

DOI: 10.55959/MSU0130-0083-8-2025-66-1-138-157



В.В. Малявин

О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ В АРЕАЛЕ ЕВРАЗИИ

V.V. Maliavin

ON THE MEANING OF HISTORY IN THE EURASIAN REALM

Аннотация. Статья посвящена природе исторического процесса в максимально широком геополитическом контексте так называемой Большой Евразии. Отправной точкой исследования служит категория «молчания» как ключевого феномена русской и азиатской истории в его культурном, политическом и психологическом измерениях. Молчание имеет здесь множество проявлений начиная со «священнобездомствия» в православной традиции и кончая различными формами обманной коммуникации, хлестаковщины, шутовства, культуры «понт» и пр. Это понятие рассматривается в контексте двух глобальных установок познания: одна основана на принципе тождественности вещей себе, другая — на принципе их неравенства себе, самоинаковости всего сущего, уклонения от себя, когда реальностью является становление, переход вещи в иное и, следовательно, предел существования. Первый принцип лег в основу западной интеллектуальной традиции, второй занимал доминирующее положение в духовных традициях Азии. Принцип самоинаковости предполагает отношения свободной совместности, синергии, динамичной центрированности мировых сил и утверждает всеобщее подобие, взаимное проникновение противоположностей, когда вещи охватывают, вмещают друг друга так, что всё сущее и весь мир как бы хранятся в себе, становятся собственным тайником. Здесь единое сливается с единичным, и центристское движение, или инволюция, возвращение к истоку существования оказываются условием неисчерпаемого разнообразия и сокровенной вечнопреемственности жизни.

Малявин Владимир Вячеславович, доктор исторических наук, профессор-исследователь департамента зарубежного регионоведения факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; главный научный сотрудник Института Китая и современной Азии РАН

Maliavin Vladimir Vyacheslavovich, Doctor in History, Research Professor, School of International Regional Studies, Faculty of World Economy and Politics, National Research University “Higher School of Economics”; Chief research member, Institute of China and Modern Asia, Russian Academy of Sciences

vladmal0913@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9695-8026

Такая познавательная установка обеспечивает большой творческий потенциал и духовную дисциплину личной и общественной жизни, посредством которых моменты жизненного опыта претворяются в репертуар типизированных и стильных форм культурной практики. Так создается надвременное тело традиции и становится возможным восстановление полноты бытия всех вещей (апокатастасис). Исторически неопределенность структурных основ традиции и забвение символического измерения опыта обусловили их постепенное замещение логикой самоидентификации вещей, характерной для эпохи Модерна. Однако принцип самоинаковости вновь вышел на передний план в современной «постмодернистской» ситуации, характеризующейся эрозией идеологии, и история стала процессом раскрытия в глубинах индивидуального опыта перспективы глобального человечества в безграничном разнообразии его проявлений.

Ключевые слова: Евразия, познавательная парадигма, инволюция, транспозиция, претворение, типовая форма.

Abstract: This article focuses on the nature of the historical process within the broad geopolitical context of the so-called Greater Eurasia. The starting point of the research is the category of “silence” as a key phenomenon in Russian and Asian history, examined in its cultural, political, and psychological dimensions. Silence manifests in various forms, starting from the *hesychia* in the Orthodox tradition and extending to various forms of deceptive communication, bragging, jesting, the show-off culture, and others. This concept is explored in the context of two global cognitive approaches: one based on the principle of the identity of things to themselves, and the other based on the principle of their inequality to themselves, the self-difference of all being, a deviation from oneself, where reality is seen as becoming, the transition of things into something other, and consequently, the limit of existence. The first principle formed the foundation of Western intellectual tradition, while the second dominated the spiritual traditions of Asia. The principle of self-difference implies relations of free companionship, synergy, the dynamic centration of global forces, and affirms universal similarity, the mutual penetration of opposites, where things embrace and contain each other, such that all being and the entire world seem to be preserved within themselves, becoming their own secret. Here, the singular merges with the individual, and the centripetal movement, or involution, the return to the origin of existence, turns out to be the condition for inexhaustible diversity and the hidden, perpetual continuity of life. This cognitive approach ensures great creative potential and spiritual discipline in personal and social life, through which moments of life experience are transmuted into a repertoire of typified and stylized forms of cultural practice. In this way, the timeless body of tradition is created, and the restoration of the fullness of being for all things (apocatastasis) becomes possible. Historically, the uncertainty of the structural foundations of tradition and the oblivion of the symbolic dimension of experience led to their gradual replacement by the logic of the sameness of things, characteristic of the Modern era. However, the principle of self-difference has resurfaced in the contemporary “postmodern” situation, characterized by the erosion of ideology, with history becoming a process of revealing within the depths of individual experience the perspective of a global humanity in the limitless diversity of its manifestations.

Keywords: Eurasia, cognitive paradigm, involution, transposition, realization, type form.

* * *

История Евразии как целостного региона до сих пор не понята и не разгадана. Ее сумбурная хронология, представленная калейдоскопически пестрой сменой племен, царств, культур, имеет очень мало общего с современным пониманием истории и задач исторического исследования. Отсутствие же истории уже давно расценивается как признак не просто отсталости общества, но его фактической нежизнеспособности и неспособности к развитию. На этом фоне отсутствия привычных — по крайней мере, для европейцев — путей и законов исторического процесса последний нередко пытаются изобразить результатом неких ритмов или пульсаций внеисторического характера, имеющих отношение к космосу или божественной трансценденции. Опыты Л.Н. Гумилева на этот счет хорошо известны, многими одобряются, но ничего не объясняют в собственно исторической проблематике. Столь же неубедительны попытки Л.Н. Гумилева доказать, что в евразийском ареале были уже «почти состоявшиеся» философы и т. п.

История России дает яркие свидетельства проявлений и последствий этого отсутствия исторического движения в том виде, в каком он сложился в Европе Нового времени. Ее наиболее примечательной и в то же время наименее осмысленной чертой является пресловутое «молчание» русской земли и русского народа. Этому феномену дают диаметрально противоположные оценки: в негативном смысле — как стремление убежать, уклониться от общественной и политической жизни и в смысле положительном — как свидетельство преданности некоему тайному богатству и полноте духовной жизни, безмолвный и неоспоримый вызов существующей власти. То же молчание дает знать о себе в разных видах ложной, фиктивной коммуникации, наполняющих общественное пространство России: склонности к вранью, балагурству, хлестаковщине и всевозможным «понтам», шутовству и валянию дурака (особенно перед Европой), притворству блатной речи и т. д.

Вся драма русской истории, двусмысленность исторического призвания России воплощены в ключевых для русской историософии словах «пустыня», «пустынничество». Это слово вмещает в себя и основные фазы русской истории: изначальная форма существования России — пустыня, «пустое место между Европой и Азией» (Д. Андреев), подлинный русский идеал — «милая пустынь» русского фольклора, а результат модернизации России или, если

угодно, вторжения в русский уклад западной цивилизации — это постиндустриальный «пустырь». Если русские западники, начиная с П. Чаадаева, видели в русской «пустыне» только застой и косность, лишённые какого-либо уклада и порядка, то сторонники русской самобытности вроде славянофилов и евразийцев прозревали в безмолвии русской земли залог твердости народного духа и духовного процветания.

Одна из самых проникновенных деклараций на этот счет содержится в лекции Владимира Эрн «Время славянофильствует» (февраль 1915 г.), где автор утверждает:

«Всё солнечное, всё героическое, всё богатырское, следуя высшим призывам, встает покорно со своих родовых мест, оставляет отцов, матерей, весь быт и устремляется к страдальному сердцу родимой земли, обручившейся с Христом, — к Фиваиде. И всё, что идет по этой дороге — по пути подвига, очищения, жертвы, — дойдя до известного предела, вдруг скрывается с горизонта, пропадает в пространства, одевается молчанием и неизвестностью. Семена божественного изобилия точно землей покрываются, и растут, и приносят плоды в тайне, в тишине, в закрытости... В сердце зреет, растет святая Русь, населяется новыми насельниками, расцветает новыми цветами, пылает новыми пламенниками, а с виду ровно ничего как будто и не происходит. Таинство русской жизни творится в безмолвии. И проникнуть в него можно лишь “верою”, лишь “любовью”»¹.

Возвышенный пафос декларации Эрн не должен заслонять от нас скрытой в ней важной теоретической перспективы. Русское «молчание» в широком смысле слова ставит вопрос об условиях и границах человеческой коммуникации и создаваемых ими форм человеческой социальности. Эта проблема хотя и нечасто, но попадает в поле зрения западных исследователей, а порой рассматривается в качестве важнейшего водораздела между западным и восточным (и в равной мере евразийским) мировоззрением, отличительной черты не-западных типов мировоззрения. Попытку систематического сравнения Запада и Востока в свете этого критерия предприняла Юлия Кристева, французский философ психоаналитического направления. Кристева пишет о «кризисе европейского субъекта», признавая, что субъективистский рационализм западной мысли завел ее в тупик нигилизма. Современные европейцы, считает Кристева, «теряют способность выражать и передавать внутреннюю жизнь», и свободный субъект в европейской культуре «превратил-

¹ Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915. С. 25–26.

ся в мираж»². «Психосоматические недуги, наркомания, позерство, вандализм и всевозможные формы цинизма выражают этот крах субъективности, которая уже не может быть самостоятельной, потому что неспособна что-либо представлять и мыслить»³. Субъект европейской цивилизации, заключает Кристева, нуждается в «самовозрождении», «обновлении себя» и притом собственными усилиями. Речь идет, подчеркивает она, не об отрицании, а о переоценке ценностей. Но для феминистки — как положено современной европейской женщине — Кристевой возврат к патриархальным порядкам невозможен. Кристева скептически относится к христианской идее спасения через осознание в себе «сыновства» и уподобление отцу, в чем ей видится соблазн смешения человеческого и божественного. Она видит возможность «само-возрождения» Европы и, так сказать, пара-религиозного спасения человечества в признании культурной и политической значимости отношений матери и ребенка как образца любви к ближнему.

Православная традиция в трактовке Кристевой характеризуется преобладанием чувствительности над рациональностью, безмолвия над словом, чему соответствует общая ориентация на ранние стадии психического развития. Кристева признаёт, что западная цивилизация поражена недугом чрезмерной рационализации психики и что православие обнажает «ловушки нашей свободы, когда последняя сводится к атомарности отдельных эгоизмов, безликих масок, погрязших в разоблачающем их соперничестве. Когда свободу смешивают с поиском лучших причин, ведущих к лучшим следствиям, она умирает в роботизации. Тогда свободный субъект — или, точнее, робот — осознает, что он нуждается в... зависимости»⁴.

Кристева видит большие изъяны и в православной традиции. Последняя, по ее мнению, погружает личность в «депрессию, нарциссизм, бездеятельную чувственность и неспособность к критическому рассуждению». Жителям Восточной Европы, заключает она, свойственна «незавершенная субъектность», отчего они пребывают в неисцелимой подавленности и не могут быть свободными. Кристева даже поминает напутствие афонского старца Силуана: «Держи ум в аду и не отчаивайся», не обращая внимание на то, что в православии эти слова служат свидетельством не «подавленности», а, напротив, высшей твердости духа. (Не будем сейчас говорить о том, что европейскому Модерну со времен де Сада пребывание в аду знакомо в не меньшей степени.) И если Кристева говорит об отсутствии са-

² *Kristeva Ju. Crisis of the European Subject. New York, 2000. P. 128.*

³ *Ibid. P. 129.*

⁴ *Ibid. P. 151.*

моцной личности в православии, то русский писатель Б. Зайцев, побывавший на Афоне в 1920-х гг., как раз наоборот, изумился необычайному разнообразию лиц монахов, заметив по этому поводу, что монашеская жизнь благоприятствует раскрытию человеческой индивидуальности⁵. Почему? Может быть, потому, что душевный покой делает человека естественным, а естественность, как сама гениальность, всегда оригинальна и неподражаема? Или потому, что сквозь этих монахов просвечивал внутренний небесный свет, «неявленная явь», по выражению Эрнста Янга, которые, как в любимом азиатами театре теней или в пространстве волшебного фонаря, высвечивают все оттенки и складки души? Или, наконец, здесь действует неисповедимый закон жизни, согласно которому воздастся тому, кто сумеет всё оставить? Несомненно одно: индивидуальность расцветает в обществе, требующем духовного совершенствования, преодоления всех внешних, формальных само-образов «я». Источником же духовного роста личности является образ — не столько идея, сколько совершенно конкретная интуиция предстояния перед отцом-учителем, выявляющим своим авторитетом то поле духовного света, в котором опознается индивидуальность продолжателей его дела...

Возможно, сказанное о потенциале духовного роста личности в православии объясняет, почему Кристева при всем ее скептическом отношении к восточному христианству все-таки верит, что свет в Европу придет с Востока: заветы православных «страстотерпцев» могут, полагает она, произвести ту метанойю, «само-возрождение» ума, которых жаждет и не может осуществить западное мировоззрение, попавшее в ловушку рефлексии, ставшей почти автоматическим рефлексом и привычкой демонстрировать «критицизм». Надежда Кристевой созвучна новейшим тенденциям европейской мысли, обратившейся к проблеме не охватываемого диалектикой, ничему не тождественного «иного», так что самый смысл существования Европы теперь связывают с открытием ее неведомого «инобытия», «иного образа»⁶. Могло ли быть иначе, если во главу философского размышления в Европе поставлено различие как таковое? Если, как выяснилось после краха тоталитарных режимов Новейшего времени, смысл современности (или, говоря точнее, Постмодерна) заключается в совместности всего сущего в инобытии, тогда Восток оказывается органической частью мировой истории и притом в изначально присущем ему модусе «внутренней трансценденции»: превосхождения себя как самооставления, самозабвения. Восток —

⁵ Зайцев Б. Святая Русь. М., 2000. С. 86.

⁶ См.: Derrida J. L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée. Paris, 1991.

высшая фаза Модерна именно потому, что он воплощает «другой» Модерн и саму инаковость Модерна.

Итак, проблема исторической онтологии бытия сводится к противостоянию, а точнее, как мы увидим ниже, сосуществованию или даже, возможно, совместности двух эпистемологических моделей, которые можно назвать принципом само-тождественности и принципом само-инаковости сущего. Эти две первичные посылки познания не сводятся к особенностям того или иного мировосприятия или культурным нормам, а представляют собой чисто логические и притом неустранимые возможности, своего рода метацивилизационную почву человеческой практики или, если угодно, матрицу всякой цивилизации. Первая предполагает отождествление сознания с его предметным содержанием, сведение сознания к сознаванию чего-то. Вторая предполагает сведение сознания к его пределу, соответствующему, по сути, акту (само)превращения. Первая породила классический западный образ сознания как восковой дощечки, на которой запечатлеваются идеи или формы, доступные умозрению. Вторая получила развитие в восточной мысли, которая видела в сознании светоносный поток — в идеале покойный и гладкий, как чистое зеркало, но всегда динамичный, несводимый к предметности, — который хранит в себе, но не удерживает образ мира и, конечно, не сливается с ним. В таком случае сознание оказывается полем для игры творческого воображения и преображения, и оно имеет не сущностную, а функциональную природу.

Таким образом, Запад и Восток взятые как целое — это не цивилизации, а именно метацивилизационная оболочка культурных традиций, несводимая к причинно-следственным связям, которые создают историю. На этом уровне, который можно назвать мета-историческим, действуют совершенно иные силы и закономерности нежели в историческом процессе в его общепринятом смысле. Трудности опознания этой реальности обусловлены тем, что мета-история, будучи обязательной предпосылкой истории и ее сокрытой — как сказали бы раньше, провиденциальной — целью, ее альфой и омегой, не может быть ни сведена к истории, ни отделена от нее. Отсюда и неустранимость, абсолютный характер упомянутого выше «молчания», вкорененного истории в ареале Евразии.

Скажем сразу, что мета-история, как всякая структура более высокого порядка, чем предметный мир, подвержена энтропии, может быть ложно отождествлена с предметностью существования и планом собственно истории. В то же время взаимодействие и соотношение этих начал определяет ход мировой истории в самом широком смысле слова. Вглядываясь в мировой исторический процесс, мы

можем заметить в нем невидимые на его поверхности ритмы, волны и тенденции исторического развития.

Возьмем для примера такие важные в исторической науке понятия, как Возрождение и Просвещение. В западной традиции первое принято связывать с открытием самостоятельности человеческого разума, а второе — с обретением индивидуальной свободы и вместе с ней — гражданских прав и свобод личности. Это обстоятельство дает право Кристевой и другим западным философам видеть в восточных традициях продукт незрелого, суетного, по-детски непоследовательного и в конечном счете помраченного и лукавого ума. Очевидно, однако, что требуемое второй из указанных выше познавательных парадигм опознание самих пределов мысли и опыта требует большого умственного усилия, тщательно выверенной методологии, необыкновенного упорства и ясности мысли. Правда, поскольку предел опыта, совпадающий с полной открытостью миру, есть реальность совершенно естественная, недоступная измерению и конструированию, всегда уже заданная восприятию, обязательным условием ее постижения являются спонтанность, душевная искренность и превыше всего точное соответствие актуальному моменту существования в его жизненной динамике. Таким образом, восточная традиция и взращиваемая ею мудрость предполагают как раз духовную зрелость и обостренное этическое чувство.

В действительности можно говорить не о подавлении или вытеснении одной познавательной парадигмы другой, а об их совместном существовании и даже творческом взаимодействии. Правда, характер и формы такого взаимодействия и совместности до сих пор не установлены, и даже сама эта проблема еще не поставлена в научной литературе. Пока мы можем сказать, что восточная парадигма познания требует способности к преодолению (по сути, оставлению) субъективного эго, и это обстоятельство выдвигает на первый план проблему преодоления всего частного, субъективистски-ограниченного в себе, повышения духовной чувствительности через единение и даже взаимное проникновение сознания и тела.

Если западная традиция видит в человечестве замкнутые равноценные и равновеликие индивидуумы, противостоящие внешнему миру, то личность на Востоке выстраивается на вертикальной оси духовных и социальных статусов, ведущей от физического бытия к вершинам небесного блаженства и святости. По сути дела, такая личность очерчивает пространство посредования между индивидуальной личностью и всеединством человечества, которое В. Муравьев, опираясь на русскую традицию, называл «сверхвременным соборным телом».

Пора обозначить природу этой основополагающей для евразийской мета-цивилизации личности-универсума. Мы имеем дело, по сути, с целостной и самодостаточной монадой, совмещающей в себе качества единства и единичности и предстающей вечнопреемственной инаковостью, постоянством бесконечной изменчивости. Ее природа — извечное возвращение к себе, постоянное возобновление или, другими словами, вечносущая новизна, неуклонное уклонение от себя, предполагающие недвойственность виртуального и реального, внутреннего и внешнего, личного и вселенского измерений существования. Целостность и полнота этой структуры обосновываются ее непрерывным рассеиванием и бесконечным разнообразием ее проявлений. Более того: чем больше различаются ее отдельные явленные образы, тем убедительнее они свидетельствуют о пронизывающем их единстве. В свете подобного «всегда другого единства» все в мире есть только подобие, которое содержит в себе условия и соединения, и разделения, а само недоступно определению и не охватывается внутренним порядком или логикой рассуждения. Его присутствие обозначено перечнем — потенциально нескончаемым — отдельных качеств, имеющих характер нюанса, следа, тени, проблеска, внешних обстоятельств отсутствующей сущности. Поэтому речь идет о реальности эстетической и орнаментальной по своей природе. Отсюда свойственные евразийскому метацивилизационному типу нераздельность декора и сущности, богатство орнаментального оформления, в котором часто усматривают глубинное сходство Востока и Московской Руси. Русский китаевед В.М. Алексеев с удивлением отмечает в дневниках своего путешествия по Китаю в 1907 г., что «при всем своем несхождении форм религиозный уклад Китая по существу весьма напоминает “святую” Русь»⁷. Еще более далекий от идеализации старого русского быта посланник революционной России А. Ивин, живший в Китае в 20-х гг. XX в., с еще большей убежденностью высказывает ту же мысль⁸. Тогда же «сродство вкусов, близость мотивов орнаментального искусства, музыки» Востока и Московской Руси отмечал и Г.П. Федотов, считавший, впрочем, чувство этого родства поверхностным и скоропреходящим⁹. Учитывая ключевое значение орнаментальности в евразийском метацивилизационном типе, с этим трудно согласиться.

Очевидно, что интересующее нас единство можно мыслить только как отношение, соответствие, качество ситуации, данные как

⁷ Алексеев В.М. В старом Китае. М., 1958. С. 247.

⁸ Китай у русских писателей / Сост. А. Романенко. М., 2008.

⁹ Федотов Г.П. Сочинения. Т. 4. М., 2012. С. 275–276.

промельк, вечнодлющееся отсутствие, вечносущий нюанс. Оттого же любая попытка определить его несет в себе угрозу его опредмечивания и объективации, выявления его субстантивного ядра, т.е. подчинения знания принципу самотождественности. В сущности, мы имеем дело с «отношением без отношения»¹⁰, свойственным синергии или просто свободной совместности в интерактивном пространстве, характерном для компьютерных технологий. Каждая грань, момент, нюанс этого поля интерактивности (где нет объектов, сущностей, форм и т. д.) внушает присутствие чего-то иного и противоположного, так что явственное различие между ними внушает их подспудное единение.

В свете принципа само-инаковости выявляется общий строй евразийского мирознания. В его основе лежит не статическая форма, будь то эйдос, идея, сущность, субстанция и т. п., а первозданный динамизм самой жизни, абсолютное превращение, которое предстает как само-уподобление, само-устранение, само-замещение и т. п., одним словом — вездесущее подобие, всё во всё. В духовном опыте это безусловное превращение равнозначно главному закону аскезы: сосредоточению сознания в себе, его сокрытию, сохранению себя, говоря старорусским языком, во «внутренней клети сердца», отстранению от всякой явленности. Однако же сокрытие, чтобы полностью реализовать себя, должно само сокрыться, и это вторичное сокрытие, «сокрытие сокрытия» открывает сознание полноте бытия в совместности его видимых и невидимых аспектов. В китайской традиции началом жизни считается «сокровенная заставка» опыта, совпадающая с «изначальной раскрытостью» существования. По сути, подвижник духовной истины входит в безбрежный простор, именно «пропадает в пространствах», как сказано в суждении Эрна о судьбе русских молчальников. Таким образом, в великом (само)превращении мира предел сокрытости оказывается крайней точкой явленности, видимое и невидимое друг друга проникают и скрытно обосновывают. Все духовные традиции мира утверждают, что в крошечной тьме инобытия, соответствующей высшему сосредоточению духа, проступает чистейшее сияние, которое высвечивает «изначальные», «небесные» и притом всецело «внутренние» образы мира. В литературе это неудержимое центростремительное или инволюционное движение духа в акте само-превращения уподоблялось сжатию звезд под собственной тяжестью, свертыванию их гравитационного поля на себя, отчего на месте звезды возникает «черная дыра», которая не

¹⁰ «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. В.В. Малявина. Иваново, 2017. С. 166.

допускает никакой коммуникации с внешним миром¹¹. Метафора звездного коллапса применялась критиками для оценки философии М. Фуко, который заявлял, что конструкции рациональности Модерна должны рухнуть под собственной тяжестью, чтобы расчистить место для нового мира Пост-Модерна.

Нельзя не учитывать, что упомянутое свертывание мира в себя, движение вспять к истоку всего сущего сопровождается интенсификацией психической жизни, обострением духовной чувствительности или, если угодно, внутреннего бдения, что дает толчок творческой активности и, как следствие, визуализации различных качеств внутреннего опыта, проекции вновь открытой внутренней глубины сознания на внешний мир. Не о такой ли «неявленной яви» говорил Эрн? В Китае по этому поводу говорили: «Образы выходят из сердца»¹². Речь идет, по существу, о фантазмах, предшествующих оппозиции воображаемого и действительного, даже внутреннего и внешнего. В своем истоке эти мимолетные фрагменты жизненного динамизма, этот «шепот прежде губ» существуют в виртуальном модусе и исчезают, прежде чем обретут устойчивый и узнаваемый образ. Они, по словам поэта, «встают и заходят безмолвно, как звезды в ночи», не оставляя следа в памяти. Тем не менее, наиболее заметные моменты восприятия могут стать материалом для создания предметных образов, задерживающихся в памяти и доступных узнаванию, а выстраивание связей между ними в творческом воображении создает описанные выше цепочки ассоциативных «связей несвязуемого», которые освящаются авторитетом традиции и получают нормативный статус. Выявляемые таким путем комплексы образов являются свидетельствами духовного прозрения и вместе с тем приметами претворения моментов опыта в сверхвременные типы. Последние и составляют арсенал базовых элементов культурной традиции. Эти формы-типы, часто имеющие вид сложных конфигураций образов, не служат познанию так называемой объективной действительности и ничего не сообщают о ней. Их назначение чисто практическое и учительное: помогать обретению опыта вечнопременственной, т.е. самодостаточной и в себе полной инаковости, который лежит в основе духовной практики. Качество нормативное как элемент традиции и стильное как элемент культуры, утвержда-

¹¹ Это сравнение принадлежит исследовательнице философии М. Фуко П. Мейджор-Пётцль. См.: *Major-Poetzl P. Michel Foucault's archeology of Western culture. The Harvester Press, 1983. P. 70.* Другим примером замыкания видения на себе может служить образ мира — точнее, отсутствие такового — при движении со скоростью света.

¹² Чан-ши уцзи шу (Книга боевой техники рода Чан). Тайбэй, 1996. С. 22.

ющее, по сути, бесконечность конечного. В нем и посредством него традиция возвращается к своему (всегда отсутствующему) началу или, если угодно, возвращает его себе и поэтому способна воспроизводить и продолжать себя в новых формах инаковости. Эта цель оказывается достижимой именно потому, что речь идет о возвращении к досубъективной и доиндивидуальной глубине опыта, где обновление обладает неотразимой силой воздействия, распространяется в пространстве чистой общительности всечеловеческого, метаисторического и всеобщего благодаря его нормативной природе «соборного тела». Само действие в данном случае носит характер отклика, реакции или, точнее, следования глубинному импульсу всеобщего процесса. Это действие всегда личностное, и истина в традиции передается непосредственно «от лица к лицу». Речь идет о внутренней встрече, обладающей неоспоримой убедительностью. Как говорили чаньские наставники в Китае, пережить прозрение — все равно, что встретить отца на людном перекрестке: вам не нужно будет спрашивать прохожих, не обознались ли вы.

Яркий и в своем роде классический пример такого события захватывающей встречи (в) инаковости, свершающейся в бытийном круговороте, содержится в даосском каноне «Чжуан-цзы», где истинным мудрецом представлен главный участник обряда поклонения предкам (точнее, встречи с предками) в древнем Китае. Ведущая роль в этом ритуале отводилась потомку усопшего, который, сидя на почетном месте, изображал умершего и принимал за него жертвенные яства. Об этом распорядителе церемонии сказано буквально следующее:

«Сидя как покойник, [он] являет драконий образ (апофеоз жизни. — В.М.).

В глубоком безмолвии раздается громовой глас.

Духовному движению Небо следует,

И всё обретает свое место...»¹³.

Распорядитель церемонии, очевидно, пребывает в круговороте само-превращения, который сводит (не смешивая) воедино противоположности, но в итоге возвращает к истоку всего сущего через вечнопреемствование инаковости. Это самосвертывание, возвращающее к началу времен, к полноте творческой свободы в точке предвосхищения всего сущего, предшествует не только субъектности, но и сознанию вообще. Средневековый комментатор этого пассажа Линь Цзы (XI в.) утверждает, что глава церемонии пребывает в «не-

¹³ Фан Юн. Чжуан-цзы цзуаньяо. (Собрание основных сведений о «Чжуан-цзы»). Т. 2. С. 38.

сознании», следует спонтанности события, и его мудрость есть только безотчетное «следование моменту», в котором виртуальное и актуальное измерения существования уже нераздельны (но и не совпадают). Мы вновь имеем дело с недоступной рефлексии мельчайшей дистанцией в символическом пространстве самопревращения, в котором достигается согласие жизненного аффекта и мирового процесса. Следующая фраза о «духовном движении» указывает на первичность усилия само-оставления (или превозмогания себя) не только в психологическом плане, но и на уровне онтогенеза. Оно предваряет даже «небесное» начало бытия, т.е. природные задатки человека, и притом предопределяет органический порядок мира, его «разумность» — столь же всеобщую, сколь и недоступную для предметного знания, всегда выступающую как одно *расеянное целое* подобно мировой «единотелесности».

Итак, в парадигме самоинаковости полнота человечности совпадает с полнотой бытия (в китайской традиции — Небом), а усилие совершенствования, самопревосхождения ставит человека даже впереди Неба. Аналогичным образом, непостижимо короткий миг смены бытийных состояний, соответствующий мельчайшему разрыву в мировом круговороте, мгновенному, но неизбытному покою между-бытности всего, в действительности наполнен неоторимой мощью бытия, воплощает безграничное изобилие жизни. Именно в этом зазоре, или складке бытия в перспективе созерцания, сфокусированного на пределе всего и обращенного вовнутрь, внезапно являются образы, которые могут быть соотнесены с центробежной тенденцией круговорота, проекцией опыта вовне и в этом смысле представляют инобытие внутренней глубины опыта. «Дух свертывается внутри, а образы видны вовне», поясняет другой средневековый толкователь рассматриваемого пассажа Чэнь Цзинъюань. Появляющиеся таким образом формы не имеют отношения к внешнему миру, ничего не выражают и не обозначают, а являют собой тень, след, отблеск самоскрывающейся реальности. Но они соотносятся с глубиной опыта в том смысле, что представляют ее радикальную инаковость. Они не могут не быть ровно настолько, насколько не может не скрываться принцип само-инаковости. По той же причине они имеют эстетическую природу: их аура инаковости сущностно орнаментальна и в то же время скрытно указывает на целостность мира.

Теперь мы можем уяснить, почему именно тело, телесная интуиция находятся в центре мирознания, сложившегося на основе само-инаковости. Тело в действительности и есть пространство само-сокрытия и само-превращения, которое в евразийской метакультуры очерчивает местопребывание истины. «Свернуться

в себя» — значит превзойти свое тело, не уходя от него. Речь идет о реальности, которая «не в себе», всегда экс-центрична и заявляет о себе, скорее, как центрированность подвижной конфигурации сил. Классическое китайское изречение гласит: «В себе не имей где пребывать, и все вещи проявятся сами»¹⁴. Великий Путь мироздания, как сообщается в тех же текстах, «не может одолеть вещи» уже потому, что не принадлежит себе, способ его существования есть рассеивание, растворение в чистой конкретности вещества, которое в системе евразийского мирознания равнозначно «вхождению в след и тень истины». В «сокровенном превращении» мы имеем дело не с трансценденцией, а, так сказать, транспозицией опыта, скольжением на грани всех жизненных миров в необозримом поле жизненной имманентности. В феноменологическом плане такая внутренняя самотрансформация означает в действительности возвращение к телесным истокам опыта, фактуре вещей, фактичности факта, тону в цвете, тембру в голосе, горловому пению, танцу живота. Эта реальность, как кинестезис живого тела, пребывает вне предметной данности. Она есть то, что остается, когда всё оставлено, и поэтому неотличима от изобилия самой жизни. Она соответствует целостности восприятия, исключает всякое внешнее воздействие и допускает только «следование», размечаемое темпом процесса. Смысл этого следования — восстановление изначальной полноты всего сущего (апоатакастасис).

Таким образом, в высшей точке просветленности мир возвращается к его исконному, нетварному естеству — к «синеве неба и зелени листвы» (чань-буддийская формула высшего прозрения). Мудрость находит свое основание в полной безыскусности жизни, в предельной простоте «обычного сердца», в «едином сердце» человечества, которое, тем не менее, всегда есть «единственное сердце», «это самое сердце», безошибочно узнаваемый личный опыт.

Цельность *тела просветления* есть только бесчисленное множество точек приложения воли, любовного в своей уступчивости внимания, и эта воля, будучи освобожденной от привязанности к предметному миру, способна достигать высочайшей степени концентрации, проникать в микромир, где нет разделения между духовным и материальным. Описания моментов духовного пробуждения неизменно содержат указания на необычайную обостренность слуха и зрения в пространстве *предвосхищающего внимания*, в котором, как в нашем самоощущении тела, вместо счислимых расстояний мы

¹⁴ «Чжуан-цзы». Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. В.В. Малявина. Иваново, 2017. С. 433.

имеем неопределенную протяженность, где близкое и далекое, прошлое и будущее проницают друг друга. Та же отсутствующая вечнопреемственность определяет наше восприятие времени: она, если воспользоваться популярным буддийским образом, подобна звону колокола, который звучит до того, как раздастся его удар, и продолжает звучать после того, как смолкнет физический звук. В этом пространстве телесного когито выявляются все образы, и оно же позволяет, согласно классической формуле, «распространять покой далеко», скрытно приводить всё сущее к полноте своего бытия (что и считалось заданием мудрого правителя). Парадоксальным образом скрещение полярных сил здесь предельно утончается, и телесное сознание достигает наивысшей ясности там, где смотреть некому и не на что. Есть только чистое и ясное, безначальное и бесконечное сияние, которое освобождает самое себя, дает себе светить. Здесь всё делается, но никто ничего не делает; всё видно, но никто ничего не видит.

Описанное выше внутреннее прозрение устанавливает, как говорили в Азии, «чудесные», т.е. сверхлогические соответствия между вещами. В вечносущем «теле прозрения» всё сущее принадлежит единому полю мировой событийности, история разворачивается в череде пророчеств и обетований и носит характер возвращения к исходной точке мирового процесса. Однако формы и способы этого возвращения непрерывно множатся, включают в себя всё более тонкие различия, так что мы имеем дело с освоением космоса культурой. Развитость культуры здесь определяется не тщательностью анализа и четкостью мыслительных схем, а непосредственно богатством экзистенциальных озарений, запечатлевшихся в культурной памяти.

В «лесной чаще» или «звездном небе» (две традиционные формулы) первичных фантазмов все явления имеют свою темную предысторию, свой интимно-внятный, но непереводимый в образы и понятия субстрат опыта. Эта бездна нюансов и мгновений доступна только интуитивному познанию и наполнена «сообщительностью сердец». Легко предположить, что она имеет свои органические корни, уходящие в проприоцептивную сознательность, предваряющую всякий опыт. Философ и искусствовед О.И. Генисаретский оставил пронизательное описание последствий описанного здесь мировидения для русского менталитета в его глубинной соотносительности с евразийской познавательной парадигмой. «Евразийство — в первую очередь не идеология и идеократия, а ощущение дыхания истории, духовного напора и энергии самоопределения, осознания себя в них и посредством них... Это ответвление пассионарной

волны исторически не осуществившегося русского духовного возрождения. Но как таковое событие состоялось, и высвобожденные им энергии до сих пор питают идеями-силами расширяющуюся русскую вселенную. Неопределенность и известная слабость нашего национального самосознания идет не столько от недостатка мыслительного материала или нерадения его носителей, сколько от широты очерченных нашими предшественниками ценностных и проблематических горизонтов, оставленных ими для наших усилий, замыслов и задач»¹⁵.

Рассмотрим, как парадигма само-инаковости проявляется на поверхности исторического процесса в евразийском регионе. Исследование этой темы сильно затрудняется отсутствием четких форм как противостояния указанных выше базовых парадигм познания, так и форм «самоопределения», допускаемых евразийской метацивилизацией. Западная парадигма дает знать о себе чередой очень разных идей и учений рационалистической направленности, среди которых мы встречаем гностицизм и пережитки эллинизма, позже различные изводы гуманизма, проникавшие и в православный мир, а еще позднее различные версии индивидуалистической философии. Разглядеть общий стержень в этой частой смене интеллектуального ландшафта нелегко и, добавим, даже теоретически невозможно. Положение осложняется тем, что евразийская парадигма самоинаковости изначально несет в себе внутреннее противоречие, уклоняется от себя и заявляет о себе больше косвенно, в иносказательном модусе.

История России служит здесь особенно показательным примером. В ней явственно ощущается столь же инстинктивное, сколь и упорное сопротивление проекту рационально-умозрительного устройства мира, заложенному в принципе само-тождественности сущего. Впервые это сопротивление отчетливо проявилось в начальный период Московской Руси, в русских версиях греческого исихазма, в так называемой московской калокагатии. Политически оно выразилось в борьбе против католической унии. Но попытка дать определение этой силе неизбежно разрушает сам принцип самоинаковости. Она лишает идеал священнобезмолвия его эстетической ауры и подменяет культивируемые им смирение и тонкую чувствительность формально-инструментальным знанием, а возникающие нестыковки и конфронтации разрешаются насилием. Достаточно вспомнить опричнину Ивана Грозного, которая была попыткой за-

¹⁵ *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2001. С. 475.

ложить в основу государства принцип самоинаковости, но в рамках... западной парадигмы. Позднее та же ошибка в проведении церковной реформы привела к расколу. Но столь же показательно, что господство западной метацивилизационной парадигмы несколько не уменьшило значения «молчания» в русской культуре.

Подъем русского самосознания на рубеже XIX–XX вв. вновь вывел на авансцену общественного сознания тему священнобезмолвия, породив на этот раз большое разнообразие видимых форм этой духовной практики в философии, литературе, искусстве, историографии. Это было время открытия заново древних сокровищ русского искусства и мечтаний о новом славянском Возрождении, которое в отличие от антропоцентричных Ренессансов Европы будет религиозным¹⁶. В современных оценках этого события чувствуется влияние всё тех же установок западной, телеологически и феноменологически заряженной познавательной парадигмы. В них сквозит сожаление о «несостоявшемся золотом веке русской культуры», о том, что «быть могло, но не возмгло»¹⁷. Между тем, как мы уже выяснили, инволюционное свертывание жизненного опыта вовсе не запрещает явленности мира, просто последняя оказывается плодом внутреннего самопревращения, транспозиции жизненных миров, дающей внешнему существованию статус тени, декора, того, что оставлено в самом акте оставления и в этом смысле неподвластно умственным манипуляциям. Более того, действие внутреннего сжатия и предустановленный экс-центризм точки свертывания бытия определили особенности всего исторического процесса в России с его неудержимым расширением русского мира, постоянным обогащением его стиля и уникальной изменчивостью его облика. На самом деле смысл русского возрождения — это само течение русской истории с ее резкими поворотами, катастрофическими разрывами, но и непрерывным наращиванием потенциала традиции. Самое пронизательное и мудрое отношение к вечной тайне России выражено в словах Пушкина о том, что он принимает историю России, «какой нам Бог ее дал». И именно потому, что в жизни нет ничего прочнее и долговечнее, чем легкокрылая тень и пустотная орнаментальность.

Общественная и культурная среда самоинаковости есть сложная, бесконечно изменчивая целостность, заложенная в личности, семье, роде, школе, обществе. На Востоке основой общественного

¹⁶ И эта тема на удивление мало исследована.

¹⁷ *Соболев А.В.* О персоналистической гносеологии (или о сближении познания и искусства в русской мысли XX в. // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 131–132.

стройка всегда было иерархическое двуединство семьи и школы (эти понятия обозначаются в восточных языках одним и тем же словом). Семья и род служили физической рамкой социума, школа придавала завершенность их духовному началу. Внутренней же скрепой школы как высшей формы семьи и рода, служил ритуал — прообраз вечнопреемства, вечного возвращения инаковости (и к инаковости) в моменте самопревращения, т. е. претворения существования в типовые формы. Ритуал, будучи средством и способом возобновления вечноживого в жизни, совмещает творческую свободу и нормативность, внутреннее узрение и внешнее созерцание. Как средство активации глубинных слоев психики, он воспитывает духовную чувствительность недостижимую для индивидуального сознания и поэтому является настоящей школой тела и духа. Азиатские традиции необычайно ясно раскрывают телесные истоки культуры в вездесущей стильности ее образов. В свете традиции вещи приобретают характер символических типов, соединяющих единичное и единое, они проникнуты столь же вездесущим, сколь и вечноотсутствующим «единым дуновением» и в этом смысле свидетельствуют о «великом теле», учреждаемом в школе. Тренировка тела в ритуале, превращение его в средство коммуникации равнозначны его стилизации, стильной выделке. Недаром на Востоке знаки присутствия просветленного сознания в человеческой жизни называли «печатью сердца Будды». Но нельзя думать, что ритуал лишь накладывается на сознание индивидов в качестве своеобразного отпечатка, некоего «импринтинга»¹⁸. Ритуальное действие само воспитывает или даже, точнее, взращивает сознание и оттачивает его, созидает цельность стиля, неизбежно личностно окрашенную. Выработка же стиля — творческий процесс увязки, согласования личного и вселенского. Возобновление гармонической полноты опыта в стиле — это всегда проба, вечно незавершенный эксперимент. Вот почему ритуал находится у истоков человеческого творчества.

Одним словом, ритуал в основе своей есть акт, повторим еще раз, воссоздания вещей в первозданной полноте их единичности. Спасение мира означает воссоздание жизни в неисчерпаемом раз-

¹⁸ Такое мнение высказывает японист О. Берк в отношении нормативных фигур (ката) в японских боевых искусствах. Ката как дидактический прием, пишет Берк, «показывают, каким образом матрица (т.е. коллективная норма) может стать импринтингом (т.е. индивидуальным актом или жестом) и наоборот». (Berque A. Some Traits of Japanese Fudosei // The Japan Foundation Newsletter. 1987. Vol. 14. N 5. P. 7). Суждение Берка, возможно, справедливо для японской культуры (хотя бы потому, что японское слово *ката* обозначает статичные фигуры), но вряд ли применимо к традиции китайской, подчеркивающей примат динамической бесформенности над формой.

нообразии ее конкретных свойств. Так оправдывается человечество в каждом человеке. И это оправдание есть самопревращение, в котором человек восходит к себе, уходя от себя.

Однако в познании природы ритуала существует, как мы могли заметить, одна общая ошибка, которая состоит в невольном придании качеству существования, реализуемому в творческом самопревращении, той или иной предметности, редукции отношения между вещами к самой вещи. В категориях эпистемологии это соответствует проекции допредметной матрицы опыта на уровень идео-логического знания или, другими словами, преобразению микровосприятий проприоцептивного сознания в макрообразы субъектно-объектных оппозиций. В результате духовная практика школы чахнет и умирает в идеологических абстракциях, а вырабатываемый ею уникальный стиль «соборного тела» уступает место индивидуальной и далее индивидуалистической манере. Этот момент, наблюдаемый в мире повсеместно, соответствует переходу от традиционной культуры к Модерну и имеет на самом деле всемирный характер. Свершившись первоначально на Западе, он затем перекидывается в Россию, а к началу XX в. захватывает одну за другой азиатские страны.

Сказанное выше описывает цикл формирования и разложения символических типов, ставших основой школ духовной практики в ареале евразийской метацивилизации. Упадок этих школ, а вместе с ними всей культурной традиции ознаменовал переход человеческих обществ к Модерну. Однако век Модерна по историческим меркам оказался недолгим. Заложенное в его прометеевском телеологизме исчерпание субъектно-объектных отношений оборвало течение модернистской истории. История приняла вид чистой временности, вечного настоящего как вечнотекущего саморазличия, охватывающего и прошлое, и будущее. Вернулось характерное для традиционных культур переживание вечнопреемственной инаковости, выдвигающее на передний план практику личного роста и духовного просветления. А в основе этих практик лежит всё то же средоточие бытийного круговорота, нераздельность виртуальных и актуальных качеств бытия, познание, проистекающее из дифференциальных отношений отдельных моментов опыта. Мир вступил в век «фантомной пост-истории», в которой сквозь субъективно-случайное и всем чужую «объективную действительность» прорастает родовой-родной порядок, одновременно личный и общий. Только эта история про-из-растания человечества в отдельном человеке может чему-то научить. И учит она, в сущности, мудрости смирения: умению жить с миром в мире.

References

Berque A. Some Traits of Japanese Fudosei // The Japan Foundation Newsletter. 1987. Vol. 14. N 5. P. 1–7.

Ern V.F. *Vremya slavyanofil'stvet. Voina, Germaniya, Europa i Rossiya* [The Times Are Slavophilic: War, Germany, Europe, and Russia]. Moscow: Tipografiya Tovarishchestva I.D. Sytina, 1915. 48 p.

Genisaretskiy O.I. *Navigator: metodologicheskie rasshireniya i prodolzheniya* [Navigator: Methodological Extensions and Continuations]. Moscow: Put', 2001. 526 p.

Kristeva Ju. Crisis of the European Subject. New York: Other Press, 2000. 183 p.

Major-Poetzl P. Michel Foucault's Archeology of Western Culture. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983. 281 p.

Sobolev A.V. *O personalisticheskoi gnoseologii (ili o sblizhenii poznaniya i khudozhestva v russkoi mysli XX veka)* [On Personalist Epistemology (Or on the Convergence of Knowledge and Art in Russian Thought of the Twentieth Century)] // *Voprosy filosofii*. 1998. N 4. P. 121–137.

Поступила в редакцию
10 января 2025 г.