

Владимир Вячеславович Малявин философ, историк, китаевед, доктор исторических наук, профессор Института изучения Европы Тамканского университета (Тайвань)

# Заповедное место и грядущая всемирность

Александру Александровичу Шевцову главе и душе Заповедника русской культуры

#### Еще раз о глокальности

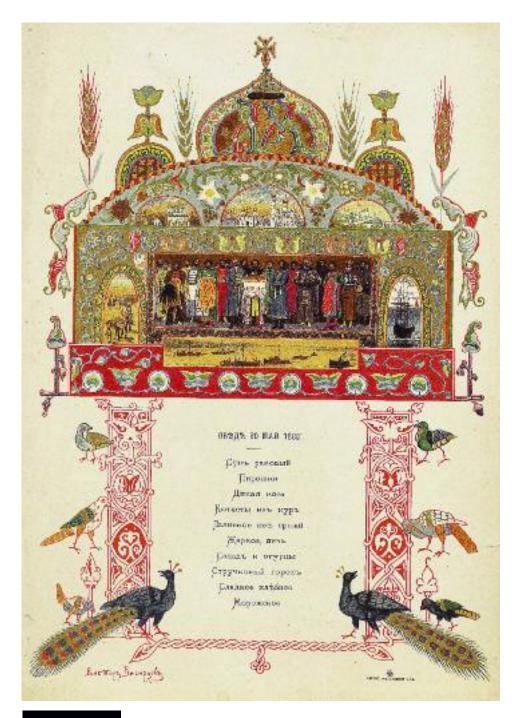
Кажется, то, что принято называть современной глобализацией, в самом деле обозначило завершающий аккорд, «точку омега» того, что на Западе понимали под мировой историей. Завершение есть не конец, а напротив, восполнение вещей, исполнение обетов, выявление доселе скрытого, достижение предела развития в его прежних формах и перевертывание ситуации, полная смена вектора движения. Река истории, словно натолкнувшись на невидимую преграду, вздулась, пошла бурунами и устремилась ввысь и вглубь в поисках выхода. Человечество вступило в мир пост- и мета-: Постмодерна, постполитики, постсекулярности и т.п., одним словом постразвития, уводящего в незримые пространства метаистории. Этот резкий поворот не может не напоминать отчасти поворот назад, возвращение к началу пути.

Ни в чем современная ситуация завершения-переворота истории не предъявлена так ясно и наглядно, как в интересе к неведомому и экзотическому, иному и чужому образу мира и человечества. Современный человек, заметил Зигмунт Бауман, «ищет не общее будущее, а иное настоящее». Культурный и экстремальный туризм стал знамением эпохи. Как ни парадоксально, религиозные святыни и культурные достопримечательности, в наибольшей степени представляющие неповторимое лицо своей духовной традиции, стали местами всемирного паломничества. Оказывается, нет ничего более глобального, чем уникально-локальное.

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

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

В эпоху информационных технологий капитал колонизировал виртуальное измерение опыта, превратив реальность в гиперреальность телекомму-

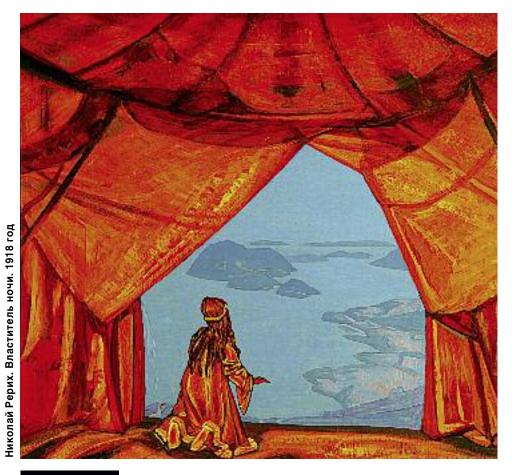


Ностальгия по культурным корням – фирменный знак Модерна. «Чудо, которым была Индия», «Россия, которую мы потеряли»...

никаций и добившись окончательного слияния действительности и воображения в бытии электронного симулякра. Последний есть воплощенное само-различие, «разъединяющий синтез» (Делёз) всего и вся, сам себя подменяющий. Сознание растет и крепнет от этой субстанции, потому что оно есть в той мере, в какой уступает самому себе; оно не содержательно, а функционально, его природа – чистое осознавание, осознание

ничего никем. Есть доля истины в дерзком утверждении Жана Бодрийяра, что мир заблаговременно спасен в этом автопоэзисе виртуальной плесени «электрического сна на-

Смычка экзотики и потребительства - совершенно нелогичная, неразумная - образует знаменитый товарный фетишизм, который в наши дни принял вид электронной гиперреальности. Этот гламурный натурализм на самом



В России открытие родины всегда было серьезным и почти всенародным делом, так что русские в своих поисках «неведомого Отечества» (кстати, любимое занятие одного из первых русских юродивых Прокопия Устюжского) дошли до Тихого океана. Такая уж у русских Родина: чтобы за далью открывалась родная даль, чтобы были и заколдованный лес, и заповедное место.

> деле знаменует полную отделенность планетарного человека от чего бы то ни было реального. Именно господство симулякров позволяет распорядителям электронных СМИ - журналистам, рекламщикам, пропагандистам - утверждать, что они произвольно фабрикуют реальность, но утверждать, как мы увидим ниже, с чрезмерной дозой самонадеянности.

> Человек жаждет того, чего у него нет. Его идентичность принадлежит никогда не проживавшемуся прошлому и неизвестному будущему. То и другое услужливо подсовываются ему медиаобразами или безжалостно препарируются современным «марке-

тингом души». Но ни то ни другое не может устранить различия между открытостью бытия и его предметностью, пустотой сосуда и его содержимым. В железобетонной телекартинке, заменившей мир, всегда есть трещина, в которой зияет бездна свободы.

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

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

Историки культуры хорошо знают, что образы идентичности приходят из недосягаемого прошлого. Ностальгия по культурным корням — фирменный знак Модерна. «Чудо, которым была Индия», «Россия, которую мы потеряли»... Современный туризм - второй по обороту капитала бизнес в мире - питается как раз этим неистребимым желанием человека открыть окружающее его пространство. И притом не только далекие удивительные страны, но и собственную - вроде бы, хорошо знакомую - родину. Японцев трудно заподозрить в недостатке национального самосознания, но в Японии вот уже третье десятилетие не прекращается массовая кампания по «открытию Японии»: рядовому японцу предлагается сесть в поезд и сойти на первой попавшейся станции, чтобы, наконец, узнать по-настоящему родную землю. «Япония – экзотическая страна», - гласит девиз этой кампании, которая, помимо прочего или даже в первую очередь, служит коммерческим интересам железной дороги и туристического бизнеса. Но речь идет именно о желании открыть родину и даже о самом предвосхищении открытия. Действительная Япония, как всякая действительность, пожалуй, испортит этот предвкушаемый праздник души.

Неудивительно в таком случае, что, например, в Европе та же жажда иного настоящего утоляется скорее платонически. Достаточно вспомнить непрекращающиеся со времен Хайдеггера разговоры о «другом начале» европейской мысли или «другом векторе» (во французском оригинале Жака Дерриды —  $l'autre\ cap$ ) развития Европы. В способности Европы не просто открывать, но вырабатывать свою инаковость постмодернистские философы теперь усматривают ее универсальность. И как не отметить, что если в Японии и Европе открытие родины - приятный пикник или увлекательный разговор, то в России это всегда было серьезным и почти всенародным делом, так что русские в своих поисках «неведомого Отечества» (кстати, любимое занятие одного из первых русских юродивых Прокопия Устюжского) дошли до Тихого океана. Такая уж у русских Родина: чтобы за далью открывалась родная даль, чтобы были и заколдованный лес, и заповедное место.

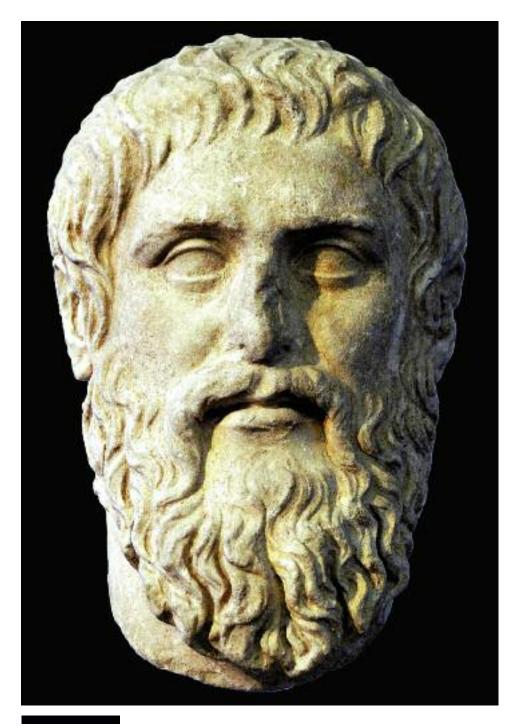
Современный глобальный капитализм торгует экзотикой довольно-таки мошенническим образом: он обещает неведомое и чудесное, а предлагает гламурную фальшивку. Быть может, его сила как раз и заключается в способности высвобождать и приручать наполняющее человеческую душу желание. Еще предстоит выяснить,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

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

Нет необходимости давать здесь критическую оценку мифу Модерна. Врожденный догматизм и историческая ограниченность последнего сегодня хорошо известны и даже очевидны. Заметим только, что этот миф действительно придает западной истории (или сам воспринял от нее) апокалиптический пафос, ибо объявляет существенным свойством человека его конечность. Американские панегирики глобализации - странное недоразумение, которое можно списать разве что на неисправимую наивность Нового Света или, что кажется более достоверным, изначальную апокалиптичность, то есть завершенность в указанном выше смысле, американского сознания.

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

Без всякой иронии можно сказать, что Европа получила то, что хотела: полное совпадение мысли и бытия, субъекта и объекта. И тут же выяснилось, что это совпадение совершенно невозможно и нежизненно, что Европа стремилась к собственному пределу, который отрицает и разрушает ее. Идея подчинения копии оригиналу, образа прообразу или, погречески, типа архетипу неисправимо догматична и не может получить никакого философского разрешения, о чем со всей наглядностью свидетельствуют иконоборческие споры,



Произошла кардинальная смена установок европейской мысли: вместо мышления о сущностях, оперирующего логикой тождества и различия, пришло мышление, имеющее своим предметом перемены, самоотрицание, событие. Здесь мысль остро нуждается в понятии, которое могло бы обосновать посредование как фундаментальный принцип бытия. И такое понятие появляется уже у Платона в диалоге «Тимей». Оно представлено словом «хора», которое означает в «Тимее» мать, кормилицу и, наконец, место, вмещающее в себя образы.

> не утихающие поныне. Репрезентация, говорит Делёз, есть «трансцендентальная иллюзия». А в историческом плане

модернистское мировоззрение ведет, по убийственному, но точному определению Хайдеггера, к «опустошению Земли».

Таким образом, вожделенная цель европейской мысли была достигнута непомерно дорогой ценой: вся конструкция европейской интеллектуальной традиции оказалась взорвана изнутри. Произошла кардинальная смена установок мысли: вместо мышления о сущностях, оперирующего логикой тождества и различия, пришло мышление, имеющее своим предметом перемены, самоотрицание, событие. В его свете вещи являются собой в той мере, в какой они есть нечто другое. Здесь мысль остро нуждается в понятии, которое могло бы обосновать посредование как фундаментальный принцип бытия. И такое понятие появляется уже у Платона в диалоге «Тимей». Оно представлено словом «хора», которое означает в «Тимее» мать, кормилицу и, наконец, место, вмещающее в себя образы. Конечно, это понятие было не столько создано Платоном, сколько подсказано ему древними мифами, где мир творится расчленением, рассеянием первочеловека и чаще всего - матери-земли. Еще одно принятое в Античности название для этой реальности - гиле, мать-чаща. Ему созвучен русский образ матери-пустыни, если понимать пустыню на русский лад как лесную пустынь.

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

Мотив места-матрицы очень важен в восточной мысли, не знавшей противостояния умозрительного и эмпирического. В «Дао-Дэ цзине» высшая реальность именуется «матерью Поднебесной», «сокровенной родительницей», а принцип подобия (следовательно, чистой явленности) ставится даже прежде божеств. В буддизме Будда есть тот, кто «приходит в подобии». Культурная практика на Востоке вообще сводится к производству подобия: поклоняться богам, по завету Конфуция, нужно «так, как если бы они присутствовали», мудрый «ходит как ходит, стоит как стоит» и т.д. Природа письма, по мнению китайцев, тоже есть «подобие», которое воплощено в размножении потомства, питаемого молоком общей матери. Аналогичным образом творчество в Китае вдохновляется мечтой, упоительной грезой о рассеивании всего и вся в потоке жизни: в живописи Китая ключевая метафора - тающая дымка, в музыке - замирающий звук. Соответственно первостепенное значение приобретают не сами вещи, а их эстетическая аура, ускользающая между-бытность как своего рода антракт (именно: entreacte), пауза в мировом ритме, точка одновременно интенсивного переживания и бесконечно глубокого покоя.

Именно подобие есть та реальность, которая, как сознание, усиливается сама собой и сама от себя возрастает посредством потери, оставления

себя. Подобие хранит в себе трещину бытия, в которой зияет бездна свободы, и таится всегда отсутствующая целостность нашего (никогда не частного или только индивидуального) тела.

Уместно напомнить, что и на Западе самоисчерпание интеллектуализма воскресило имманентное откровение подобия. У Пруста растворение сознания в «непроизвольной памяти» выявляет «мир, превратившийся в собственное подобие» (Беньямин). У Хайдеггера логос оказывается бесконечно воспроизводимой «структурой подобия», Als-Struktur. Для Барта вечносущее дает знать о себе в «угасании голоса». Для Бодрийяра, как уже говорилось, мир спасен в самоподобии как «прибавочном значении» всего сущего. Во всех случаях подобие предстает формой чистой временности, добытийным различием, которые служат общей матрицей бытия, сознания и языка.

Итак, по современному миру бродит призрак не столько коммунизма, сколько первозданного, только подобного себе и потому скрывающегося в самом своем явлении места. Сегодня особенно важно осознать это первичное откровение Земли, которое предстает вечно скрытым, всегда «потерянным», но непреходящим истоком истории - ее первичным фантазмом. Нужно сделать предметом исторического исследования формы проявления этой фантомной реальности в культуре и ее усвоения личным и общественным сознанием. Такая работа будет благодатна для России, ибо в условиях ускоренного капиталистического развития и ослабления идеологических зажимов русские будут все настойчивее вызывать из небытия «родных призраков», образы России будут быстро множиться. Для этой

смены ориентиров не требуется никаких «проектов» и «бюджетов», тем более никакой пропаганды. Достаточно спонтанного высвобождения сознания. Вот где главный ресурс брендования России, о котором сейчас так много говорят.

Древний даосский философ Чжуан-цзы отметил существенную черту этой подлинно жизненной (ибо сущностно динамической, самоизменчивой) реальности. Он сказал, что люди независимо от их дел и мнений живут в «небесной оставленности» или «оставленности небес». (Древнекитайский язык допускает обе трактовки.) Превращение, всегда спонтанное событие это реальность, которая неподвластна хватке рефлексии, оставляет сама себя и в конечном счете пред-оставляет миру пребывать, пере-бывать, преодолевать себя в оставленности самому себе. Не таково ли бездонное, распахнутое всему миру, всевместительное небо? Чжуан-цзы утверждал также, что мир - это «раскинутая сеть, в которой не найти начала», так что вещи «вмещают друг друга». В другом месте своей книги он советует ради обретения душевного покоя «спрятать мир в мире», приравнивая реальность все к тому же вместилищу. Мир метаморфоз, как видим, не просто сложен, но складывается в себя и из себя. В нем малейшее превращение равнозначно мировому перевороту. В нем нет ничего ближе того, что отстоит дальше всего. В нем самое родное и интимное оказывается самым непредставимым, как «другая Европа» или «другая Россия». В нем пустота неба каким-то образом сопряжена с твердью земли и преемственна ей. Небо и земля — вот что остается во всякой оставленности и

на первый взгляд парадоксальным, но в действительности

необходимым образом обеспечивает лихорадочный бег цифровой гиперреальности. Между современной техникой и экологическим уклоном современной мысли существует глубокая, еще не разгаданная до конца связь. Феноменологически и даже политически оставление выступает как предел всех жизненных миров, который одновременно разделяет и связывает. Именно в свете этого высшего экзистеншиального акта политика в евразийском пространстве выстраивается сообразно полюсам двойной спирали, один из которых соответствует небесной вышине имперской власти, а другой – земной глубине народного быта, стихии повседневности. Сходным образом, кстати сказать, организовано представление в китайском театре, где композиционно аморфное, продолжавшееся нередко несколько дней кряду представление служило только фоном для осуществлявшегося каждое мгновение усилия актерской игры как стилизации не просто действия, а самого момента симуляции, своего рода превращения превращения. А для интерьера китайского дома характерно сочетание объемного пустого пространства (полюс неба) и небольших по размеру предметов мебели как точек взаимодействия, функциональной преемственности человека и среды (полюс земли), причем один и тот же предмет в зависимости от обстоятельств мог служить и стулом, и столом, и кроватью. Подвижность и полифункциональность интерьера в еще большей мере свойственны быту кочевников. Земля и небо в этой спиралевидной структуре друг для друга непрозрачны и даже незаметны, но образуют или, точнее, задают — некую жизненную цельность.

Конечно, оставление как предел проективности (ибо самоутверждение всегда является проектом) не есть капитуляция мысли и возвращение к примитивно-непосредственному предстоянию миру. Наоборот, оно выводит мысль в открытость пространства, выявляет взаимную обратимость предмета и его ауры или среды. Тем самым оно открывает неограниченные возможности для посредования и, стало быть, продления, удержания бытия. Оно позволяет оставаться собой, становясь другим. В отличие от бинарных оппозиций, создаваемых формальной рациональностью, превращение есть и среда, и средство, и сила всякого посредования, неисключенное третье любого противостоя-

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

### Место, местность, вместительность

Мы уже знаем, что выход из тупика самоограничивающейся, агрессивной глобальности на западный манер дает только перспектива реального, ненасильственного примирения оппозиций (до сих пор такое примирение было, повторим, только иллюзорным). Девизом нового типа мышления может служить китайский принцип «перемены вечнопреемственного» (бянь тун). Это значит, что мы должны превзойти предметность мира: открыть в позиции диспозицию, в фигуре - конфигурацию, а в каждом месте — и размещение, и вместительность, и совместность.

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

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

Сказанное о природе движения напоминает его трактовку в монадологии Лейбница, где движение равнозначно смене угла зрения в целостности мира-монады. В таком случае нам будет легче понять другое важное свойство мира как события или даже, точнее, вездесущей событийности. У Лейбница монада обладает двухслойной структурой. Она состоит из небесного, ангельского, и земного, человеческого, уровней. В действительности двухслойное строение монады скрывает в себе слож-



Мотив места-матрицы очень важен в восточной мысли, не знавшей противостояния умозрительного и эмпирического. В «Дао-Дэ цзине» высшая реальность именуется «матерью Поднебесной», «сокровенной родительницей», а принцип подобия (следовательно, чистой явленности) ставится даже прежде божеств.

ную иерархию состояний бытия и одновременно ступеней духовного просветления.

Свойственные Азии «религии места» (если позволительно противопоставить их западной «религии личности») и особенно мир северного буддизма (ламаизма), составляющий сердцевину азиатского и даже всего евразийского континента, служат яркой иллюстрацией выдвинутых здесь тезисов о природе мирособытия. Повсюду в этом ареале мы видим иерархию культов, где высшую ступень занимает буддийская метафизика пустоты. Ниже располагается та или иная разновидность квазинациональной религии (бон в

Тибете, тенрианство у степных народов, даосизм в Китае, синто в Японии и т.д.). Эти традиции представляют этнокультурное своеобразие отдельных стран и ориентируются на политическую власть и родовой строй. Еще ниже мы встречаем культы и верования, восходящие к первобытному шаманизму. Они занимают в обществе периферийное положение и обслуживают интересы отдельных лиц, нередко стоящих в оппозиции к власти. Наконец, в самом низу мы встречаем культы хтонических, вредоносных по природе духов.

Культурный уклад Тибета дает особенно наглядный пример



Небо и земля – вот что остается во всякой оставленности и на первый взгляд парадоксальным, но в действительности необходимым образом обеспечивает лихорадочный бег цифровой гиперреальности. Между современной техникой и экологическим уклоном современной мысли существует глубокая, еще не разгаданная до конца связь.

> описанной иерархии. В Тибете есть своя география святых мест, важнейшие из которых были «открыты» буддийскими праведниками и реинкарнациями будд на месте архаических святынь. Буддийские подвижники побеждают прежних хранителей святого места в состязании или вооруженном поединке. Эта двойственность священства (в своем роде универсальная) распространяется на всю землю. Для тибетцев «лицо земли», ландшафт местности являет образ небесной истины, а глубинный субстрат земли, ее преисподняя есть тело демо-

ницы по имени Сыму, которая лежит без движения, придавленная стоящими на ней буддийскими монастырями.

О происхождении святых мест рассказывается в примечательной легенде, имеющей индийские корни. В ней говорится, что когда-то миром завладел демон Рудра, который притеснял и мучил его обитателей. Будда Херука, олицетворение безграничного сострадания, своим неистовым танцем освободил Рудру от его телесного плена, то есть рассеял его тело по миру – или, говоря более отвлеченно, преобразил страстную волю в одухотворенный ритм мироздания. Кстати, тому же Херуке приписывается способность порождать танцем собственные эманации. Места, где упали частицы тела Рудры (всего их было 800), превратились в «чистые проявления изначально сущих святых мест», «дворцы тайных мантр», а женщины из свиты Рудры стали покровительницами этих мест. Именно они выступают в роли проводников благочестивых посетителей святынь. Из жидкостей в теле Рудры выросли целебные деревья и травы и

Таким образом, святые места на земле являются результатом, так сказать, активации частиц тела первочеловека или, говоря шире, удвоением, производством самоподобия первичного субстрата жизни. Вполне закономерно тибетская мифология говорит и о вторичной «активации» святых мест, то есть об открытии «позднейших» святых мест святыми людьми. Таковых насчитывается 108 из разряда больших, и 1002 из разряда малых. Святые места, следовательно, являются плодом соработничества небесных сил и человеческого рода. Тибетцы называют их «местами свершения». Совместное же трудничество человека и неба есть производство самоподобия в со-в-мест-ности их пребывания.

Общетибетская география святых мест соответствует основным положениям буддийской космологии и философии. Три главных священных горы находятся соответственно в высшей (западной), срединной и низшей (восточной) областях страны. Они символизируют речь, сознание и тело Будды. Высшим ламам святые места предстают в образе мандалы или небесного дворца, населенного буддами и небесными странниками. Простые люди видят только физический рельеф. Посещение святого места – большая духовная заслуга. По народному поверью, день медитации там стоит года медитации в обычных условиях. К тому же в святом месте произрастают целебные травы и бьют целебные ключи.

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

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

А вот пример конкретного святого места и притом не описанного в литературе: главная священная гора Восточного Тибета Мордо. Культ этой горы первоначально находился в ведении бон. Позднее, с VIII века, сюда стали приходить буддийские подвижники, так что гора давно является общим достоянием буддистов и бонцев. Образ ее божественного патрона тоже является своеобразным компромиссом между буддизмом и народными верованиями. Легенда гласит, что дух Мордо доказал свое превосходство в знании священных книг в споре с покровителями других священных гор Тибета. А когда он вернулся на родную гору, ему пришлось отстаивать свое право на нее в вооруженном поединке с другим претендентом. Дух Мордо благородно предложил противнику нападать первым и с легкостью отразил все 108 - священное число! - ударов его гигантского меча. Паломники, поднимающиеся на гору, еще и сегодня видят их следы на горных склонах. А бог Мордо стал олицетворением любимого тибетцами идеала герояэрудита.

Физическая топография Мор-

до имеет свою сакральную топику: пещеры и следы деяний аскетов и небесных странников, святые камни, потоки и деревья, проступающие на камнях лики богов, свастики и мантры. Ближе к вершине есть и святое озеро, в спокойной глади которого можно видеть картины блаженной жизни. У подножия горы стоит святой камень, принесенный туда потоком с вершины. На нем местные жители явственно различают бога Мордо, сидящего верхом на коне с обнаженным мечом. Перед ним стоит бодхисатва Гуаньинь. На высоте около 3700 метров находится «самопроявившаяся пагода» - главное место паломничества окрестных жителей. Там живет бонский лама с помощниками. Вокруг этого нерукотворного святилища имеются 36 святых мест: растущий камень и камень с двойной свастикой, святой источник, дающий воду два раза в год, каменное яйцо в дупле дерева, каменная морда дракона и т.д. Ночью при свете фонарика скалы вокруг святилища превращаются в образы богов и будд, на них проступают священные мантры. Для местных жителей физический облик Мордо есть образ духовной истины в ее полноте, так что на горе нельзя передвинуть ни одного камня.

Отношение к святым местам в Тибете принадлежит еще архаическому миросозерцанию, которое не знает диалектики места и пространства и видит в вещах элементы классификационных схем. Тибетская живопись так и не выработала понятий масштаба и глубины пространства и соответ-

ственно не могла иметь представления о пейзаже. Изображение в ней имело главным образом учительную функцию: изображаемые предметы посредством диагональной, концентрической и как бы наслаивающейся ярусами композиции были включены, почти буквально вписаны в иерархию бытия. Сами образы совмещали в себе реалистические и символические качества. Подобный стиль заключал в себе внутреннее противоречие, которое порой вырывалось наружу с катастрофическими последствиями для художественной традиции. Примером служит судьба Ангкора, где, судя по всему, параллельное усиление реалистических и символических, диктуемых мифологической картиной мира тенденций в скульптурном образе в конце концов взорвало это искусство изнутри и заставило кхмеров отказаться от наследия Ангкора. Нечто подобное можно наблюдать и в Китае эпохи раннего Средневековья, когда жители Поднебесной пытались передать величие Будды, создавая его гигантские статуи. В Тибете и в Китае катастрофического слома традиции не произошло, и причину увидеть нетрудно: там образы изначально воспринимались как результат превращения аморфно-пустотного субстрата и открывались видению как бы во сне. Когда в камне мы «узнаем» дракона или в скале - божество, мы видим перед собой только подобия, симулякры, не имеющие отношения к действительности (тем более что божества или драконы не имеют прототипов в реальном мире). Эти образы фантомны, принадлежат воображению и в любой момент могут растаять в аморфной массе земли. Однако в качестве симулякров они самоценны и более реальны, чем так называемая объективная

действительность. Отсюда акцент на секретности истины, столь характерный для Востока. Он объясняется невозможностью перевести симулятивность на язык наивного реализма или даже науки с их оппозициями воображаемого и действительного, духовного и материального. Мудрость духовного прозрения, заметил Пятый Далай-лама Тибета (XVII век) в предисловии к книге своих видений, есть безумие для людей мирских и особенно людей ученых. Между тем политические решения в том же Тибете принимались как раз на основании откровений первозданной ночи мира, ведь эти видения были лучшим прообразом событийности как самоподобия, скрывающегося в своей явленно-

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

### Место и у-местность техники

Из предыдущего изложения мы знаем, что преодоление архаической нераздельности предметного и символического предполагает открытие целостности пространства как

среды всеобщего посредования и преемственности, перехода от места к размещению, от позиции к диспозиции, от фигуры к конфигурации. На Западе этот исторический перелом отмечен изобретением линейной перспективы, которая давала исключительный реалистический эффект, но ценой подчинения вещей композиции, идее картины. Такому видению мира соответствует технократизм Модерна, интересующийся только универсальными свойствами материи. Восточноазиатские культуры пошли по принципиально иному пути: сохранив верность «безумной» правде фантомного видения, они искали всеобщность в единичности вещей и соположенности перспектив, что позволяло видеть мир как событийность событий, континуум одного (в смысле сплошного) превращения. В азиатском мировоззрении вещи подобны в исключительной таковости их существования. Эта таковость относится к миру бесконечно малых метаморфоз, в которые и из которых складывается мир вещей. Последние лишь результат отбора наиболее заметных качеств в дифференциальных отношениях бесконечно утончающихся различий. Мир в китайской традиции теряется, оставляет себя в ускользающих нюансах. Знаток живописи XVI века Ли Кайсянь пишет: «Каждая вещь, большая или малая, несет в себе утонченную истину. Эта истина выходит из сокровенных превращений таковости всего сущего. В мире бесчисленное множество вещей, и у каждой вещи - своя истина».

Таковость – не сущность, не форма, не идея, а именно вездесущая между-бытность, всегда и везде отсутствующая центрированность, безупречная со-отнесенность всего сущего, о чем и сообщает, пожа-



луй, главное, на первый взгляд кажущееся парадоксальным наставление китайской мудрости: «Соответствуй другим в таковости».

В восточных пейзажах, в том числе в их словесных описаниях, поражает обостренное чувство цельности созерцаемого пространства, которое дается, однако, как бы в скольжении перспективы созерцания. Китайская живопись не знает полностью закрытого пространства, интерьеры жилищ в ней всегда открыты окружающему миру и увлекают туда взор. Соответственно пейзаж как бы рвется за горизонт, а в сущности, учитывая, что он изображен из бесконечно удаленной точки, внутрь себя: пустые места на картине служат ее внутренним фокусом, клубящиеся облака или водовороты на реке словно обозначают точки интенсификации, углубления жизненного ритма. Каждый предмет здесь выписан предельно четко и достоверно, но всегда в присущей только Огни современных мегаполисов горят бесчисленными фонарями Диогена. Но политическое животное ушло, мутировало в нечто постчеловеческое. Остается либо искать человека с микроскопом, что, пожалуй, недостойно столь крупного существа, либо принять всерьез обетования его небесной жизни.

ему неповторимой перспективе, и эта соположенность бесчисленного множества ракурсов, превращающая мир в поток мерцающего света, делает каждый вид только видимостью, придает ему условно иллюзорный характер. Условно - потому что здесь нет единой перспективы или масштаба изображения, которые служили бы мерилом правдивости. Такое видение предполагает, как уже говорилось, бесконечно удаленного наблюдателя и поэтому призвано внушать интуицию соприсутствия с незапамятной древностью или древними мужами. Оно заставляет пережить эфемерность всего сущего, но дает созерцанию прочную нравственную опору.

В этом образе мира нет ничего нарочитого и искусственного. Он в точности соответствует изначальной интуиции нашего тела как сферы, одновременно всеохватывающей и бесконечно малой, ничего не имеющей в себе и служащей источником жизни. Такова природа места-вместилища. Недаром один из первых китайских теоретиков живописи Цзун Бин (V век) назвал сущность пейзажа «сокровенной родительницей». В животворной единотелесности мира малое и великое, часть и целое, мгновение и вечность равновесомы и друг друга вмещают, можно сказать - всевместительны. В категориях античной мифологемы гиле вещь здесь обозначает пространство посредования между бесцельным телом (хаосом) и ограниченными формами.

Бытие вещи мира (так называ-



Физическая топография Мордо имеет свою сакральную топику. Ближе к вершине есть и святое озеро, в спокойной глади которого можно видеть картины блаженной жизни. У подножия горы стоит святой камень, принесенный туда потоком с вершины. На нем местные жители явственно различают бога Мордо, сидящего верхом на коне с обнаженным мечом. Перед ним стоит бодхисатва Гуаньинь.

> ли пейзаж в Китае) в ее взаимном претворении пустотной цельности и чистой вещественности и есть не что иное, как возведение вещи в тип. Последний следует отличать от свойственного Модерну стереотипа - продукта идеологической объективации действительности. Речь идет именно о событии, трансформации, удостоверяющей вечносущие качества вещей. Поэтому, как ни странно, вещь-тип не может не быть необычной, уникальной, даже экстравагантной, она не подчиняется всеобщим меркам и законам. В

самом раннем сочинении о типах вещей его автор, император династии Лян Юань-ди (VI век), подчеркивал уникальность каждого типа: «Созидательные превращения неба и земли творят на удивление утонченные фигуры силы, так что деревья, камни, облака и воды не имеют одной установленной формы».

Очевидно, что упомянутые типы не постулируются умозрительно, а спонтанно открываются в вещем видении художника. Репертуар этих типов и составляет то, что принято называть наследием традиции. Их перечни наполняют компендиумы китайской живописи, музыки, театральной игры и прочих искусств. Поскольку мы имеем дело с пространством одного живого тела, те же типы образуют комплексы нормативных движений в китайской гимнастике или боевых искусствах, где они обозначают различные, даже бесконечно разнообразные моменты проявления жизненной силы в ее вселенском круговороте. Такие типы представляют не формы или сущности, а сложные - потенциально бесконечно сложные - сопряжения сил, качества бытия, отчего они носят откровенно иносказательные названия: «белый аист расправляет крылья», «черный дракон выходит из пещеры» и т.п. В своем логическом пределе эти типы разлагаются на псевдореалистические образы и экспрессивную графику, доходящую до гротеска и карикатуры. Такое раздвоение типовых форм означало гибель великого стиля китайской культуры.

В любом случае природа типов есть превращение, она же внутренняя преемственность одухотворенной жизни, ее сокровенная мощь. В недавно опубликованных рукописях боевой гимнастики тайцзицюань сообщается: «Исполняя одну конфигурацию силы за другой, надлежит выявлять в каждой из них сферическипустотную полноту, каковая есть Беспредельное. Поэтому главное в каждой конфигурации силы - вращение по сфере, и его нельзя прерывать». Итак, жизнь - последовательность моментов реализации полноты духа в бытии и полноты бытия в духе, и эта точка свершения предстает мгновением паузы, вселенского средоточия, которое творит жизненный ритм. Это перемещение на месте, творящее пустотное вместилище совместности, китайские авторы невольно ищут и отмечают в первую очередь в своих описаниях местности. Вот характерный пассаж, принадлежащий ученому XV века Ван Чжи: «Взойдешь на высоты, посмотришь вокруг: густые леса и пышные деревья, тучные нивы и широкие долины, чиновничьи управы, жилища простолюдинов и высокие обители. Путники на дорогах то видимы, то невидимы, лодки у песчаных островов появляются и исчезают, земледельцы, дровосеки, пастухи и рыбаки распевают песни и окликают друг друга в прозрачной дымке, а в ней то проступает, то скрывается голубое небо. Радуешься тому, что вокруг, наслаждаешься тем, что хранишь в себе».

Примечательно это чувство гармонии людей разных за-

нятий и преемственности человеческого труда и ритмов природы. Чувство, очень традиционное для Китая, где человеку было предназначено «завершать работу неба». Как написал один средневековый ученый, «от присутствия людей даже горы становятся выше, а водные потоки шире». Речь идет о преемственности со-бытия, соответствия и со-ответственности единичностей в пограничном пространстве между присутствием и отсутствием. Соприсутствие противоположностей, контрастные оппозиции здесь удостоверяют их принадлежность одному неопределимому целому. Об этом - классические строки поэта Тао Юаньмина (V век):

Сорву хризантему у восточной ограды,

Взгляну вдаль на склоны Южной горы.

Гора так прекрасна в закатный

Птицы летят чередой на ночлег. В этом есть подлинный смысл, Хочу его объяснить — и забываю слова.

Все присутствует в ином. Всякое слово точно настолько, насколько оно сообщает о чем-то другом. Человек, завершая работу небес, выполняет чистую, не оставляющую следов работу, ибо открывает в предметности дела беспредметную глубину покоя. Метанойя завершения ничего не меняет в мире вещей, о чем свидетельствует чань-буддийская поговорка: «Не просветлившись, рубим дрова и носим воду. Просветлившись, рубим дрова и носим воду».

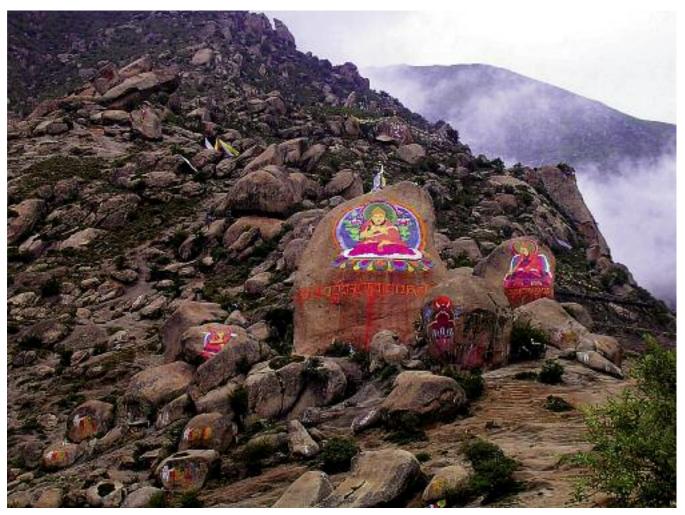
Сущность этого пространства всеобщей событийности, у-местности каждого места нескончаемое саморазличение, бесконечно малое различие, дифференциальное уравнение сил. Пожалуй, его можно назвать пространством

со-небытийности, ибо в нем все удостоверяет другое и причастно всеобщности... самоотсутствия, как об этом сказано в другой чаньской сентенции: «Когда птицы не поют, гора еще покойнее».

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

Усилие духовного бдения в равной мере открывает мудрому бездонную глубину просветленного сознания и служит для окружающих примером нравственной прямоты, ведь речь идет о безупречном соответствии всему происходящему в мире и, следовательно, вершине нравственной со-ответственности. В китайской литературе понятие глубины просветленного духа часто указывает на неизмеримую дистанцию пейзажа, который всегда есть нечто иное. Ученый XVI века Су Бохэн говорит о «скрытой глубине земли», благодаря которой земной рельеф обретает свое великолепие, о «скрытой глубине пейзажа», которая вселяет в наблюдателя покой, о «скрытой глубине чувств», которая позволяет чувствами наслаждаться. Но для этого, добавляет Су Бохэн, надо «освободить сердце и раскрепостить

Воспринятый таким образом пейзаж является продуктом человеческого самопознания. Как таковой он имеет четкие, доступные воспроизведению



На высоте около 3700 метров находится «самопроявившаяся пагода» – главное место паломничества окрестных жителей. Там живет бонский лама с помощниками. Вокруг этого нерукотворного святилища имеются 36 святых мест: растущий камень и камень с двойной свастикой, святой источник, дающий воду два раза в год, каменное яйцо в дупле дерева, каменная морда дракона и т.д.

> принципы композиции. В известной мере они с древности присутствовали в искусстве и даже быте Китая, а к рубежу І и II тысячелетий китайцы научились искусно применять их не только в живописи, но и в ландшафтной архитектуре. Тогда же в Китае достигло зрелости искусство создания миниатюрных садовых композиций - так называемых садов на подносе. В классических китайских садах эти принципы воплощены особенно наглядно. Вот важнейшие из них:

> • пространство подчинено законам миниатюры, оно вы-

глядит максимально сжатым и топологически насыщенным, этот эффект достигается благодаря экранированию, искривлению пространства и как бы слоистой глубине;

- пространство сада выстраивается игрой оппозиций, которая подчеркивает уникальность каждого места и момента времени;
- разные перспективы отражаются друг в друге, так что вещи доступны созерцанию в разных ракурсах, пребывают в «ином» и в конечном счете укрываются цельностью мировой гармонии; всякий узнаваемый образ обманчив.

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

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

Перед нами самобытный способ переосмысления архаической мифологии места, не отменяющий эту последнюю, но как бы надстраивающийся над нею. Будучи плодом рефлексии о целостности человека, это мировосприятие являет образ небесной спонтанности, первозданного естества вещей. Оно требует раскрепощения духа, присущего, например, сновидениям. Недаром история ландшафтной архитектуры Китая знает случаи, когда владельцы садов подолгу совершенствовали их устройство, стремясь воплотить наяву пейзажи, увиденные во сне.

Хора как идеальная среда посредования - лучший прообраз живой единотелесности мира. В наши дни ценность такого соматического знания для сохранения гуманистического измерения человеческой практики хорошо известна. Достаточно вспомнить миниатюрные садовые композиции в офисах и заводских цехах, повсеместно распространенные ныне благодаря усилиям главным образом японских дизайнеров. Японцы особенно преуспели в попытках выделить и до предела усилить принципы гуманистиче-

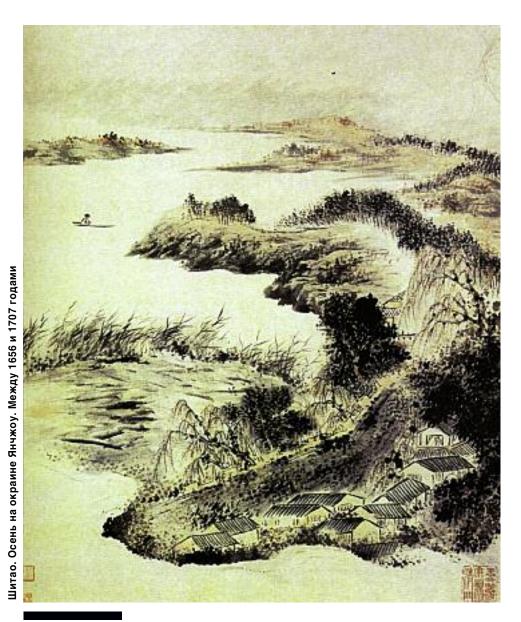
ской среды в азиатской эстетике симулятивности. Столь же очевидно, что японская стилизация выработанного в Китае образа небесной человечности уже смыкается с присущим западной традиции стремлением к объективации природного мира по законам субъективного самосознания. Азиатская версия философемы хоры формирует особый взгляд на технику. Последняя рассматривается вне оппозиции субъекта и объекта и столь важных для западной мысли целеполагания и инструментального подхода к вещам. Восточная традиция исходит из постулата о внутренней, но чисто функциональной преемственности сознания работника, его орудий и материала его труда. Подлинным прообразом работы она считает виртуозное мастерство, в котором технический навык становится формой жизни. Условием технического знания в ней объявляется именно практика, трудовой опыт, но в его высшей фазе - там, где полное слияние сознания и материала уже отменяет противостояние человека и мира и превращает мир в континуум небесно-человеческой работы. В удивительной притче у Чжуан-цзы мясник-виртуоз разделывает быков, давая волю «божественному желанию» в себе и не касаясь ножом туши. Его нож «не имеет толщины» и движется через полости тела, где для него имеется «предостаточно места, где погулять». В итоге мастер и материал сливаются во всепроницающем, в конечном счете пустотном, с пустотами тела соотносящемся ритме вселенской жизненности. Ведь сознание, развившее в себе чувствительность к опыту само-различения, возвращается к началу начал - абсолютной паузе мирового ритма. Китайская энциклопедия техники и ремесел, появившаяся

в 1634 году, озаглавлена «Небесной работой раскрываем вещи». Техника в китайском понимании раскрывает природу вещей именно потому, что вводит естество всего сущего в несотворенный и безбрежный простор небес. Высшая реальность восточной традиции – всеобщий Путь (дао), который, как пространство китайского сада, собирает небесное и земное, человеческое и божественное в их полноте и, стало быть, взаимной открытости.

Нельзя сказать, чтобы эти, в общем-то простые, истины человеческой жизни не замечали на Западе. У Платона тоже встречается мысль о том, что практика является основанием знания и что мастер игры на флейте лучше ремесленника знает, как надо делать этот инструмент. Но эта тема осталась в Европе чем-то вроде декоративного придатка рационалистических теорий. В Азии же сложилось самобытное представление об «умном делании», где знание и действие сходятся в акте - совершенно естественном, ненасильственном - само-оставления, возвращения к своему истоку и, следовательно, освобождения. В этом событии незнание сходится с неделанием. Оставление, потеря себя высший духовный акт, примиряющий человека с небом.

### К всемирности мира

Присмотримся внимательнее к этому событию всех событий событийности мира. Оно в своем роде уникально и накладывает печать уникальности на каждую вещь, взятую в ее таковости. Оно не относится ни к физическому, ни к умозрительному миру, не имеет сущности и представляет лишь свое подобие, опознается в бесконечном ряду отражений. Это реальность символическая, которая предвосхищает мир – или, точнее, в ней мир



В восточных пейзажах, в том числе в их словесных описаниях, поражает обостренное чувство цельности созерцаемого пространства, которое дается, однако, как бы в скольжении перспективы созерцания. Китайская живопись не знает полностью закрытого пространства, интерьеры жилищ в ней всегда открыты окружающему миру и увлекают туда взор.

предвосхищает себя, прячется в себя. Не имея признаков и атрибутов, событие событийности свидетельствует о себе круговоротом и в конечном счете взаимным наложением видимого и невидимого (ср. русское «видимо-невидимо»), присутствия и отсутствия. В приведенном выше описании пейзажа у Ван Чжи наблюдателя особенно привлекают появление и исчезновение путников и лодок, переливчатое

эхо голосов, тающих в прозрачной дымке дали. Этот истинный смысл переживаемого мира потому и невыразим, что пребывает, согласно традиционной формуле, между представленным и отсутствующим. Бездна саморазличения побуждает разбираться, но не дает говорить, потому что от нее нельзя отвлечься. В ней можно только радостно забыться. Как предельная разомкнутость эта реальность пред-

варяет мир и соответствует всеобъятной пустоте неба. Как абсолютный покой предбытия она принадлежит массе земли. Поистине она есть абсолютное соответствие, в котором уравнивается все сущее. Как понять такое бесконечно разнообразное единство? Здесь полезно вспомнить Анри Бергсона, который трактовал отношения духа и материи, субъекта и объекта в категориях соотношения длительностей. В таком случае время собирает, центрирует мир в акте рассеивания, в бесконечно короткой паузе бытия. Мир – миг событийности, в котором все сущее вовлечено в дифференциальные отношения. Длительность этого мига определяется степенью бодрствования - или, по-другому, чувствительности духа. Предельно краткое мгновение кайроса, дающее быть миру в его неисчерпаемом разнообразии, не может быть ни представлено, ни зафиксировано, ни даже мыслимо. Пофотографической добно вспышке, оно высвечивает мир, никем не виденный и только совершенно подобный действительности. Это внутреннее, фантомное пространство вечносущих типов-качеств вещей (точнее, их подобий), которое привносит в материальный мир момент смещения места и, следовательно, преображения и свободы. Не посредством ли открытия такого пространства самоуподобления будда Херука сотворил мир, освободив демона Рудру из плена его физического тела?

В моменте центрированности сознание, уступая себе, проясняет себя, растет само из себя. Таков смысл таковости как производства самоподобия — подобно тому как Херука воспроизводит себя и тем самым творит мир в своем танце. Речь, конечно, не о повторении, а о преображении,

подобии бесподобного. У Чжуан-цзы мясник-виртуоз, «дойдя до трудного места, ведет нож с необыкновенным тшанием, как бы замирает, и вдруг туша распадается, как ком земли валится на землю». Под «трудным местом» следует понимать именно точку центрированности, которая стягивает, вовлекает в мировой танец (этот «инженер телесности» трудится, как танцует) жизненное пространство тела, а в пределе - вечность бескрайних пространств. В ней есть своя ось возрастания качества и своя глубина свертывающегося пространства. Поэтому она бесконечно длит себя поверх течения времени. Неутолимую потребность сознания в созерцании этого первозданного (не)образа искусно эксплуатирует кинематограф в приеме саспенса, отсроченного действия. Особенно эффектна в этом плане замедленная съемка, которая позволяет увидеть воочию мир мгновения.

Способность чувствовать время событийности считалась в Китае главным секретом мудрого, ведь она дает власть не то чтобы над миром, но – в мире. Здесь таится исток человеческой социальности. Мир расцветает в пустыне уединенного сознания, которое разделало себя, именно: раз – и сделало себя, как мясник даровал быку полноту бытия, разделав его. Об этом рассказывается в другой - по-своему не менее удивительной - притче в книге Чжуан-цзы. Ее сюжет составляют четыре встречи даосского учителя Ху-цзы с искусным прорицателем Ли Сянем. После последней встречи колдун в страхе убежал от Хуцзы, а тот пояснил: «На сей раз я показал ему, каким я был до того, как вышел из своего прародителя. Я предстал ему пустотным, свернувшимся в себя. Невдомек ему было, кто я и что я, и ему почудилось,



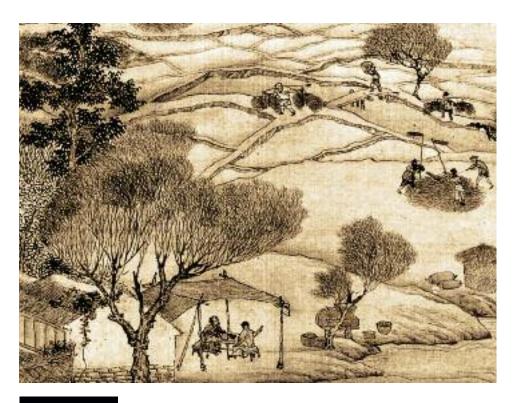
Соприсутствие противоположностей, контрастные оппозиции удостоверяют их принадлежность одному неопределимому целому. Об этом – классические строки поэта Тао Юаньмина (V век, на иллюстрации):

Сорву хризантему у восточной ограды, Взгляну вдаль на склоны Южной горы. Гора так прекрасна в закатный час. Птицы летят чередой на ночлег. В этом есть подлинный смысл, Хочу его объяснить – и забываю слова.

будто он скользит в бездну. Вот он и убежал без оглядки». Комментатор XVII века Ван Фучжи дает этому загадочному пассажу неожиданное, далекое от мистики толкование: «"Еще не выйти из своего прародителя" означает пребывать в центре круговорота и соответствовать всему без края и предела. Тогда поля сами собой пашутся, ткани сами собой ткутся, ритуалы и наказания сами собой исполняются, и все дают друг другу обрести

покой в своем небесном начале. <...> Это значит: пребывать в отсутствии всего и не добиваться славы, следовать другому в таковости и не иметь корысти. Обыденность и простота такой жизни как раз означают схоронить мир в мире».

В разъяснении Ван Фучжи перечислены все основные мотивы жизненной мудрости Китая: возвращение к центрированности бытия, блаженная пред-оставленность мира



## Ван Фучжи:

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

> себе и соответствие таковости всякого существования, когда люди взаимной уступчивостью и даже, можно сказать, политикой предупредительности реализуют все свои жизненные возможности и дарят друг другу счастье, то есть причастность к полноте бытия. Но этот мир никто не может видеть, он пребывает в сокрытости, имеет фантомную природу. Этот мир, спрятанный в мире, принадлежит всегда потерянному истоку воображения, которое, как показал Гастон Башляр, дарит укрытие и покой душе. Но он же может представать самой что ни на есть обыденной сценой быта. Этот уютный и радостный мир соответствия всего всему (точнее, ничего ничему) знает только

бесконечную глубину самоподобия, где нет оппозиции истинного и ложного. Отчасти он напоминает утопию тоталитарного единства, но он совпадет с ней, только если приписать ему - совершенно произвольно - статус «объективной реальности», доступной взгляду и контролю диктатора. Здесь выявляется подлинная задача мысли: держать символическую дистанцию между воображением и действительностью, не отрывая одно от другого.

Развитие, напоминает Олег Генисаретский, происходит от развитости. Это значит, что развитие возможно только в небесной перспективе полноты жизни, в промельке центрированности с его фантазмом первозданного покоя. Нет лучшего импульса для развития, чем смертельная опасность, когда мир вокруг как бы замирает от необычайной активности духа, перед внутренним взором проносится вся жизнь, и нужно найти способ жить снова... В такие моменты человек своболен как никогда, ему доступны любое умение, любые открытия. Вот когда справедлива формула Маяковского: «Был бы человек - искусство приложится». Так что, если уж решать проблемы развития инженерным способом, то думать нужно в первую очередь об инженерии сознания.

Вот и в нарисованном Ван Фучжи обществе «прародителя» нет ничего наивного и примитивного. Напротив, это высокоразвитое сообщество мастеров своего дела, аккуратных тружеников, у которых все идет как по маслу. Именно высочайшее мастерство и сопутствующая ему обостренная чувствительность духа позволяют людям забыть себя и мир и вести себя пред-упредительно, что значит открыться всеохватывающей открытости мира, быть как вода в воде, как Адам в раю. Перед нами сообщество сознания сообщительности, которое по уровню просветленности, пожалуй, недостижимо для сознания индивидуального. Становится понятным, почему китайцы верили в то, что «каждая улица полна мудрецов» (заметим, не мудрецов, живущих поодиночке). Но если речь идет об истине, неотделимой от общения, значит, эта истина имеет стратегическую и вместе с тем нравственную природу.

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

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

Преодоление Модерна в глобальности означает возвращение к первичному - самому естественному и надежному основанию человеческого бытия - земле. Вот и в сознании русского народа «русская земля» стоит прежде царства. Современные западные властители дум говорят об «укоренении в земле» (Хайдеггер), «отступлении политического» (Лаку-Лабарт, Нанси), растворении общества в «недостижимом», «бездействующем», «грядущем» сообществе (Бланшо, Нанси, Агамбен), «сообществе Земли» (Сэллис)

Новые тенденции западной мысли имеют близкие и, можно сказать, системные параллели в мировоззрении Востока. Китайские учителя муд-

рости, всегда остро чувствовавшие виртуальное измерение опыта, с древности именовали субстрат мировой жизни именно землей. Чжуан-цзы называет мир в его первозданном состоянии просто «огромным куском земли». Мудреца, достигшего полноты покоя, было принято уподоблять «куску земли», а преображение туши быка в бесплотный ритм жизненности вещей описывается у Чжуанцзы как возвращение земли в землю. В описании конфуцианца Сюнь-цзы (III век до н. э.) мудрый правитель напоминает все того же просветленного слепца, не отличающего себя от мира и потому погруженного в безмятежный покой: «Сын неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не действует, а все свершает. Подобно куску земли покоится он на своем сидении, и мир послушен ему, как если бы составлял с ним одно тело. <...> Вот что такое Великое Тело».

Царственный покой мудреца знаменует, впрочем, открытость первозданному динамизму жизни, предельно краткому порыву, мимолетной и непреходящей подвешенности. Он исполнен взрывчатой силы бодрствующего духа. Об этом аспекте власти – слова о правителе у Чжуан-цзы: «Сидя, как труп, он являет драконий образ (апофеоз жизненности. — B.M.). Храня глубокое безмолвие, он издает громоподобный глас».

Этот мотив симулятивности материального мира, единения духа и материи именно по их пределу почти забыт на Западе, но когда-то играл первостепенную роль в архаических культурах (ср. культ фетишей, святых мощей и т.п.) и был поднят на новую высоту в традициях Востока. Так, мастера наиболее утонченных школ боевых искусств Китая - например, тайцзицюань - обладают способностью наносить удар на расстоянии силой духа или «жизненной воли», причем тело служит не просто средством, а генератором и самой средой такого удара. Но будем помнить, что симулятивность означает, помимо прочего, отсутствие примет духовных свершений. Духовное бодрствование - чистая работа, не оставляющая сле-

Своя разновидность философии «сообщества земли» (пояпонски «ветра и земли») сложилась и в Японии. Основоположник ведущего направления в современной японской философии Китаро Нисида поставил в центр своей системы категорию места и подчеркивал ее близость термину «хора». Однако Нисида переосмыслил это понятие на буддийский лад: для него место есть пространство самоотражения и, следовательно, безупречного самоподобия буддийской реальности пустоты. В самой Японии, кстати сказать, эту версию философии места принято считать способом преодоления Модерна. Важность темы самоподобия (или симулятивности) для традиционной восточной мысли объясняет тот энтузиазм, с которым Азия восприняла современный мир электронных симулякров. Увлечение роботами и компьютерными эффектами, успешные новации в дизайне и мультипликации (достаточно вспомнить японское аниме) во многом объясняются тем, что симулякр в контексте восточного миропонимания даже более реален, чем «объективная действительность». Доказательства эффективности столь странного тезиса дают, помимо прочего, восточные боевые искусства, которые учат только «следовать противнику», воплощая симулятивное начало. Тот, кто следует, имеет преиму-

щество перед действующим уже потому, что покоен в движении, а главное - черпает силу из самовозрастания подобия. Здесь нет никакого произвола. Кратчайшей длительности, дифференциалу событийности можно только следовать, а тот, кто (на)следует Изначальному, всегда успевает и даже, можно сказать, в высшей степени пред-упрелителен.

Чего же ожидать от явления глобального мира? В свое время Кант сделал попытку связать глобальность и землю с позиций либерального мировоззрения. Он считал возможным наступление «вечного мира» благодаря простому факту ограниченности площади земного шара. Люди, писал Кант, «будут сообща владеть поверхностью Земли, поскольку они не могут рассеиваться бесконечно и, следовательно, должны быть терпимы друг к другу». Человечество, по мысли Канта, рано или поздно должно урегулировать свое совместное проживание на Земле, руководствуясь разумом и достоинством личности. Правда, в рамках либеральной теории факт совместного обладания людьми Землей не содержит никаких стимулов для общественного согласия и тем более духовного сплочения. А проповедь взаимной любви в свете той же теории – не более чем упражнение в риторике.

Главный изъян либеральной идеи глобальности - слишком плоский взгляд на вещи, непонимание того, что разум требует метанойи, самопревосхождения. Предел разумности - не соответствие логическим постулатам или верифицируемость суждения, а перевертывание понятий, смена вектора мысли или то, что после Хайдеггера называют «поворотом», «другим началом». Глобальность имеет свою глубину, включает в себя

два принципиально разных порядка: мир вещей и идей сопрягается в ней с миром событийности, символического смещения всех мест, каковой и конституирует всемирность или, можно сказать, человечество в человеке. Человечество не может быть собой без своих заповедных мест, пространства всевместимости, хранящего тайны незапамятного прошлого и невообразимого будущего. В общественной жизни это внутреннее средоточие человечества соответствует обоюдному сокрытию политики и общества (как происходит в (ра)схождении небесного и земного полюсов в восточноазиатском политическом пространстве). Но как прообраз всеединства и начало социальности оно учреждает саму возможность политики и общества.

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

Какой тип общества соответствует обращению к этому первичному - еще всецело символическому - моменту политики? Кто или что такое

этот «прародитель», который дает каждому открыть в себе родовое сознание? Мы по привычке думаем, что в Азии властвовали сплошь деспоты и самодержцы. Но в комментарии Ван Фучжи к рассказу об учителе Ху-цзы мир живет без присмотра, а государь у Сюньцзы правит незаметно и укрывается не от мира, но в самом мире. Ничто не мешает предположить, что речь идет о сокровенном повелителе каждого из нас, неотличимом от спонтанности жизни. Требование надзирать и наказывать изначально исходило как раз от либеральной теории. Миссия отсутствующего «прародителя» состоит, напротив, в том, чтобы каждому дать свободу быть собой и, следовательно, бесконечно превосходить себя. Вот подсмотренная (и никак иначе) Роланом Бартом в Японии азиатская версия толерантности, которая, если рассматривать ее в упор, кажется почти фантастической. На самом деле она скорее фантастически проста: «Множество незначительных деталей, которые у нас, вследствие неискоренимого нарциссизма западного человека, - не более чем знаки напыщенной самоуверенности, у японцев становятся просто способом пройти или миновать какую-нибудь неожиданность на улице: ибо уверенность и независимость жеста здесь связаны не с самоутверждением, но лишь с графическим способом бытия; таким образом, спектакль японской улицы, волнующее порождение многовековой эстетики, никогда не подчиняется театральности (истерии) тел, но подчинен раз и навсегда тому письму alla prima, для которого одинаково невозможны и набросок, и сожаление, и маневры, и исправления, ибо сама линия освобождается от стремления пишущего создать о себе благоприятное впечатление; она не выражает что-либо, а просто наделяет существованием».

Эта расписная гладь жизни, составленная из «множества незначительных деталей», предполагает как раз необычайно высокий уровень сознательности всех ее деятелей. Настолько высокий, что сознание уже не замыкается в границах индивидуального существования, но как бы заполняет все социальное пространство. Это всеобщее прозрение проступает каллиграфическиточным, анонимным узором досконально стилизованной жизни. Но представление в собственном смысле оно допускает лишь как симуляцию, самоподобие без-образного. В жизни, начинающейся каждое мгновение как бы с чистого листа, все случается, но ничего не происходит, ничто ни из чего не проистекает. Она строится не на равнодушии к окружающим, а напротив, на предельно обостренном внимании к миру и, следовательно, безупречной стилизации всех телесных движений и даже чувств. Со-бытийность, достигаемая через усвоение типовых, четко выверенных действий и жестов, формирует личность. Так фантазм «прародителя» толкает индивида на путь духовного просветления. На этом пути сквозь субъективно случайное и всем чужую «объективную действительность» прорастает родовой родной порядок, одновременно личный и общий. На Востоке каждая школа духовной практики имеет свой репертуар типовых движений, а ее основоположник наделяется фантомным бытием, то есть способностью вновь и вновь возвращаться в мир в череде поколений. В конце концов, только эта школьная история фантомов может чему-то научить. Она учит, в сущности, великой мудрости смирения умению жить с миром в мире. Все сказанное здесь о роли

места-вместимости в глобальном мире едва ли складывается в формальную систему мысли, но тем не менее в нем есть определенная и в даже в своем роде строгая последовательность, некий общий знаменатель, выраженный наиболее отчетливо в мотиве «разъединяющего синтеза», дифференциального единства. Есть в предложенном подходе и своя новизна: он требует глубже и пристальнее вглядеться в ночь мира, лежащую в истоке жизненного опыта. Он возвращает термину «теория» его исконный греческий смысл феории: видения потустороннего и божественного.

Природа этого божественного марева, заповедного меставместимости, материнской ут-



В описании конфуцианца Сюнь-цзы (III век до н. э., на иллюстрации) мудрый правитель напоминает все того же просветленного слепца, не отличающего себя от мира и потому погруженного в безмятежный покой: «Сын неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не действует, а все свершает. Подобно куску земли покоится он на своем сидении, и мир послушен ему, как если бы составлял с ним одно тело. <...> Вот что такое Великое Тело».

робы мира есть абсолютное, само себя и из себя проясняющее подобие, несотворенная открытость и, конечно, превращение, мгновение кратчайшей, недоступной не только восприятию, но и мысли длительности. Нет ничего более сокровенного, чем духовный свет. В темных лучах мировой событийности все сущее выявляется, как в зеркале или во сне. Это средоточие всех жизненных миров, одновременно разъединяющее и собирающее их, структурируется по образу двойной спирали. В нем сходятся, оставаясь непрозрачными друг для друга, небесная высь власти и стихия земного быта. Вечно отсутствующий миг чистого события приковывает к себе внимание всех, но недоступен обладанию. Тем самым он вопло-

щает политическое (хотя и необъективируемое) начало любого социума, а равным образом стратегический элемент любого действия и нравственный идеал со-ответственности всего живого. На Востоке, по крайней мере, этот тройственный образ совершенства можно наблюдать в школах традиционной духовности подлинной основы восточных обществ. В таком случае нынешнее господство тайной политики должно смениться политикой сокровенности, которая позволит человеку укрыться в полноте возможностей своей жизни - актуальных, виртуальных и реальных. Глобальный мир по справед-

ливости следовало бы называть всемирностью: Pax Mundi и даже точнее - мир всех миров. 🔂