в повести Михаила Пришвина «Жень Шень» (1930): русский солдат бежит от войны в Маньчжурии в лес и заводит крепкую дружбу с китайцем, переехавшим туда из Шанхая. Жизнь в лесу помогает обоим мужчинам заново открыть для себя фундаментальные ценности человеческого существования и в конце концов приводит их



к успеху в реальном социуме [14, с. 320]. Такие истории представляют собой как бы евразийское переложение западной робинзонады. Они изображают духовный прогресс, кульминацией которого становится опыт безупречного общения. Подобно отцам-пустынникам, которые в начале христианской эры сделали возможным полное обновление социального порядка, отдалившись от общества, современные отшельники в своем уединении способствуют переходу к новому типу человеческой социальности, соответствующему условиям информационной цивилизации.

Наследие вышеупомянутого этапа особенно сильно и жизненно в российской цивилизации с ее непревзойденной способностью приспосабливаться и перестраиваться во взаимодействии с культурами Азии. При этом российский менталитет остается чуждым и даже враждебным европейской идее формального союза, основанного на верховенстве закона.

Отличительной чертой второго этапа евразийского метацивилизационного содружества оказывается наличие рефлексии о природе человеческой социальности. Это достижение сопровождалось изобретением письменности, появлением государства и морали, заново открытым императивом совершенствования. В Китае и соседних странах его наиболее яркое выражение – культура ритуала. Однако ритуалистическая модель культуры не исключает интимного и неформального общения. Напротив, она находит в нем свое продолжение и даже опору. Не случайно традиция приписывает Конфузию наставление: «Когда ритуал потерян, ищи его среди дикарей».

Повторюсь: цивилизации Восточной Азии не ищут своего основания в трансцендентных принципах, идеях, сущностях и догматических религиях, способных навязать реальности некую идеальную модель или норму. Азиатские общества, включая Россию, связывают не идеи и даже не идеалы, а духовно-соматическое совершенствование – *гунфу* 功夫 по-китайски, подвиг по-русски, раскрывающее внутреннему, «сердечному» взору глубочайшие слои сознания. Различие между просветленными и профанами имеет решающее значение в культурах такого типа. И опять же, эта неустранимая граница не создает конфликтов, поскольку авторитет в таком обществе основан на преодолении субъективного «я».

Внешне это общество представляет собой сеть узлов, точек пересечения полярных сил и взаимных отражений, одним словом – кристаллическое интерактивное пространство с его таинственной глубиной преображающих прозрений. Реальную основу азиатского единства от Волги до Японского моря, если таковая существует, следует искать в преемственности между первичной, докультурной встречей qua пробуждение, «сердечного общения» *синь хуэй* 心會 и изощренными формами культурной коммуникации, рассматриваемыми в Китае как «утонченное совпадение» *мяо ци* 妙契, «тайное соответствие» *инь фу* 阴符, «сокровенная общительность» *сюань тун* 玄通 и т. д. Сюжет в древней даосской книге «Ле-цзы», где говорится о некоем мудреце Кан Цан-цзы, дает представление об экзистенциальной подоплеке этого явления. Кан Цан-цзы заявляет, что он «может видеть и слышать, не пользуясь глазами и ушами». А возможно это потому, что «его тело находится в согласии с умом, ум – в согласии с жизненной силой (ци), жизненная сила – в согласии с духом, а дух – в согласии с не-бытием». В результате Кан Цан-цзы способен распознавать все события во мире, «не зная, воспринимает ли он их



чувствами или разумом. Это знание приходит само собой, вот и все». Далее в рассказе говорится, что Конфуций, услышав слова Кан Цан-цзы, «улыбнулся и ничего не сказал» [15, с. 119]. Улыбка Конфуция, как и улыбка Будды и подобные жесты многих азиатских мудрецов после них, указывает на ситуацию недвойственности противоположностей, присутствие бесконечности в конечности, которая не может быть выражена словами, но спонтанно проявляется в теле, как прикосновение. Это телесное знание имеет свою диалектику: чем недоступнее оно рассудку, тем убедительнее для сердца.

Что касается политики, то центрированность / синергия объясняет тезис о не-двойственности «небесного» символизма власти и повседневной реальности. Оба полюса основаны на имманентности жизни «как она есть». Это общее основание устраняет противопоставление духа и материи, небесного и мирского, даже религиозного идеала и повседневного существования, включая техническую практику (разумеется, сакрализацию имманентности в евразийской метацивилизации не следует путать со «светской религией» Запада). Как гласит древняя китайская поговорка, «когда Путь человека будет исполнен, Путь Неба исполнится сам собой». В современном Китае это принято называть «антропофундаментализмом» – *жэньбэнь чжуи* 人本主义 китайского мировоззрения. Это объясняет, почему Китай относительно легко принял западный гуманизм и с еще большим энтузиазмом приветствовал современную постгуманистическую идеологию, сохранив при этом собственный уникальный идеал гуманизма, который поддерживает органическую связь между индивидуальной человечностью и глобальным человечеством. Как гласит классическая китайская поговорка, звучащая почти тавтологически, «обладать человечностью – вот человечество» 仁者人也.

Предложенный выше взгляд на метацивилизационное пространство Восточной Азии помогает объяснить один малоизвестный факт международной политики в этом регионе: отсутствие формальных политических союзов и даже относительное «одиночество» или «изоляция» региональных держав – Китая, России, Индии. В свете того, что было сказано о центрированности и синергии, эта точка зрения требует критического осмысления. Пресловутая «изоляция» азиатских сверхдержав – прямое следствие принципа синергии, который подменяет формальные отношения «утонченным совпадением» полярностей и утверждает синхронность событий, казалось бы, не связанных между собой. Синергичная теория также уделяет должное внимание спонтанному сопresутствию личностей, самоорганизации и взаимному приспособлению в социальной жизни, а также свободному культурному взаимодействию. Древняя летопись «Цзо чжуань» дает хорошую формулу этого подхода: «быть вместе, но не создавать союза» *тун эр бу мэнь* 同而不盟.

Примечательно, что Китай находится как бы между двумя диаметрально противоположными по географическим характеристикам, но структурно очень сходными территориями: большой континент на западе уравновешивается большим океаном на востоке. Ситуация в Тихоокеанском регионе очень напоминает сердцевину Евразии – дискретное пространство, совокупность изолированных, практически независимых островов, отличающихся большим разнообразием племен, культур и политических систем.



Ранее Тихий океан был ареной соперничества между КНР и администрацией Тайваня, и это, видимо, было далеко не лучшим вариантом для региональной безопасности, политической стабильности и экономического развития в регионе. Однако в последнее время появились признаки сотрудничества между материковым Китаем и Тайванем именно на основе принципа синергии – неформальной солидарности в решении наиболее актуальных и легко разрешимых проблем в этом регионе во имя общих интересов всех сторон, включая местное население. Такую же политику Китай проводит сейчас в отношении Евразии в своем знаменитом проекте «Один пояс, один путь». Это решающий шаг к реализации принципов синергетических отношений на практике.

Восточноазиатское содружество на основе синергии, очевидно, обладает большим глобальным потенциалом. Глобализм западной современности, основанный на субъективном разуме с его заданными ограничениями и врожденной тенденцией к насилию, не обладает действительной универсальностью. Напротив, синергия, утверждая освобождение людей через взаимную поддержку, восстанавливает полноту человеческого существования именно как социальной реальности. Эта истина совершенно недвусмысленно выражена в некоторых классических даосских изречениях, таких как: «поддерживать таковость всего сущего», «привечать других пустотой» и т. д. В любом случае, действие, чтобы быть действительно эффективным, должно иметь характер помощи или следования *суй* 隨, *шунь* 順, *цун* 从, *инь* 因. Более того, следование как способ возвращения к источнику существования предшествует всем конечным действиям так же, как подобие предшествует самоидентификации. Таким образом, следование в своем качестве вечно действенной реакции обеспечивает безопасность. Таково подлинное свидетельство «живого тела» мира.

Вероятно, нам следует отказаться от идеи «плоского мира», в котором самовластные индивиды уживаются предположительно благодаря своему трансцендентному разуму. Подлинно универсальная глобальность предполагает сосуществование как минимум двух взаимно непрозрачных мировых систем: одной, основанной на концепции (предположительно) независимого индивида, другой – на синергичной совместности, как говорил Ж. Делез, «дивидов» с их иерархией просвещенных и морально ответственных умов. В геополитическом плане их можно определить, соответственно, как евро-американскую и евро-азиатскую мировые системы, хотя они вряд ли будут представлять реальные геополитические единицы. В любом случае, наследию китайской традиции суждено стать ключевым компонентом второй системы.

Литература

1. Chenyang Li. Zhongyong as Grand Harmony: An Alternative Reading to Ames and Hall's Focusing the Familiar. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. June 2004;3(2): 173–188. <https://doi.org/10.1007/BF02856661>.

2. Ames R., Hall D. *Focusing the Familiar*. A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong. Honolulu: University of Hawaii Press; 2001. 182 p. <https://doi.org/10.1515/9780824862558>.



3. Гуань Инь-цзы («Гуань Инь-цзы»). *Байцзы цюаньшу*. Тайбэй: Гуцзинь вэньшу; 1969. (На кит. яз.).
4. *Хань вэй лючао шухуа лунь (Сочинения о живописи и каллиграфии эпохи Хань, Вэй, Шести династий)*. Ред. Пань Юньгао. Чанша: Хунань мэйшу чубаньш; 2006. (На кит. яз.).
5. Чжунго мэйсюэ ши цзыляо сюаньбянь (*Избранные материалы по истории китайской эстетики*) Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1981. (На кит. яз.).
6. *Чжунго хуалунь лэйшу (Классифицированное собрание произведений о китайской живописи)* Тайбэй: Хуачжэн шуцзюй; 1977. (На кит. яз.).
7. *Лунь юй цзяньцзе («Лунь юй» с краткими разъяснениями)*. Пекин: Гуцзи чубаньшэ, 1988. (На кит. яз.).
8. «Чжуан-цзы». *Внешний раздел. Смешанный раздел*. Пер. В. В. Малявина. Сер.: Даосские каноны. Философская проза. Иваново: Роца; 2017. 452 с.
9. Barthes R. *Comment vivre ensemble*. Paris: Seuil; 2002. 244 p.
10. Simondon G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005. 571 p.
11. Ю Юннань. *Дачэнцюань (Кулак Великого Свершения)*. Тайюань: Шань-хи кэцзи; 2011. (На кит. яз.).
12. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. Санкт-Петербург: Ювента; Наука; 1999. 605, [1] с.
13. Castoriadis K. *The Imaginary Constitution of Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press; 1998. 418 p.
14. Малявин В. В. *Евразия и всемирность*. М.: Шанс; 2022. 415 с.
15. *Lie-zi jishi («Ле-цзы» со сводом разъяснений)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1985 с. (На кит. яз.).

Информация об авторе

Малявин Владимир Вячеславович – доктор исторических наук, профессор-исследователь, федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник, федеральное государственное автономное учреждение науки «Институт Китая и современной Азии Российской академии наук», внештатный профессор, Хэбэйский педагогический университет (КНР), © vmalyavin@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8966-6359>.

Ссылки на автора



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Информация о статье

Статья поступила в редакцию 02.09.2022; одобрена рецензентами 25.09.2022; принята к публикации 30.09.2022; опубликована 20.12.2022.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку (<https://www.elibrary.ru>). Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

References

1. Chenyang Li. Zhongyong as Grand Harmony: An Alternative Reading to Ames and Hall's Focusing the Familiar. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. June 2004;3(2):173–188. <https://doi.org/10.1007/BF02856661>.
2. Ames R., Hall D. *Focusing the Familiar*. A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong. Honolulu: University of Hawaii Press; 2001. 182 p. <https://doi.org/10.1515/9780824862558>
3. Guan Yin-zi ("Guan Yin-zi"). *Baizi Quanshu*. Taipei: Gujin wenshu, 1969. (In Chinese).
4. Pan Yungao (ed.) *Treatises on Painting and Calligraphy from the Period of Han, Wei and Six Dynasties*. Changsha: Hunan meishu chubanshe; 2006. (In Chinese).
5. *Selected Materials on the History of Chinese Esthetics*. Beijing: Zhonghua shuju; 1981. (In Chinese).
6. *Collection of Texts on Chinese Paintings*. Taipei: Huazheng shujuanshe, 1977. (In Chinese).
7. *"Lun yu" with short explanations*. Beijing: Guji chubanshe, 1988. (In Chinese).]
8. Malyavin V. V. (transl.) *"Zhuang-zi". Inner and Miscellaneous Parts*. Пер. В. В. Иваново: Roshcha; 2017. 452 p. (In Russ.)
9. Barthes R. *Comment vivre ensemble*. Paris: Seuil; 2002. 244 p.
10. Simondon G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005. 571 p.
11. Yu Yongnian. *Dachengquan (The Fist of Great Accomplishment)* Тайюань: Шаньхи кэцзи; 2011. (In Chinese).
12. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Transl. from French and ed. by I. S. Bdovina and S. L. Fokin. Saint Petersburg: Yuventa; Nauka; 1999. 605, [1] с.
13. Castoriadis K. *The Imaginary Constitution of Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press; 1998. 418 p.
14. Malyavin V. V. *Eurasia and Globality*. Moscow: Shans; 2022. 415 p.
15. *Lie-zi jishi ("Lie-zi" with collected interpretations)*. Beijing: Zhonghua shuju, 1985. (In Chinese).



Information about the author

Vladimir V. Malyavin – Dr. Sci. (Hist.), Chief Research Professor, Higher School of Economics, leading Researcher, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Freelance Professor, Hebei Normal University, vmalyavin@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8966-6359>.

Author's Links



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 02.09.2022; approved after reviewing 25.09.2022; accepted for publication 30.09.2022; published 20.12.2022.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library (<https://www.elibrary.ru>). The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.