
ФИЛОСОФИЯ КИТАЯ

Имманентная трансценденция в философии Запада и Китая

© 2021 г. В.В. Малявин

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 119017, ул. Малая Ордынка, д. 17 стр. 1.*

*E-mail: vmalyavin@hse.ru
<https://sredotochie.ru/>*

Поступила 20.10.2020

Обращение к имманентному началу опыта и знания – одна из важных вех современной эволюции философии. Оно натолкнулось на серьезные трудности. Оказалось, что имманентность практически невозможно выявить в чистом виде, а в соединении с трансцендентным началом она может служить тоталитарной идеологии. Философия Китая содержит целостную и жизнеспособную концепцию имманенции, которая обосновывается жизненным аффектом и его творческим потенциалом. Эта имманенция представлена процессом мировых превращений, трансцендентна по отношению к опыту и мысли, но постигается не трансцендентными структурами мышления, а посредством «оставления себя» как усилия нравственного совершенствования и духовного просветления, по природе сверхиндивидуального. Не имея четкого теоретического оформления, она отличается прагматической ориентацией, совмещающей коммуникацию и стратегию, ценности этические, эстетические и прагматические. В статье исследуются различные аспекты понимания имманентности в китайской мысли, а также его последствия для китайской культуры, главным образом, проблема свободы и творчества в общественной практике. Отмечается важность поворота к имманенции для формирования глобальной по своим масштабам и призванию философии.

Ключевые слова: имманенция, трансценденция, аффект, становление, совместность, духовная практика, свобода как творчество.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-169-181

Цитирование: *Малявин В.В.* Имманентная трансценденция в философии Запада и Китая // *Вопросы философии.* 2021. № 5. С. 169–181.

Immanent Transcendence in Western and Chinese Philosophy

© 2021 Vladimir V. Maliavin

*National Research University Higher School of Economics,
17/1, Malaya Ordynka str., Moscow, 119017, Russian Federation.*

*E-mail: vmalyavin@hse.ru
<https://sredotochie.ru/>*

Received 20.10.2020

The interest towards immanent reality indicates one of the most important landmarks in the modern history of philosophy. This turn presents a major challenge to philosophical reflection. It is practically impossible to discern immanence in its pure form and it is often suspected that in conjunction with transcendence it generates various forms of totalitarianism. Chinese philosophy provides a systematic and viable concept of immanence grounded in auto-affect of life and its creative potential. It transcends both empirical experience and thought but is accessible not through rational knowledge but by means of “self-abandonment” as an act of moral cultivation and spiritual enlightenment, essentially transindividual. The author explores various aspects of immanence in Chinese thinking as well as its effects in Chinese culture, in particular the concepts of freedom and creativity. He claims, that the turn towards immanence is essential for the growth of truly global philosophy.

Keywords: immanence, transcendence, affect, becoming, togetherness, spiritual practice, freedom as creativity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-169-181

Citation: Maliavin, Vladimir V. (2021) “Immanent Transcendence in Western and Chinese Philosophy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 5 (2021), pp. 169–181.

К числу наиболее значительных событий в истории философии XX в. следует отнести переориентацию мышления от поисков и обоснования трансцендентной реальности к рассмотрению имманентных начал мысли и опыта. Этот поворот, ознаменовавший исчерпание ресурсов классического рационализма и наступление, по пророчеству Ницше, эпохи «пост-истины», серьезно осложнил жизнь философам, причем двояким образом. С одной стороны, он лишил рациональное мышление удобных и проверенных инструментов самообоснования. С другой стороны, имманенция оказалась вещью крайне хрупкой и эфемерной, склонной перерождаться в трансцендентные принципы знания. «Всякий раз, когда имманентность толкуют как имманентную чему-то, можно быть уверенным, что этим “что-то” вновь вводится трансцендентное» [Делёз, Гваттари 1998, 62]. Другую грань той же проблемы мы встречаем в идее Ницше о нераздельности «активных» и «реактивных» сил жизни: первые порождают вторые и ими же подавляются.

Конечно, трудности обоснования имманентистской философии не могли отменить ни объективных причин ее появления, ни ее теоретических и тем более практических достоинств. «План имманенции» предположительно дает свободу творческим метаморфозам жизни, а поиски «чистой» имманентности заставляют философскую рефлексию открываться новым перспективам познания мира и заново формулировать установки и задачи мысли. По существу, именно благодаря повороту к имманентности европейская философия впервые оказалась готовой к восприятию интеллектуальных и духовных традиций других цивилизаций. По наблюдению американского культуролога

Р. Мэдсена, «современные люди поставлены перед острым выбором между взглядом на существование в “имманентной перспективе” или “трансцендентной перспективе”. Во многих азиатских обществах, включая Китай, имманентность и трансцендентность гораздо больше смешаны в различных гибридных комбинациях» [Madsen 2011, 266].

Разумеется, совмещение имманентной и трансцендентной перспектив мысли не означает, что они образуют системное единство. Гораздо больше оснований утверждать, что в своей совместности они предъясляют нелегкий мировоззренческий выбор. Этот выбор тем более труден, если учесть, что исторически каждая из них создала очень устойчивые общественные и культурные уклады. Трансцендентность – визитная карточка западной цивилизации и ее монотеистических религий, тогда как имманентность – отличительная черта восточного мирозерцания. Этот водораздел всегда служил и служит еще и сегодня одним из главных критериев сравнительной оценки цивилизаций Запада и Востока. Именно он в свое время служил оправданием идеи врожденной отсталости азиатских народов, их неспособности к модернизации. Показательно в этой связи мнение Макса Вебера, который отказывал китайскому обществу в возможности перейти к капитализму с его политическими свободами, поскольку китайские религии не знали разрыва между данным и должным, а потому насаждали конформизм и воспрепятствовали появлению в Китае морали, политики и тем более гражданского общества [Weber 1951, 235].

Оценка Вебера остается актуальной до сих пор. Она питала попытки «исправить» китайскую культуру по европейскому образцу, начиная с предложений сделать конфуцианство государственной религией и кончая стремлением современных «новых конфуцианцев» соединить конфуцианскую философию с трансцендентальными основаниями европейской философии.

Сходная оценка имманентистского мировоззрения, но уже в отношении самой Европы, распространилась на Западе после Второй мировой войны. Правда, в этом случае имманентизм был объявлен продуктом эволюции западного Модерна и предпосылкой тоталитаристской идеологии. Мы имеем дело с радикальной формой «перевернутого платонизма», то есть проекцией бесконечности идеи на конечность телесного бытия. Здесь имманенция оказывается синонимом смерти – единственной неотъемлемой принадлежности жизни. Ж.-Л. Нанси, имея в виду нацистскую Германию утверждает: «Политические или коллективные предприятия с доминированием желания абсолютной имманентности в качестве истины содержат истину смерти. Соединяющий синтез не содержит иной логики кроме как логика самоубийства сообщества, сообразующаяся с имманентностью» [Нанси 2009, 40].

Тем не менее преобладающей тенденцией в послевоенной философии, соответствующей радикальной секуляризации и глобализации западной культуры, стало именно обращение к имманентности как условию и цели философского размышления. Что касается китайской картины мира, то, по наблюдению английского китаевода А. Грэхэма, в ней «все вещи взаимосвязаны без трансцендентных принципов, которые объясняют их, или трансцендентного начала, из которого они происходят... Нам трудно понять, что даже Путь находится в отношении взаимозависимости с человеком» [Graham 1989, 287]. Преемственность или, точнее сказать, «согласное единство» Неба как высшей реальности мироздания и человека действительно является краеугольным камнем китайской мысли, о чем напоминает популярная китайская поговорка: «Когда свершится путь человека, путь неба свершится сам собой». Французский синолог и философ Ф. Жюльен в духе этой фольклорной мудрости заявляет, что понятие Неба в Китае, «будучи трансцендентным по отношению к горизонту человеческого, есть не что иное, как тотализация – или абсолютизация – имманенции» [Jullien 1992, 238]. Это суждение не исключает смычки трансцендентного и имманентного начал в китайском мировоззрении в некой метаэмпирической области существования. Американский синолог Р. Эймс, соглашаясь с тезисом об имманентистской природе китайского миропонимания, тоже не склонен к безусловному противопоставлению имманентности и трансцендентности. Он различает «строгую» трансценденцию

по образцу отношения идей и вещей у Платона или Бога и мира в западном монотеизме и китайское представление о мире как самопорождающейся, всегда неопределенной целостности. Такой взгляд, по мнению Эймса, может служить критике западного Логоса с позиции «множественности логосов» [Ames 2016, 32].

Заметим попутно, что даже создатель философии «радикальной имманентности» М. Анри, отождествлявший реальность с авто-аффектом, указывал на трансцендентную природу живого тела как «абсолютной субъективности». Последняя принадлежит принципиально иному порядку существования, нежели тело биологическое, чувственное или мыслимое [Henry 1975, 8]. Комментатор Делёза Л. Лолор называет жизнь в ее качестве авто-аффекта «ультра-трансцендентальной» [Lawlor 2006, 141]. Так замыкается круг: апофеоз имманентности выводит к новой перспективе трансцендентной реальности.

Итак, имманенция оказывается трансцендентной по отношению к восприятию или умозрению. Она может быть какой угодно и не допускает только фиксированных, по сути, догматически установленных оппозиций между субъектом и объектом, идеей и вещами, духом и материей. Посмотрим, как китайская мысль трактовала ее природу и как эта трактовка соотносится с новейшей философией имманенции.

Центральной категорией китайского мирозерцания было, как известно, понятие перемен или превращений (*и, хуа, бянь*). В этом понятии, как в фокусе, сошлись все существенные черты реальности в китайском понимании: в свете перемен мир предстает безграничным множеством моментов существования, и познание сводится к осознанию все более мелких и тонких, уже необъективируемых превращений; в таком мире нет субстанций, сущностей, форм, идей и, соответственно, нет репрезентаций. В этом мире вещи существуют под знаком исчезновения, рассеивания, в нем все воспринимаемое эфемерно (главный источник вдохновения китайских поэтов), но все вещи удостоверяют себя именно в пределе существования, их природа есть их новизна, способ их явления в новом виде. Здесь реальность не отделена от вещей и не отличается от них, а существует в пределе всего. Бездна жизненных метаморфоз как раз хранит в себе предвечный Путь.

Мир имманенции – вселенский кристалл, в бесчисленных гранях которого разливается тайный свет. Недаром в Китае человеческое тело уподобляли «жемчужине с девятью (бесчисленным множеством. – В.М.) изгибов». В даосских канонах говорится о «Небесной сети», незримо окутывающей мир и не имеющей начала [Лао-цзы 2017, 544; Чжуан-цзы 2017б, 434]. У Делёза и Гваттари «план имманенции» тоже описывается как «сеть, протянутая сквозь хаос» [Делёз, Гваттари 1998, 59]. Смутный, но светлый кристалл имманенции имеет внутреннюю глубину, складывается в себя, существует в собственной складке. Секрет покоя и безопасности, по Чжуан-цзы, – в умении «спрятать мир в мире». Это значит, что мир существует в собственном подобии.

В непрерывном превращении бытие предстает событием, а в пределе – всеобщей событийностью. Его главное свойство – сообщительность, пронизываемость (*тун*), открытость воздействию вне причинно-логических связей. Сообщительность не конструируется, а только случается, как спонтанный исход сопряжений силового поля, подобно вспышке молнии в грозовом небе. Предел всех превращений совпадает с духовностью, которая, согласно классическому определению, «стремительна без торопливости и при воздействии все пронизает». Аффект – подлинная природа имманенции, способ бытия существования бытия. О нем сообщает классическая формула: «соответствовать вещам в том, что таково само по себе» (*ин у цзы жань*).

Там, где абсолют сходится с единичностью бытия, вещи (трансформации, сведенные к моменту) существуют «сами по себе» (*цзы жань*), «сами превращаются» (*цзы хуа*). Существование «само по себе» объединяет два полюса бытия: предельную конкретность мгновения и универсальный принцип или, точнее, принцип не-принципа всего сущего. В последнем качестве имманентность обретает черты трансцендентного бытия, но, согласно ее природе, мы имеем дело с превращенной имманентностью, ее собственным пределом. В 26-й главе «Дао-Дэ цзина» сказано, что мудрый «даже среди

прекрасных видов уединен и возносится над всем». Большинство западных переводчиков видят здесь указание на «безучастность» мудрого к земным делам. Даосские комментаторы поясняют, что мудрый (которого в Китае представляли правителем) пребывает в медитации и так возносится над миром. Самое же выражение «превосходит в своей таковости» (*чао жань*) стало в современном Китае эквивалентом западного понятия трансценденции.

Тем не менее речь идет о трансценденции в своем роде имманентной, поскольку в ней единое предстает как единичность: оно исключительно и в этом отношении является всеобщностью уникального, постоянством непостоянства, неуклонным уклонением. Оно есть, по сути, нечто существующее в собственном отсутствии, «межбытности» всего, некая щель, зазор бытия, и в этой узорной, эстетически ценной благодаря своей внутренней полноте резьбе бытия все разделяется не надвое, а *наедино*; речь идет о резьбе, которая все объединяет, не сводя к одному.

Если единое существует в модусе единичности, преемственность всего сущего, она же Великий Путь (Дао), может быть только сокровенной и удостоверяет себя в акте само-сокрытия. Последнее, согласно заключительному изречению 1-й главы «Дао-Дэ цзина», достигает полноты своего существования опять-таки в сокрытии самого сокрытия. В итоге сокрытие в своем логическом пределе совпадает с безусловной явленностью мира, полной открытости самой открытости бытия. Эта явленность, очевидно, не имеет ничего общего с миром объектов.

Таким образом, в свете философии Дао превращение-событие всегда дается в (само)сокрытии, превосходящем (вспомним 26-е изречение «Дао-Дэ цзина») самое себя, что и соответствует существованию «самому по себе»! В свете Дао вещи существуют под знаком своего исчезновения, сокрытия, но «пустота не может устранить вещи» [Чжуан-цзы 2017б, 433].

Мы можем теперь определить основные свойства событийности, которая составляет природу Великого Пути мироздания. На поверхности она проявляет себя как «рассеивание» (*сань*), «исчезновение» (*мин*) вещей. В практике духовного совершенствования человека она соответствует «оставлению себя» (*шэ, фан*) или просто «расслаблению» (*сун*), знаменующему распускание хватки субъективной рефлексии. Поистине, нет действия более естественного и легкого. Оно отрицает все усилия кроме... усилия не совершать усилий.

Вместе с тем речь идет о собирании себя или, лучше сказать, самовосполнении, достижении полной самодостаточности во «вбирании сердечного ума» (*шоу синь*): первой ступени духовного созревания человека. Таков этап, говоря языком китайской традиции, «превращения единичности» (*ду хуа*), когда мы осознаем свою несравненность и в этом смысле – свое одиночество или, если угодно, свою уединенность. Но мы делаем первый шаг в утверждении вечносущих качеств своего существования.

Второй шаг отчасти противоположен первому. Он соответствует «оставлению себя» и раскрытию себя бездне жизненных метаморфоз или хаотической цельности бытия. Этот внутренний переворот или, можно сказать, диалектический момент вселенской событийности знаменует выход вовне, переход к чистой явленности существования. Мудрый, говорит Лао-цзы, «смирят свой свет и уподобляется своему праху» [Лао-цзы 2017, 454].

Следующая ступень внутреннего совершенства – осознание связи между погружением вовнутрь и выходом вовне; связи равнозначной «хаотическому изобилию» жизни, оно же наполненная пустота паузы мирового ритма. Эта ступень предполагает концентрацию на дискретности бытийного потока, умение быть в межбытности всего. Так китайская традиция описывает внутреннее состояние того, кто овладел *мастерством жизни*: его тело обладает качеством «пустотной хаотичности», одновременно явленной и скрытой, недоступной ни мысли, ни восприятию.

Указанные стадии духовного совершенствования изложены, например, в рассказе о четырех встречах даосского учителя Ху-цзы с неким колдуном Цзи Сянем, наводившим страх на округу точностью своих предсказаний. При первой встрече Ху-цзы

показался колдуну почти безжизненным, так как, согласно пояснению даосского мудреца, он «свернулся в себе». Во второй раз Ху-цзы предстал колдуну полностью раскрывшимся и полным жизни. При третьей встрече взору колдуна предстал непонятный ему как обладателю некоего предметного знания хаос жизненных сил. А в последний раз Цзи Сянь в страхе бросился бежать. Ху-цзы пояснил, что явил своему визави свой «изначальный образ», каким он был до того, как вышел из своего «прародителя» [Чжуан-цзы 2017а, 318–319]. Все эти состояния Ху-цзы на его пути к истоку жизни описаны туманным аллегорическим языком, не позволяющим вывести какие-либо «общие понятия»: мы имеем дело с единичностью существования в ее спонтанных, но по-своему последовательных проявлениях.

В концепции единичности единого на удивление органично сходятся своеобразная (анти)метафизика множества и духовная практика. Их общая основа – отсутствие предметности знания и оппозиции субъекта и объекта. Здесь первичны не вещи, а отношения, причем совершенно неопределенные, не связывающие ничего предметного. Тот же Чжуан-цзы рассуждает о «превращениях голосов» мира, где все вещи «как будто полагаются друг на друга в том, что как будто друг на друга не полагаются». В таком случае задачей познания становится настройка «духовного слуха», повышение или, точнее, одухотворение своей чувствительности, что обеспечивает все более точное и тонкое соответствие мировой событийности. «Превращения голосов» оказываются, в сущности, вариациями одного звучания, одной изначально заданной тональности бытия. Ведь в мире со-бытийности реальность раскрывается и опознается как определенная серия событий, в нем все происходящее предстает отклонением от Срединного Пути, по определению неприметным, свидетельствующим о себе только в нюансах и частностях. Истина в мире-событии не просто конкретна, но всегда проявляет себя как нюанс, отзвук и в конечном счете след отсутствующего. В языке ей соответствует не слово, не грамматика и не порядок рассуждения, а непосредственно вариативность смысла¹, столь ярко выраженная и в тональном строе китайской речи, и в природе иероглифической письменности. Этот язык единичностей есть «идиолект»² – принципиально герметический, пронизанный иронией, питающийся аффектом, ничего не называющий, но внушающий близость правды.

Ясно, что указанная «связь без связи» не может быть отношением между объектами и вообще нелокализуема. Оттого же она превосходит хронологическое время и воплощает сокрытую в цепи превращений преемственность чистого качества вне формы и субстанции. Как неуклонное уклонение, трещина в данности, вариация неназванной темы и превыше всего бесконечно малая дистанция «отличия себя от себя», она представляет собой дифференциал вечно длящегося – точнее, непрерывно возобновляющегося, – действия, которое дается только в его мгновенных и потенциально бесконечно разнообразных явлениях, имеющих статус отчужденного следа, отблеска, тени.

Теперь мы можем понять подлинную природу превращения-события: оно есть единичное, спонтанно возникающее сопряжение полярных величин, одновременно создающих и воссоздающих некое вечносушущее и вездесущее качество жизни. Наиболее универсальным примером события в китайской традиции (а мы имеем дело с самим существом традиции) является «сообщение» (*тун*) или скрещенье (*цзяо*) Неба и Земли – главное условие творческого процесса мироздания. Эта сущность событийности имела и более пафосное название: «величественная устойчивость» (*тай дин*)³. Устойчивость здесь относится, по существу, к тому, что можно назвать мета-стабильностью дифференциальных отношений. В пространстве события мысль слита с аффектом, всегда вовлечена в некое чистое, совершенно неопределенное движение, в котором лишь смутно угадываются семена, зародыши грядущих явлений.

Бесконечно малая дистанция между отдельными факторами событийности (а речь идет о бесконечно сложном, «хаотически-завершенном» (*хунь юань*) образовании) обозначалась в китайской мысли и другими терминами, чаще всего понятием «сокровенность» (*сюань*), центральным в даосской мысли. Недаром с древности за даосизмом закрепилось название *сюань цзяо* – «Учение сокровенного». Уже в 1-м изречении

«Дао-Дэ цзина» говорится о «двойном сокрытии», что вытекает из самой семантики этого слова: сокрытие в своем пределе должно само сокрыться. Выражение «двойное сокрытие» (*чун сюань*) со временем стало обозначать главный мотив даосской мысли. В целом оно соответствует отмеченным выше двум стадиям даосского пути: внутреннему сосредоточению и раскрытию бездне превращений, в которой есть только различия. А семантика этого «идиолектизма» указывает на отсутствие объекта: перед нами «чистое» действие, движение в пустоте, внесубъективный, укорененный в себе и превосходящую всякую «данность» акт самопревосхождения. Речь идет о все более тонкой сообщительности в сообщении, все более точной прямизне в прямоте, другими словами – о пустотном действии или действии в пустоте. Даосский автор IV в. Гэ Хун называет *сюань* «первопредком всего, что таково само по себе», «великим прародителем всей тьмы различий». Сокровенность, добавляет Гэ Хун, «проникает утонченные превращения, а внизу производит все множество вещей» [Бао Пу-цзы 1985, 12].

Таким образом, в перспективе китайского имманентизма акт сокрытия соответствует творению мира как опознанию все более тонких различий в вещах, и в этом смысле – переходу от макромира в микромир, что как раз предполагает повышение чувствительности до состояния чистой духовности. В то же время превращение, согласно принципу «связи вне связи» или «неподобного подобия», удостоверяет преемственность между полярными величинами существования. Уже у Конфуция встречается мотив «единой нити», пронизывающей все жизненные ситуации. Лао-цзы говорит о предвечном постоянстве, которое есть «вершина древности» [Лао-цзы 2017, 521], – то самое прошлое, которое никогда не было настоящим, но принадлежит будущему. Полный отрыв превращения от материальных форм переводит его целиком в план духовности, но без интеллектуального трансцендирования. Речь идет о чистых формах времени и пространства. Постигший сокровенность, говорит Гэ Хун, стяжал духовную силу, а «забывший сокровенность находится в мире предметов» [Бао Пу-цзы 1985, 13]. В китайской метафизике превращения, как видим, степень одухотворенности действия соответствует опустошенности форм, и сила духа заявляет о себе как чистая, нелокализуемая сообщительность. Так надо понимать слова Лао-цзы о том, что дух «все превосходит» в мире.

Мы можем оценить теперь фантастический колорит даосской литературы, в том числе философской, равно как и отсутствие оппозиции фантастики и действительности в китайской литературной традиции. Фантастические образы и сюжеты здесь (достаточно вспомнить книгу «Чжуан-цзы») – самое надежное свидетельство бытийного превращения и, следовательно, полной духовной трезвости. Бесчисленные «превращения обманчивых образов» (*хуа хуань*) нельзя считать просто иллюзией или обманом уже потому, что им не противостоит какая-то «объективная» истина. Речь идет, скорее, о фантазме, пребывающем между присутствием и отсутствием, реальности внесубстантивной и эфемерной. Образ превращения всегда представляет собой мнимость. Последняя имеет свою логику развертывания и обладает неисчерпаемым потенциалом творческих метаморфоз, который с легкой руки Ницше принято называть «силой ложного». Хорошо известна любовь китайцев к всевозможным имитациям и мнимостям. Неотличимость подделки от оригинала – лучшее свидетельство «утонченности» в китайской философии превращения. Оно в равной мере эстетично и стратегично. Добиться неразличимости ложного и подлинного, подменяя одно другим, и добиться, чтобы противник выбрал предположительно «истинное» положение вещей, обрекая себя на поражение, – первое правило китайской стратегии противоборства. В китайском понимании мудр как раз тот, кто умеет *не* выбирать. Вездесущность же мнимости ничуть не смущала учителей китайской мудрости хотя бы потому, что презумпция мнимости мира имеет свою прагматическую разумность и к тому же учит мудрой отстраненности и от эмпирических, и от умственных образов.

В даосских текстах можно выявить ряд понятий, уточняющих свойства пути-Дао как «двойного сокрытия». Таковы прежде всего «оставление» (*фан, шэ*) или «забвение» (*ван*). То и другое предполагает оставление субъектности и потому придает

действию характер «следования» (*шунь, цун, инь, суй*). Последнее в пределе оказывается не чем иным, как «возвращением» (*фань, фу*) – чистым действием *par excellence*, которое утверждает преемственность в различии, единство в многообразии. Поэтому умеющий «возвращаться» к истоку всего происходящего (что возможно только через оставление и следование) способен всех опережать, все предвосхищать, везде успевать, то есть всегда иметь успех: важнейшее качество мудрого стратега.

Оставление, следование и возвращение – три главных измерения пути Дао как извечно возобновляющегося движения, обладающего, так сказать, феноменологической нейтральностью: в его свете все случающееся в мире равно реально и нереально. Этот путь равнозначен кратчайшей из всех возможных дистанций и самой короткой длительности и поэтому недоступен ни мысли, ни опыту. В даосской литературе он именуется «малым» (*сяо*) или, точнее, «мельчайшим» (*вэй*), а также «чудесным» или «утонченным» (*мяо*). Последнее определение, как уже было сказано, наилучшим образом раскрывает природу круговорота Дао. Он, оставаясь непостижимым, удерживает в неопределенном равновесии или, можно сказать, в свободной совместности полярные величины мирового процесса: присутствие и отсутствие, виртуальное и актуальное, внутреннее и внешнее, начало и конец и т.д. Речь идет как раз о достижении состояния «верховного предка» или своего «изначального облика»: все-бытности, сокрытой в пустоте между-бытности всего. Об этом сообщает классический портрет мудрого в «Чжуан-цзы»:

Сидя как труп, являет драконий образ (апофеоз жизненной силы. – В.М.)
Храня глубокое безмолвие, издает громовой глас.
Духовное движение, Небо следует...» [Чжуан-цзы 2017б, 35].

Совместность полярных состояний удерживает изначальную неопределенность бытия. В духе этой неопределенности в переводе последней строки две ее части намеренно оставлены без падежного согласования (в китайском языке отсутствующего), что указывает на их «связь без связи». Тем не менее конструкция фразы позволяет признать главенство того, кто претворяет не-избирательность, или, как говорили даосы, «подлинного человека» даже над порядком бытия, то есть Небом. Самодостаточность пустотно-чистого действия предвосхищает мир и направляет его движение именно потому, что не принадлежит себе, но пред-оставляет всему быть. На языке даосской традиции это означает, что мудрый «соответствует» и тем самым «пособляет» всему, достигает нравственно обязывающей со-ответственности со всем, что «такое само по себе» в существовании каждой вещи.

В Китае духовное действие со временем стали связывать с «точкой духовной осиянности» опыта, которая не рождается и не преходит и потому хранит в себе тайну бессмертия. Эту высшую форму превращения, пронизывающего весь мир, в китайской традиции отождествляли с «небесной разумностью», (*тянь ли*) или, как у Чжуан-цзы, с «небесным рубежом» (*тянь цзи*). Перед нами беспредметный порядок духовной общительности, всеобщность вездесущей границы между-бытности, которая собирает формально разделенные жизненные миры. «Небесный порядок» пронизывает «человеческий» порядок предметного мира и существует только в актуальном взаимодействии. Он есть, согласно определению Чжуан-цзы, «соединение небесного с небесным», то есть возобновление непреходящего в точке духовной осиянности.

Выражение «небесная разумность» впервые употреблено у того же Чжуан-цзы в рассказе о мяснике-виртуозе, который уже не видел разделяемых быков, но «искал духовной встречи», полагаясь на «небесное устройство» туши: некий высший порядок бытия равнозначный присутствию «верховного предка» жизни. Этот порядок выявляется мясником посредством «животворения жизни», или уподобления без внешнего подобия, в его движениях, словно следующих ритму священного танца. Нож мясника «не имеет толщины», и, когда он входит в полости туши, «имеет предостаточно места, где погулять», то есть ему одинаково доступны и виртуальная, и актуальная грани бытия. Так мясник овладевает «небесным устройением», или «небесной разумностью»,

живого тела. И когда его нож достигает точки всеобщей между-бытности в физическом теле, последнее внезапно «распадается, как ком земли рушится на землю». Духовная встреча не просто преображает мир, но возводит все вещи к полноте бытия.

Спустя много столетий яркое описание той же безмерной мощи бытийного хаоса в «небесном устроении» вещей дал художник Шэнь Чжоу в надписи к картине «Ночное бдение» (1492 г.), посвященной опыту медитации глубокой ночью. Шэнь Чжоу говорит о воле, которая пребывает в свободной совместности со всем бытийствующим. Концовка надписи гласит: «Когда смолкают звуки, меркнут образы и воля воспаряет привольно, что такое эта воля? Она во мне или вне меня? В вещах ли она? Или проистекает из способности соответствовать вещам? Здесь должно быть отличие, и оно внятно мне. Сколь же велика сила духа, обретаемая в часы ночного бдения при горящей лучине! Так приходит ко мне покой и понимание природы вещей» [Гугун 1991, 208].

Итак, мы имеем принцип Пути, выраженный в понятиях «оставления», «следования» и т.п. и одновременно предстающий в виде двух последовательных, хотя и противоположных по направленности стадий развития или действия: движение поступательное и возвратное, действие и недеяние, сокрытие и раскрытие. Движущая сила или неистощимый импульс этого круговорота обозначались термином *ци*, который указывал на момент зарождения действия, еще не обретшего качественную определенность, завершенность в назревающем событии. Повышение духовной чувствительности означало именно «вникание в импульс-ци». Согласно авторитетному ученому X в. Чжоу Дуньни, условием постижения импульса является внутренняя «искренность», то есть открытость сознания мировым превращениям, что требует безупречной духовной чуткости: «То, что находится между присутствием и отсутствием, – это импульс. Искренен в семени и потому просветлен. Духом откликается и потому утончен. Близок к мельчайшему и потому сокровенен-недостижим. Обладать искренностью, духовностью и пребывать вблизи – значит быть мудрецом» [Чжоу Дуньни 2000, 32].

Условием духовного постижения по-китайски было «опустошение» опыта и знания, что предполагает «оставление» и, далее, «сокрытие» себя в чистой общительности «великого тела» Небесного человека. Но момент высшего прозрения знаменует отсутствие Прозревшего. В нем предьявлены только материальные следы события, лишь смутно и гадательно указывающие на присутствие «великого тела» всего сущего. Апофеоз «подлинного человека» свершается в тайне подобно тому, как китайский театр не предполагал присутствия зрителей. В итоге духовное просветление по закону совместности полярных начал не имело иного приложения кроме чистой прагматики действия. То и другое не имело формальных признаков, а внешние образы духовной встречи являли образец совершенной мнимости. Этим объясняется свойственная китайской культуре сопряженность идеала духовного просветления и фольклорной стихии фантазий, легенд, всех «переливов голосов» мира. Духовная просветленность не имела иного предназначения кроме общительности с бездной всего происходящего в мире, удостоверившей духовную «искренность» и «подлинность» человека.

Результатом символического круговорота Дао или, другими словами, вызревания актуальной событийности мира является превращение отдельных элементов опыта в непреходящий типовой момент существования – своеобразный кристалл вечности, залог вечноживого в жизни. Этот момент обозначался в китайской традиции термином *ши*: «сила» или «потенциал» обстоятельств, «энергичная конфигурация» мирового процесса в его актуальности. Владение импульсом и потенциалом ситуации трактуется в китайской традиции как две последовательные стадии достижения мастерства и, следовательно, владения обстановкой, во всех видах культурной практики, особенно в военной стратегии и боевых искусствах. Исторически сложившийся репертуар типовых моментов практики определял лицо отдельных школ мастерства и духовного совершенствования в Китае, а в совокупности типовые формы действия составляли образовательный арсенал китайской традиции. Можно предположить, что по своему происхождению эти кирпичики традиции были плодом отбора и сведения воедино наиболее заметных качеств дифференциальных отношений в опыте, как об этом писал

Ж. Делёз по поводу формообразования монад в монадологии Лейбница [Делёз 1998, 151]. Но нужно помнить, что этот отбор не был, по сути, выбором. Он проходил под знаком всевместительной целостности сознания и требовал бдения в покое, которое давало способность «привечать» (*дай*)⁴ явления мира. Выявляемые конфигурации мировых связей обладали определенным качеством, которое соответствовало той или иной эмоциональной модальности. Репертуар традиционных эмоциональных состояний составил основу теории китайской музыки, танца, театра.

Типовые формы не имели отношения к объективному знанию или идеологии. Их назначение было всецело учебным: они ориентировали ученика на усвоение вечносу-щих качеств опыта, составлявших сущность школы как прообраза вселенской общи-тельности. Как утверждает в самом раннем сочинении об искусстве каллиграфии (II в. н.э.), разучивание фигур письма возвращает в учащемся способность «без учителя утонченно соединяться с древними» [Хань... 1997, 45]. По содержанию типовые формы часто имели вид экстравагантных метафор, подчеркивавших единичность и нереальность запечатленных в них ситуаций при характерном для китайского миро-сознания смешении фантастических и натуралистических компонентов: «черный дра-кон выползает из пещеры», «белый аист расправляет крылья», «восемь бессмертных переплывают океан», «стрекоза касается воды» и т.д. Подобные образы, очевидно, яв-ляются плодом творческого воображения, она же сила духовной общительности. Они представляют собой «следы», внешние проекции самоскрывающегося круговоро-та Великого Пути.

Нетрудно понять, что разложение типовых форм, а вместе с ним упадок традиции были вызваны забвением их изначального «школьного» смысла и переориентацией их образности на предметный мир. Уже в эпоху Древности и раннего Средневековья ки-тайская культура регулярно переживала кризисы распада и, говоря словами К. Леон-тьева, «упростительного смесительства» типовых форм традиции, но эти кризисы еще были локальными и временными. В позднее Средневековье вследствие быстрого рас-пространения грамотности и появления массовой культуры городского общества тенденция к распаду элитарного культурного синтеза традиции стала доминирующей и к эпохе Цин (XVII–XIX вв.) привела к фактической смерти этого синтеза как маги-стральной линии общественной жизни; см.: [Малявин 2019].

Вернемся к проблеме соотношения имманентности и трансценденции в ее обще-ственном и политическом измерениях. В свете китайского подхода к ней – как оценить гуманистический потенциал того и другого в истории? На Западе, как уже говорилось, трансцендентное начало в мышлении понимается как гарантия личной свободы и спра-ведливого общества. Между тем китайская мысль не только не отрицает права челове-ка на собственное мнение и стиль поведения, но прямо требует его. В китайской кар-тине мира, как в мире Постмодерна, существуют только отличия. Современный немецкий критик предполагаемого китайского единомыслия Х. Рёц ссылается на при-мер ученого III в. Цзи Кана, который был казнен за нарушение дворцового церемони-ала и невозмутимо принял смерть [Roetz 2016, 295]. Рёц видит в действиях Цзи Кана что-то вроде китайского прообраза диссидентства, но в действительности Цзи Кан был скорее защитником идеалов традиции. Нонконформистские поступки в эпоху Цзи Кана, вообще говоря, считались признаком элитарности [Малявин 1978], да и в после-дующие столетия фигура «древнего и причудливого» ученого, являвшего неизвестный в Европе тип нонконформистского консерватора, пользовалась в Китае не меньшим уважением. Девиантное поведение образованной элиты Китая потому и одобрялось в обществе, что было лучшим способом засвидетельствовать свою верность традиции, ведь Великий Путь мог выражаться только в своих вариациях и, следовательно, в лич-ном, часто эксцентричном, своеобразии. По той же причине «странности» поведения не могли стать основанием автономии индивида.

Конечно, примат имманентности ставит непреодолимые, хотя в равной мере неопределимые и, по сути, чисто гипотетические границы человеческой свободе. Даосский текст раннесредневековой эпохи в русле мотива «небесной сети» у Лао-цзы

сообщает, что люди пребывают в мире, «как рыба в рыболовной сети», и они «не знают о величии своего пути, как рыбы не знают, что попали в сети» [Лу Голун 1993, 94]. Поэтому неосвязаемо-пустотная «небесная сеть» Пути, по китайским представлениям, не стесняет свободы людей, несмотря на их невежество. Более того, отношение между рыбой и водой служило в Китае примером идеального соответствия личности и ее среды; соответствия, которое предполагало и полное владение средой, дарующее свободу творчества. Канадский философ Б. Массуми, развивающий имманентистскую философию Ж. Делёза, отдает приоритет именно этому виду свободы, связывая ее с трансиндивидуальной природой творчества. Для Массуми интересы и цели в политике принадлежат отношениям между вещами, ничейной и вездесущей между-бытностью всего, одним словом, области становления, где нет сущностей, а есть только векторы действия, потенции, моменты превращения. «Свобода не является собственностью субъекта. Не существует чистой способности решения вне необходимости. Свобода – это достижение, которое достигается в силу необходимости. Она не осуществляется, а творится посредством модуляции сдержек. Ее творение ситуационно. Ситуации событийны. А события свершаются в связях. Субъекты не решают в вакууме. События решают в гуще отношений. Свобода относится не к индивиду, а к процессу. Она не лишена физического аспекта, но знаменует триумф ментальности, как способность преодолеть данность и творить новое. Не отрекайтесь от своей свободы...» [Massumi 2015, 205].

Во избежание недоразумений подчеркнем, что в китайской традиции «духовные превращения» не только «не лишены» физического измерения существования, но прямо неотделимы от него и не сводятся к собственно ментальному содержанию. Духовное в них непосредственно преломляется в материальное присутствие тела, субъект слит с действием в некоем аналоге «умного делания» (в реальности *неделания*), и именно это обстоятельство сообщает ему огромную силу воздействия на окружающих без видимого усилия. Этой силой как раз и наделяются в восточных культурах ритуал, театральная игра (не «представление»!), музыка, боевой поединок и проч. И главное, эта сила проистекает не просто из жизненных метаморфоз, но из бездны «вечно иного»: Неба, несотворенного хаоса, изначального Прародителя.

Итак, между физическим телом и типовой формой имеется феноменологическая дистанция превращения-уподобления, «мельчайшее отклонение», в котором все пребывает в свободной совместности, все одновременно бесконечно далеко и непостижимо близко. Соответственно, в этой ритуальной модели личности декорум последней (статус, облик, манеры и т.д.) одновременно неотделим от внутреннего состояния и не тождествен ему. Именно поэтому обвиненный в нарушении ритуала, то есть несоответствии статусу, Ци Кан мог умереть с полным бесстрашием. Его физическая смерть не затрагивала его бессмертия. Более того, в превращении люди совершенно равны и не имеют над собой никакого внешнего авторитета. Вот почему нельзя считать корректными заявления тех европейских авторов, которые исходя из негативного отношения к имманенции на Западе утверждают, впадая в публицистическое упрощение, что в Китае «мышление имманенции сущностно связано с мышлением имперского строя, которое создало закрытый мир с авторитарным ответом на вопрос о целях» [Billeter 2006, 63]. Такое суждение игнорирует наличие внутренней глубины, врожденной самоизменчивости в понятиях «сокрытия», «оставления» и т.п., исключаящих отождествление мысли с предметной данностью. «Прах», которому, по Лао-цзы, уподобляется мудрый, – это не физическая субстанция, а тень, след, декорум духовной жизни.

Китайская мысль предъявляет по-своему целостную и радикальную концепцию чистой имманентности, которая лишена предметности и обосновывается только жизненным аффектом и его творческим потенциалом. Эта концепция показывает, что имманенция трансцендентна опыту и мысли, но постигается не умственным познанием, а практикой духовного просветления, по природе сверхиндивидуального. В перспективе имманенции индивид предстает иерархией личностных состояний и качеств существования. В то же время имманенция постулирует свободную совместность

полярных начал жизни: видимого и скрытого, единичного и единого, покоя и движения и т.д. Она есть задание не столько интеллектуальное, сколько нравственное и духовное. Ее самоотрицательная природа не дает ту точку опоры, которая позволяет перевернуть мир, но открывает бездну без-опорности, в которой свершаются метаморфозы бытия. Поэтому зыбкость, если не сказать – отсутствие, доктринальных оснований имманенции компенсируются ее очевидной практической ценностью. Обращение к имманенции высвобождает творческий и стратегический потенциал действия непосредственно в актуальности существования. Оно является не менее эффективным способом овладения действительностью, чем трансцендентальное знание. И главное, речь идет не просто о метаморфозах жизни, но о присутствии в жизненном аффекте «небесной» глубины – радикальной инаковости.

Что есть истинное «я»: самоотжественность или самоотличие, западная догма длящегося во времени субъекта или, как в даосизме, «я», которое «похоронило себя» (Чжуан-цзы) и предстает «вечно иным» в человеке, ино-человеком (*и жизнь*)? Серьезное обсуждение этого вопроса еще не началось. Ограничимся здесь указанием на то, что ориентация на имманентность делает основой социума школу, в которой техническое обучение слито с духовной практикой, профессиональное мастерство продолжается в духовном прозрении. Такая школа способна привести к гармоническому единству иерархию ступеней умения/совершенства и горизонтальных отношений дружбы и взаимопомощи, что открывает путь к преодолению современного нигилистического индивидуализма.

Последствия неожиданного совпадения поворота западной философии к имманенции с наследием восточных традиций пока трудно предвидеть. Но можно с уверенностью сказать, что ему суждено стать важной вехой в истории человеческого самопознания.

Примечания

¹ В алфавитном письме этому соответствует, по замечанию М. Мерло-Понти, диакритический знак, указывающий вариативность звучания буквы [Merleau-Ponty 1964, 41].

² Термин П. Кэннинга, см.: [Canning 1994, 75].

³ Название гексаграммы «Книги Перемен», являющейся символом плодотворной встречи и жизненного роста.

⁴ Термин *дай* вообще означает «ожидать», «стоять в услужении».

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бао Пу-цзы 1985 – Бао Пу-цзы нэйпянь цзяоши [Внутренние главы «Бао Пу-цзы» с редакцией текста и толкованием]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985 (*Inner Chapters of Bao Pu-zi* edited and explained, in Chinese).

Гугун 1991 – Гугун шу хуа тулу [Иллюстрированный каталог живописи и каллиграфии из музея Гугун]. Т. 6. Тайбэй: Гугун, 1991 (*Illustrated catalogue of paintings and calligraphy from Gugong Museum*, in Chinese).

Делёз 1998 – Делёз Ж. Складка. М.: Логос. 1998 (Deleuze, Gilles, *Le Pli*, Russian Translation).

Делёз, Гваттари 1998 – Делёз Ж., Гваттари Р. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998 (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *What is Philosophy?*, Russian Translation).

Лао-цзы 2017 – Лао-цзы. Книга о Пути жизни / Комм. и пер. В.В. Малявина. М.: АСТ, 2017 (*Lao-zi, The Book on the Way of Life*, Russian Translation).

Лу Голун 1993 – Лу Голун. Чжунго чунсюань сюэ [Учение о двойной сокровенности в Китае]. Пекин: Жэньминь чжунго, 1993 (Lu Guolong, *The Doctrine of the Double Concealment in China*, in Chinese).

Нанси 2009 – Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2009 (Nancy, Jean-Luc, *The Disavowed Community*, Russian Translation).

Хань... 1997 – Хань вэй лючао шу хуа лунь [Рассуждения о каллиграфии и живописи эпох Хань, Вэй и Шести династий]. Чанша: Хунань мэйшу, 1997 (*Discourses on Calligraphy and Painting of the Han, Wei and Six Dynasties Period*, in Chinese).

Чжоу Дуньи 2010 – Чжоу Дуньи цзи [Сочинения Чжоу Дуньи]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. (Zhou Dunyi, *Collected Writings*, in Chinese).

Чжуан-цзы 2017а – *Чжуан-цзы*. Внутренний раздел / Пер. и комм. В.В. Малявина. Иваново: Роца, 2017 (Zhuang-zi, *Inner Chapters*, Russian Translation).

Чжуан-цзы 2017б – *Чжуан-цзы*. Внешний и Смешанный разделы / Пер. и комм. В.В. Малявина. Иваново: Роца, 2017 (Zhuang-zi, *Outer and Miscellaneous Chapters*, Russian Translation).

Henry, Michel (1975) *Philosophy and Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Signs*, Northwestern University Press, Evanston.

Weber, Max (1951) *The Religion of China*, Free Press, Glencoe.

Ссылки – References in Russian

Малявин 1978 – *Малявин В.В. Жуань Цзи*. М.: Наука, 1978.

Малявин 2019 – *Малявин В.В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени*. М.: АСТ, 2019.

References

Ames, Roger T. (2016) “Getting Past Transcendence: Determinacy, Indeterminacy, and Emergence in Chinese Natural Cosmology”, Brown, Nahum, Franke, William, eds., *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, Palgrave, London, pp. 3–34.

Billeter, Jean-François (2006) *Contre François Jullien*, Allia, Paris.

Canning, Peter (1994) “The Crack of Time and the Ideal Game”, Boundas, Constantin V., Olkowski, Dorothea, eds., *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, London.

Graham, Angus Ch. (1989) *Disputers of the Tao*, Open Court, La Salle, IL.

Jullien, François (1992) *La propension des choses*, Seuil, Paris.

Lawlor, Leonard (2006) *The Implications of Immanence. Towards a New Concept of Life*, Fordham University Press, New York.

Madsen, Richard (2011) “Secularism, Religious Change, and Social Conflict in Asia”, Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark, VanAntwerpen, Jonathan, eds., *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 248–269.

Maliavin, Vladimir V. (1978) *Juan Ji*, Nauka, Moscow (in Russian).

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

Massumi, Brian (2015) *Politics of Affect*, Polity, Cambridge.

Roetz, Heiner (2016) ‘Who Is Engaged in the “Complicity with Power”? On the Difficulties Sinology Has with Dissent and Transcendence’, Brown, Nahum, Franke, William, eds., *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, Palgrave, London, pp. 283–318.

Сведения об авторе

МАЛЯВИН Владимир Вячеславович – доктор исторических наук, профессор-исследователь Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Author’s Information

MALIAVIN Vladimir V. – DSc in History, Professor, National Research University Higher School of Economics.