

Управлять по-тихому. Культура власти и власть культуры в Китае

Современный человек, требующий, чтобы власть была понятна и прозрачна, ничего не понимает в природе власти или, по крайней мере, не понимает в ней самого главного. Последний из великих политических мыслителей и одновременно первооткрыватель «реальной политики» Никколо Макиавелли завещал всем политикам помнить, что власть должна быть тайной и, стало быть, между управляющими и управляемыми не может быть никакого понимания, никакого внятного соглашения. Власть всегда ставит перед человеком выбор: или ты, или тебя. Выбравший первое пребывает у власти, пошедший – может быть, и неосознанно – по второму пути подчиняется другим.

Слово «тайна» в современном политическом лексиконе имеет чаще всего негативный смысл. Но его можно понимать и по-другому – как отсутствующую реальность, которая своим отсутствием удостоверяет и упорядочивает мир или даже является венцом долгого пути совершенствования, как в известном изречении Ницше: «Настоящая власть, как все хорошее на земле, в конце концов упраздняет себя».

Вот два простых тезиса, вытекающих из сказанного.

Всякая власть от Бога потому, что она, как сам Бог, не явлена миру.

Власть есть сокровенная сущность жизни.

В древнем Китае не знали единого Бога, но отлично понимали природу *жизневласти*. Власть для древних китайцев была равнозначна родовой полноте жизни, ибо только в теле рода жизнь обре-

тает ту цельность и разнообразие, которые делают ее неизбежной, вечной. Тело рода, прорастая в мир коленцами поколений, охватывает и живых, и мертвых. Люди открывают свою причастность к нему спонтанным и интимным образом помимо абстрактных правил и регламентов. А вращение в родовое тело требует нравственного совершенствования, которое выражается в последовательном раскрытии сознания полноте родового бытия.

Таковы основные положения конфуцианской концепции власти. Ее подлинным фокусом служит идея ритуала (*ли*). Последний имеет глубокие корни в естественных обычаях и нормах общественной жизни: почитание предков и старших, атмосфера согласия и взаимной заботы в семье, любовь родителей к детям, дружеское отношение ко всем людям. Из этих постулатов выросли китайские ритуалы власти и придворный этикет. Конечно, ритуалы власти никогда не были бы в Китае столь жизненными и важными и даже буквально *жизненно важными*, если бы они не подразумевали приверженности самой власти ритуалу, т. е. ритуалу как универсальному способу социализации и, главное, духовного роста. Ритуал в конфуцианстве не просто «представляет» идеальные формы жизни, но воплощает саму природу человеческой – и, следовательно, сознательной, одухотворенной – жизни. Правитель управляет миром без усилий, как сознание управляет телом, и, как это сознание, остается невидимым. Вот пассаж из «Сюнь-цзы» (3 в. до н. э.):

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

Этот царственный покой знаменует, впрочем, открытость первоначальному динамизму жизни, творческим метаморфозам мира и потому исполнен безмерной, взрывчатой силы. Об этом аспекте власти – слова о правителе в даосском каноне «Чжуан-цзы»:

«Сидя, как труп, он являет драконий образ (апофеоз жизни). – В.М.)

Храня глубокое безмолвие, он издает громоподобный глас».

Ритуальная концепция власти кажется сегодня примитивной и непрактичной. Современный человек привык думать, что власть происходит от свободного соглашения отдельных, оторванных от

социального контекста индивидуумов. Он редко замечает, что теория общественного договора заключает в себе внутреннее противоречие: зачем свободным от социальной среды гражданам о чем-то договариваться друг с другом? Это противоречие снимается не слишком ободряющим указанием на то, что люди нуждаются во взаимной поддержке. И в этом пункте либеральная теория общества неожиданно смыкается с концепцией его ритуальной организации. Правда, для этой последней совместная жизнь людей – не следствие человеческой нужды, а условие полноценности человеческой жизни и, следовательно, личной свободы.

Что лучше: свобода, ведущая к зависимости, или зависимость, обещающая свободу? Ответ ясен, но вряд ли доступен рациональному обоснованию. Тут нужна решимость быть до конца верным своему естеству и принять жизнь в ее непосредственной данности или, точнее, заданности сознанию до разделения мира на дух и материю, субъект и объект. Неослабное внимание к истоку опыта, темной глубине актуальности существования предполагает постоянное повышение духовной чувствительности, способность различать все более тонкие оттенки в опыте. В конце концов реальность предстанет чистой множественностью, бесконечным богатством разнообразия жизни, где все подобно ровно в той мере, в какой отличается от всего прочего. В китайской традиции реальность мыслится как нечто «само по себе такое», «таковость» (*жань*) всякого существования. В этом качестве она предстает одновременно предельной конкретностью и всеобщим метафизическим принципом. По сути, она соответствует пределу существования, в котором вещи переходят в нечто другое и противоположное. Мы находим здесь лучшее оправдание этики, которая возможна лишь там, где мы сознаем свое единство с другими в той степени, в какой непохожи на других. Но важно не забывать и о наличии в этом тезисе общего знаменателя всего сущего. Распуская хватку рефлексии, мы выявляем единство вещей в их пределе, в бездне мировых метаморфоз, в которой нет ничего тождественного. С этой – но только этой – точки зрения, согласно классической формуле, «мое и его – одно» (отметим отсутствие противопоставления «я» и «другие» в этом изречении).

Итак, мудрый *оставляет* мир, потому что он возвращает-ся к своему безусловному естеству, опознаваемому как телесное присутствие-в-мире. И в Европе философы – в частности,

М. Мерло-Понти – замечали, что первый проблеск сознания связан с телесным контактом: мы особенно ясно осознаем свое присутствие в тот момент, когда наши руки касаются друг друга. (Случайно ли китайцы или буддисты традиционно приветствовали друг друга поклоном со сложенными вместе ладонями?) Однако европейские авторы часто не замечают глубинного смысла этого акта, видя здесь только воздействие активной воли на пассивный объект. Такой взгляд противоречит самой идее прикосновения, которое в своей основе есть именно *со-прикосновение*. Истинное восприятие или, лучше сказать, чистая восприимчивость не допускают оппозиции субъекта и объекта: в нем некому и нечего воспринимать. Оно предполагает отсутствие всякого нажима, взаимное уступление и, следовательно, идеальное равновесие взаимодействующих сил в точке динамического покоя. Китайская мудрость учит мягкости души и *нежному* отношению к вещам (ср. понятие катаниксиса, избытка чувствительности в православии). Таков очевидный закон человеческой любви.

Именно усилие оставления, уступания в акте восприятия делает возможным концентрацию внутреннего внимания, ибо оно открывает сознание миру, побуждает его устремляться за наличные горизонты опыта. Конфуцианский мудрец, согласно канонической формуле, «прозревает незримое и вслушивается в неслышное». Для него сама жизнь есть среда и средство самопрояснения сознания, поскольку она есть по своей природе *со-прикосновение*, загадочное, но интимно внятное двуединство гетероаффекта и самоаффекта. Оставляя себя, сознание... проясняет себя. А конфуцианский мудрец всегда «стоит в середине», посредине потери и обретения и «бдит свое одиночество», ибо его внутренняя центрированность ничему не равна в мире конечных вещей. Его путь ведет его не дальше, а выше и одновременно в глубину вещей.

Итак, среда нравственного совершенствования в китайской традиции – одно живое тело мироздания, оно же чистое событие самопревращения, сокровенная метаморфоза, ведущая (возвращающая) сознание к себе. В ней мудрец спонтанно «выправляет себя», направляет себя к точке идеальной центрированности, подобно самонаводящейся ракете¹. Достижение абсолютной центрированности равнозначно высшей просветленности духа: в ней «небесный свет» сознания озаряет весь мир. Усилие самопросветления духа оказы-

вает интимное, бессознательное, но оттого же неотразимое воздействие на все существа именно потому, что оно обращено к точке центрированности каждого, основополагающей точке существования. Любовь к ближнему по-китайски есть любовное и даже любовно-разумное внимание к точке центрированности каждого, ибо эта точка не имеет физических параметров и равно близка всем.

Китайский ритуальный социум, таким образом, представляет собой сообщество лиц (едва ли индивидов, т. е. «неделимых»), которые пребывают в *Пути*, непрерывно учатся. В этом всеобщем пути событийствуют и являются «совопробниками века» все вступившие на стезю самоосознания, а точнее сказать, осознания себя в мире и мира в себе, люди разных времен и пределов земли. Классическое китайское изречение гласит, что у мудрецов разных эпох и краев мира – «одно сердце». Природа этого всевместительного сердца есть чистая общительность как предел и условие всякого общения и сообщения, она же центрированность, присутствующая между двумя крайностями, ускользящий фокус мирового круговорота.

Китайский мудрец погружен в «каждодневное обновление» и в своей непрерывной изменчивости непрозрачен даже сам для себя. Он смотрится в «темное зеркало» (образ Лао-цзы) бездны мировых перемен и никогда не достигает пресыщения, не знает меланхолии всевидящей рефлексии. Стоя в середине всего сущего, в между-бытности бытия, он всегда интересен (от *inter-esse*, «между сущим») самому себе.

В мире музыкальных созвучий ничто не тождественно другому. Из двух человек один всегда расслабленнее и чувствительнее другого. Различие между «знающим» (именуемым в древних текстах также «добрым», «искусным») и незнающим (недобрым, неискусным) принципиально и неустранимо, ведь первый «действует наоборот», возвращается к истоку жизни, а второй плывет по течению к своей смерти. Однако это различие и незаметно для невежды, ведь «оставление себя» не имеет признаков и не может вызывать ни зависти, ни агрессии. Напротив, незаметно для окружающих оно внушает благоговейное почтение к носителю просветленного духа. Такова власть культуры.

Пребывание в фокусе всего сущего дарит мудрому незыблемый покой. А реальный покой в сердце водворяет порядок в мире. Ритуал есть не что иное, как практика покоя и «искусство сердца»,

которому нужно долго и усердно учиться. Учиться именно «раскрытию сердца», которое предваряет, предвосхищает мир вещей в акте «оставления себя и мира». Мудрый владеет миром потому, что способен оставить его и, более того, пред-оставить всему пространство жизненных превращений, свободу быть.

Одно из самых трогательных описаний нескончаемого пути к описанной выше идеальной ясности и чуткости духа принадлежит художнику Шэнь Чжоу, который в надписи к своей картине «Ночное бдение» (1492 г.) подробно описал свой опыт духовного освобождения. Погрузившись в медитацию в ночной тиши, Шэнь Чжоу не без удивления отмечает, что звуки, приходящие извне, не обременяют его дух, а становятся частью его самого, так что для мудрого «истинный слух таится в многоголосице мира, а истинное зрение – в пышности узоров». Последнее, что донеслось до уха живописца, – звон колокола, внезапно открывший его сознание безмерной шири неба. Эта исповедь Бодрствующего в ночи заканчивается словами:

«Когда умолкают звуки, меркнут образы и воля воспаряет привольно, что такое эта воля? Она во мне или вне меня? В вещах ли она? Или она проистекает из способности откликаться вещам? Здесь должно быть различие, и оно внятно мне. Сколь же велика сила духа, обретаемая в долгие часы ночного бдения при горящей лучине! Так приходит ко мне покой души и понимание природы вещей»².

Принципом соотнесенности всего сущего в китайской традиции обосновывается всякая общественность. Его классическое, но по необходимости парадоксальное выражение мы встречаем в классической формуле: мудрый «соответствует другим в том, что само по себе таково» (*ин у цзы жань*). Иными словами, чем больше человек открыт бездне мировых метаморфоз, тем больше он становится самим собой, тем ближе он к правде своей жизни; чем решительнее оставляет он свое частное, маленькое «я», тем он спокойнее и увереннее в себе.

Если древнее конфуцианство удовлетворялось проповедью центрированности в сфере общественной нравственности, то даосская традиция указывала на онтологическую предпосылку и вместе с тем конечную цель совершенствования: всечеловеческий «высший предок», «изначальный облик» каждого, в котором полное преодоление оппозиции субъекта и объекта знаменуют дости-

жение предельной ясности духа. Последняя, впрочем, сливается со спонтанностью общественного *praxis*'а (со временем конфуцианство переняло эту тему).

Итак, мудрая жизнь, согласно конфуцианской формуле, – это «постоянство в срединности». Срединность и есть та заложенная в человеке Небом добродетель, которая позволяет людям развивать свое моральное (другого конфуцианская традиция не признает) сознание. Идеальный человек традиции умеет вывести из первичной интуиции Срединного Пути бесконечно сложную гармонию жизни. В этом он только следует своей природе или, точнее, восходит к истоку всего случающегося, живет *предвосхищением* мира, как бы первичным фантазмом бытия, который присутствует в собственной сокровитности. Но он глубоко чужд всякой фантастики и мистики, ибо совершенно естествен, т. е. принимает жизненный опыт в его реальной полноте – как смешение актуального и виртуального, наличного и чаемого. Невозможно понять китайскую идею «жизневластия», не учитывая, что ее основные понятия возвещают о метаморфозах жизни, указывают *путь вещей*, как, например, в изречениях даосского патриарха Лао-цзы:

Согнувшееся будет целым.

Скривившееся будет прямым.

Обветшавшее обновится...

В классических китайских пейзажах, всех этих «горах и водах без конца», где вещи в своем «великом избытии» (выражение Лао-цзы) ежесекундно, спонтанно и с безупречной *точностью* раскрывают себя, свершают свою судьбу, мы воочию наблюдаем напряженный поиск художником центрированности сознания, спонтанные всполохи живого, постоянно взбадривающегося духа. Мы постигаем, что такое живопись как *живое письмо* бодрствующего сердца, утверждающего свою вечность в открытии себя заново.

В таком случае власть происходит из следования (*шунь*), следования первичному импульсу жизни или, как выражается швейцарский педагог Й. Гассер, «пробуждения живой подлинности сердца – чтобы вызвать к жизни все, чем мы не являемся»³. А заданием власти является «поспешествование» (то же слово *шунь*), предоставление каждому существу возможности восполнить себя, возвести себя к своему родовому бытию. Умея облагодетель-

ствовать других, властвующий противоположен им в том, что знает, как возвратиться к истоку «живой подлинности сердца», тогда как обыкновенные люди плывут по течению к собственной смерти. В «Дао-Дэ цзине» (гл. 65) о мудром правителе говорится так:

Милуя других обратным ходом,
Он достигает Великого Пособления (*да шунь*)

Конфуций говорил об «одной нити», которая пронизывала все его наставления. Однако он отказался дать ей определение. Молчание первого китайского мудреца имеет, надо полагать, более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд. Ведь речь идет об ускользающем центре мирового круговорота, где одновременно ничего нет и все есть. Эта точка всеобщей предельности есть и середина, и сердцевина, и среда всего сущего. В ней каждая вещь переходит в свою противоположность, существует ровно настолько, насколько не существует. Здесь в жизни человека Пути происходит качественный скачок: все человеческое внезапно обретает «небесное» качество, оборачивается бездной нечеловеческого. Так, в центре китайского дома находится дворик – по-китайски «небесный колодец», – пустота которого открыта пустоте небес, а дверь внутри дома может иметь абстрактно-геометрическую – выражающую «небесное совершенство» – форму круга. Интерьер комнат в древнем Китае с их крайне скудной и многофункциональной мебелью со всей очевидностью подчинялся принципу пустоты (впрочем, реальности как раз наиболее полезной и практичной), а здания имели опять-таки абстрактно-модульную конструкцию и простейшую, почти устраняющую саму себя форму низкого параллелепипеда (не отсюда ли происходит любовь современных китайцев к небоскрегам американского образца?).

По той же причине в философской литературе древнего Китая господствуют тяготеющие к собственному пределу, предъявляющие разрыв в преемственности смысла жанры афоризма и анекдота. Подобно тому, как духовная чувствительность сопутствует взаимной уступчивости в нежном соприкосновении, так и истина суждения для китайцев не выявляется в споре, а постигается в лакунах смысла, безмолвной «сообщительности сердец». Присущая традиционному образу китайского мудреца ироническая улыбка выражает тот же внутренний разрыв в опыте. Этот

разрыв чувствуется и в китайском этикете, где обходительно-иносказательные манеры, «пафос дистанции»⁴ указывают на «небесную» твердость духа.

Теперь мы готовы к восприятию главной истины китайской традиции, которая выражена в формуле «согласного единства Неба и Человека» (*тянь жэнь хэ и*). Эта формула указывает на «взаимость» небесного и человеческого в мире: одно продолжает и завершает другое, так что предел человеческого, уже не вмещающийся в человеческие понятия, совпадает с полнотой небесного: человек, по китайским представлениям, призван «завершать работу Неба». Небесное начало пребывает в самой гуще общности именно потому, что работа над собой требует преодоления всего субъективно-частного. Оттого же истина небесно-человеческого согласия утверждает возможность воздействия на окружающий мир без видимого усилия, посредством как бы внутреннего, интимного, практически незаметного внушения в мировой духовно-соматической субстанции. Не может быть иной концепции действия там, где уже снята оппозиция субъекта и объекта и высвобождено пространство для чистого, столь же единичного, сколь и всеобщего события.

Конфуций говорит об истине сообщительности, помимо прочего, в суждении о природе коммуникации и управления, которое странным образом одновременно противоречит здравому смыслу и подтверждается им: «Если сам прям, то слушаться будут без приказаний. А если сам не прям, то слушаться не будут, даже если прикажешь». Перед нами еще одно указание на природу добродетели в китайском понимании: как силу нравственного совершенствования, оказывающего на всех неотразимое благотворное воздействие. Этот тезис естествен и даже неизбежен в контексте мировоззрения, рассматривающего реальность как одно живое тело, равно физическое и духовное. Не так ли наше сознание управляет нашим телом?

Средоточием тела является «сердце» – реальность одновременно личная и вселенская, разумная и чувствительная. Сердце принадлежит телу и в то же время является его фокусом, «господином». Оно знаменует предел телесного бытия, в котором последнее обретает новое качество всеобщности, вездесущности, превращается в «великое тело» мира. Это есть также пространство

действия одухотворенной воли, которая управляется «сердцем» и благодаря своей необычайной концентрации способна стать материальной силой. Аналогичным образом, согласно наставлениям китайских мастеров духовных упражнений, бодрствование духа соответствует «пределу слуха и зрения». Это определение отличается замечательной двусмысленностью: речь идет и о квинтэссенции чувственного восприятия, и о его преодолении. Так музыкант-виртуоз, строго говоря, не слышит исполняемой им музыки, а воистину живет ею. Точно так же духовная просветленность в поздней китайской литературе часто определяется как «точка одухотворенного света» в сумраке индивидуального сознания, которая дает импульс духовному просветлению, но сама не имеет ни физических, ни умозрительных параметров и «блистательно отсутствует» в опыте и знании.

Одна из самых поучительных метафор духовного бодрствования встречается в древнем трактате о психофизическом совершенствовании «*Си суй цзин*» («Канон очищения костного мозга»), где сказано: «Претворяющий Путь подобен слепцу, идущему без посоха». Слепой не знает деления мира на внешний и внутренний, не имеет самообраза, для него существует только бесформенное пространство его тела, все точки которого находятся на одинаковом, но не поддающемся измерению расстоянии. Такое тело есть только бесчисленное множество точек приложения воли, причем эта воля, будучи свободной от привязанности к предметности мира, способна достигать очень высокой степени концентрации, стирающей грань между духовным и материальным.

Западные авторы часто оказываются в затруднении, когда пытаются определить познавательные послышки китайского мировоззрения. В этих послышках нет ничего похожего на столь важный для западной мысли параллелизм идей и вещей, языка и бытия, трансценденции и имманентности. Путь не может быть предметом отвлеченного знания. Чтобы его узнать, его надо пройти. Поэтому, как сказал Конфуций, «Небо не говорит». Это значит, что за него говорит человек. И если человек говорит от «чистого сердца», его устами говорит Небо. Но на человеке лежит и великая ответственность оберегать «небесную глубину» смысла, не позволяя сводить ее к предметным значениям. Сведение первоизданной разомкнутости смысла к предметности понятий соответствует в категориях

китайской традиции созданию «побочной», «ложной» школы, и китайские учителя не уставали предостерегать от таких тупиковых ветвей традиции.

Перед нами вырисовывается малоизвестная на Западе утопия чистой имманентности жизни, анонимной стихии бытия. В этом мире органической цельности и гармонического всеединства одного живого тела все происходит одновременно и спонтанно, все всему соответствует, и эта полнота мировой событийности, наполняющая все сердца ликующей радостью, не имеет ни примет, ни памятных следов. При всей привлекательности и, повторим еще раз, неизбежности этого жизненного идеала для китайцев он не мог не порождать разного рода споры и недоразумения. Не так-то легко концептуально обосновать совпадение духовного просветления и чистого естества жизни. Эта мировоззренческая посылка в равной мере питала проповедь постепенного и притом книжного обучения (что было, заметим попутно, необходимым условием воспроизводства правящей элиты в бюрократической империи) и идею мгновенного и полного прозрения истины помимо книжной учености. И самое главное, всегда существовала опасность отождествить чистоту беспредметного сознания с конкретными формами человеческой практики – культурной, общественной, политической. Было бы очень поучительно посмотреть, каким образом это происходило в истории Дальнего Востока.

В свете сказанного можно разделить цивилизации на, так сказать, «распредмечивающие» и «опредмечивающие». К первому типу относится мышление в категориях открытости сознания событийности мира и, следовательно, металогической связи мистической глубины (самоотсутствия) духа, т. е. внутренности внутреннего и внешности внешнего: декорума полностью эстетизированной жизни, «лица» власти, «тени» и «следа» внутренней реальности. «Опредмечивающая» цивилизация оперирует логическим параллелизмом духа и материи, понятий и вещей, субъекта и объекта. Она вторична и производна от цивилизации «распредмечивающей». Точно так же самотождественность субъекта, являющаяся основой либерально-демократического строя современного Запада, вторична по отношению к заданности индивидуальному сознанию мировой событийности.

Мировая история есть процесс постепенного отделения «опредмечивающей» мысли от своего истока. В Китае ее первой фазой стало характерное уже для некоторых течений древней мысли отождествление физического тела с «большим телом» мироздания. Педантично каталогизировались соответствия между внутренним состоянием и действиями правителя, и законами космических циклов. В эпоху позднего средневековья та же тенденция дала о себе знать в низведении духовного опыта на уровень психической эмпирии. В новой прозаической литературе и в театральных пьесах правители предстают уже обыкновенными людьми с индивидуальными характерами, чувствами и пороками. Тем не менее наследие традиции не теряло и не теряет жизненной силы в Китае в той мере, в какой Китай остается не только «Срединной империей», но также империей Срединного Пути и «Поднебесным миром», т. е. миром внутри мира и миром, несущим в себе мир.

Предложенная типология, кстати, хорошо объясняет различия между западной и восточной ветвями христианства именно в конечных продуктах их исторического развития: декларация слепой веры с погружением в гущу мирской жизни в протестантизме и узрение Царства Небесного подвижником, чье уединение есть залог его несравненной общественной значимости (в этом смысле выход святости из монастыря в скит, ее фактическое возвращение в мир есть существеннейший факт исторической судьбы православия).

Мировоззрение «опредмечивающего» типа занимает господствующее положение в моноэтнических и региональных по своим масштабам политических образования. Островная и выработавшая сильную националистическую идеологию Япония представляет, пожалуй, самый яркий пример такого типа цивилизации. Японцы старательно переняли и притом утрировали многие положения китайской традиции. Это касается прежде всего основы конфуцианства – понятия «ритуала» и силы его нравственного воздействия, которая в японской культурной практике – классическом театре, чайной церемонии, искусстве гейш – и просто в бытовом поведении доведена до высот небывалых или давно утерянных в Китае. До предела утрировано и самоумаление в ритуальной коммуникации: достаточно вспомнить коленопреклоненный поклон японцев с касанием лбом земли, т. е. как бы низведением себя к «нулевой отметке». Интересно, однако, что японцы

не связывали смысл ритуала с достижением «срединности и прямоты». Не менее известно и усердие японцев в пестовании «возвышенной воли», породившее в Японии не имеющий равных в мире культ сильного характера и упорства в достижении поставленной цели. То же касается и «лица», оберегаемого в Японии как нигде в мире, и «человеческих обязательств», принявших вид «глубокого сочувствия» (*кимоти*), и чувства семейной любви, превратившегося в императив постоянной «интимной заботы» (*амэ*), и, конечно, «искренности», которую японцы мыслили как преданность (*макото*) лично главе семейства, корпорации, государству; преданность настолько полную, что японец даже в мыслях неспособен отделять себя от своего коллектива и тем более распространять сплетни о нем (в Китае никакой коллектив не может существовать без сплетен). Старательное исполнение всех этих добродетелей создавало совершенно безличную среду, где каждое действие было лице-действом, действием маски, где игра утверждала норму. Не удивительно, что японцы с необыкновенной старательностью культивируют в себе бесстрашие, намного превзойдя в этом занятии китайцев.

Увлечшись исполнением отдельных добродетелей, японцы оставили без внимания их символическое измерение, вернее, так и не поняли его. Они восприняли китайскую традицию в ее исторически завершенном виде, где проблемам духовной жизни давалось радикальное и окончательное решение, как в полюбившемся японцам «мгновенном просветлении» дзэн. Благодаря буддизму японцы глубоко осознали значение пустоты в требовании «оставить все». Японский гений наилучшим образом выразил себя там, где произведение искусства представляет как будто случайно увиденные, мимолетные, ничем не примечательные образы. Это значит, что сила просветленного духа может превзойти все, кроме одного: самой спонтанности события. Парадоксальным и все же закономерным образом японцы столкнулись с необходимостью дать образ спонтанности – такой же нормативный и неуничтожимый, как она сама. Сад пятнадцати камней при храме Рёандзи в Киото первоначально был фиксацией фантазма. Но вот уже шесть веков его материальный след стоит перед глазами посетителей только для того, чтобы засвидетельствовать иллюзорность всего сущего.

Фиксированность взгляда стала, пожалуй, самой характерной чертой японского мирозерцания, так резко отличающая его от китайской традиции, центральная тема которой – метаморфоза, «рассеивание» как возведение вещей к вечносущущему типу. Если в Китае живопись называли «одной чертой кистью» (определение, в чисто китайском вкусе совмещающее символическую глубину опыта и практику изобразительного творчества), то японские художники стали рисовать картины, буквально состоявшие из одной черты и тем самым с предельной остротой демонстрировавшие проблему несопоставимости явления образа и его сокрытия. Другой показательный пример – японские боевые искусства, арсенал которых складывается из статичных поз (*ката*), тогда как в китайской традиции фигурируют «дорожки», преемственность движений (*лу*) и текучие «конфигурации силы» (*ши, цзя*). Японские ката имеют только практическое и спортивное значение, которое в боевых искусствах Китая является не более чем побочным результатом занятий. Не удивительно, что, по признанию одного мастера каратэ, для энтузиастов этого боевого искусства «значение ката часто остается непонятным... Можно предположить, что часть их репертуара была намеренно искажена, чтобы ограничить их знание кругом посвященных учеников»⁵. Автор этого высказывания не понимает, что смысл нормативных движений в традиции относится к символической матрице опыта, которая предшествует индивидуальному сознанию. Эта матрица не столько секретна, сколько интимна, отсутствует в знании и опыте, но как реальность живого тела мироздания обладает безупречной действенностью. Смутная интуиция этой реальности выражена в словах французского японоведа О.Берка, который называет *ката* «отпечатком» некой коллективной нормы, которая позволяет обществу «подняться на уровень коллективного сознания, недоступного сознанию индивидуального субъекта»⁶. Правда, японская традиция не учила знанию этого «прежде небесного», пред-мирного бытия.

«Пустота – вот форма, форма – вот пустота», – гласит главная мудрость буддизма Восточной Азии. Необъяснимая и оттого еще более неумолимая кристаллизация пустотного духа в вещах обусловила внутренний драматизм японского мирознания, которое разрывается между необходимостью и невозможностью совместить то и другое. В таком случае творчество равнозначно

произвольной остановке взора, и от этого кошмара неистребимого эстетизма можно избавиться только еще более решительным произволом. Не здесь ли нужно искать причины гипертрофированного внимания японской элиты к возвращению негибкой воли вплоть до культа бесстрастного, досконально ритуализированного самоубийства?

Информационная цивилизация вновь поставила категорию пустоты, самоотсутствия события в центр человеческой деятельности. Сегодня социум «центрированности» может сыграть первостепенную роль в развитии неформальных, обращенных к интимной правде жизни, скрепленных любовным вниманием сообществ личностного роста, которым, как становится все более очевидным, принадлежит будущее. Такие оазисы современной «пустыни реального» – единственная сила, способная придать общительности, ставшей сегодня слишком доступной, слишком обесцененной, весомость нравственной со-ответственности, «удержания центрированности» – этого подлинного условия человеческой свободы.

Примечания

- ¹ Прекрасной иллюстрацией этой темы является рассказ о поваре-виртуозе в гл. 3 даосского канона «Чжуан-цзы».
- ² Подробнее см.: *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового Времени. М., 2000. С. 297–299.
- ³ *Johannes Gasser.* Resource Pedagogy. From Tao to the Man Whisperer. Bern, 2006. P. 11.
- ⁴ Конфуций учил «почитать духов, но держаться от них в отдалении». Конфуцианский ритуал учит людей понимать их несходство.
- ⁵ *Kenji Tokatsu.* La voie du karaté. Paris, 1979. P. 90.
- ⁶ *Berque A.* Some Traits of Japanese Fudosei // The Japan Foundation Newsletter. 1987. Vol. 14. № 5. P. 7.