
Философия и культура

Феномен «телесного знания» в философии и культуре Китая

© 2019 г. В.В. Малявин

Факультет мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, 119017, ул. Малая Ордынка, д.17 стр. 1.

E-mail: vmalyavin@hse.ru

Поступила 23.05.2019

В отличие от философии Запада философская традиция Китая и всего ареала Восточной Азии исходила из посылки об органическом единстве духовных и телесных измерений жизненного опыта. В статье рассматриваются условия и природа такой целостности, часто называемой «телесным знанием». Как показывает автор, метафизика «телесного знания» основывается на идее реальности как самосокрытия, или оставления себя, равнозначного «возвращению к началу», а его эпистемология отождествляет сознание с соотносительностью всего сущего и превыше всего – присутствием духовного начала в имманентности жизни. Его главная, всецело практическая ценность состоит в том, что оно дает всему быть и, как следствие, позволяет упреждать, предвосхищать события. Подобно тому, как в «метафизике имманентности» вещи существуют в той мере, в какой не существуют, духовное прозрение в стихии жизненной цельности смыкается с вещественностью мира. Телесное знание лежало в основе политики и стратегии в цивилизации Дальнего Востока. Проблематика телесного знания приобретает особенную актуальность в условиях современной информационной цивилизации с ее приоритетом прагматики коммуникации над объективностью и творческой синергии над формальным коллективизмом.

Ключевые слова: телесное знание, проприоцепция, синергия, тело совместности, тело учения, политика тела.

DOI: 10.31857/S004287440006033-1

Цитирование: *Малявин В.В.* Феномен телесного знания в философии и культуре Китая // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 59–71.

Phenomenon of Body Knowledge in Chinese Philosophy and Culture

© 2019 г. Vladimir V. Maliavin

Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics, 17/1, Malaya Ordynka str., Moscow, 119017, Russian Federation.

E-mail: vmalyavin@hse.ru

Received 23.05.2019

Unlike Western philosophy, the philosophical tradition of China and the whole Eastern Asia is founded on the premise of organic unity of spirit and nature and the corresponding aspects of human experience. This article explores the conditions and nature of such unity, often named the body knowledge. The author claims that the metaphysics of the body knowledge is based on the concept of self-concealment or self-abandonment which amount to the eternal “return to the origin” while its epistemology equates consciousness to the universal correspondence and above all the presence of spirit in the immanence of life. Its main and totally practical value is the capacity to anticipate the course of events and support the “unfolding” of things, let everything be. It affirms that things are to the extent they are not and the spirit coincides with pure materiality in the living immanence. This made the body knowledge the basis of politics and strategical thinking in the Far Eastern civilization. The body knowledge is of particular importance in the contemporary informational civilization which gives priority to the pragmatics of communication over objective truths and the free actualizations of synergy over formal collectivism. Above all, it helps to restore the existential meaning of learning.

Key words: body knowledge, proprioception, synergy, body of togetherness, body of learning, politics of the body.

DOI: 10.31857/S004287440006033-1

Citation: Maliavin, Vladimir V. (2019) “Phenomenon of Body Knowledge in Chinese Philosophy and Culture”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2019), pp. 59–71.

Метафизика превращения и прагматика совместности

В последнее время как в китайской, так и в западной философской литературе растет интерес к проблеме так называемого «телесного знания» или даже «телесного мышления» (body thinking) в философии и культуре Китая. Этот интерес объясняется, надо думать, не столько чарами восточной «экзотики», сколько переменами в миро-созерцании самого Запада: кризисом индивидуализма и стремлением выстроить новый образ мира вне оппозиций субъекта и объекта, идеи и вещи, духа и материи, сознания и тела. Китайская мысль представляет благодатное поле для такого рода поисков, ибо она всегда твердо держалась презумпции органической целостности жизненного опыта. Она сходится с философией «постмодерна» на почве «онтологии множественности» и сопутствующей ей проблематики — в сущности, главной проблемы «информационной цивилизации»: опыта встречи и сотрудничества как условия творческого преображения личности.

Что является основой и условием абсолютной множественности? Не что иное как чистая актуальность существования: необъективируемое и нелокализуемое «здесь и сейчас». Именно актуальное переживание очерчивает горизонт «телесного знания». Как известно, тело обладает собственной интуицией и способно «разумно» действовать в отсутствие сознательного контроля и рефлексии. Жизнь обладает имманентным ей сознанием,

но это последнее действует только ситуативно, в состоянии как бы внутренней «близости» миру. Недаром А. Бергсон приравнивал инстинкт к симпатии.

Американский специалист по китайской философии У Гуан-мин, автор самого подробного исследования «телесного мышления» в китайской традиции, отмечает, что актуальность — «это всегда актуализируемое-актуализирующееся, пребывающее в начале всякой ситуации. Никто не может быть сразу в двух местах, но все имеют равную возможность быть в том или другом месте» [Wu 1997, 90]. Такая «междубытность», отмечает У Гуан-мин, исключает прямое именование предметов, но требует говорить иносказательно и в ироническом модусе. Подобная нормативность речи и действия присуща ритуальному поведению — основе общественной практики китайцев. Иносказание, намек — условие непосредственной, и следовательно, безусловной коммуникации. Великие учителя Китая так именно и изъяснялись.

Философия в Китае сохранила верность актуальности опыта, которая оберегает от субъективного произвола. Ее интересуют не предметы и сущности, а встреча, соотношение, со-состояние разнородных сил, которые, как всякое отношение, требуют не идеи, а стиля, не понимания, а сопереживания. Актуальность всегда задана в нераздельности прошедшего и грядущего или, как выражается патриарх китайского даосизма Лао-цзы, того, что «уже имеет» и «еще не имеет» имя. Язык служит опосредованию того и другого, и китайский язык с его скудостью морфологии и синтаксиса подходит для этого наилучшим образом. В свою очередь китайская иероглифическая письменность являет наглядный образ интерактивного пространства, неформализуемой совместности вещей. Это пространство стилизации, где все существует по своему пределу.

Вот первый постулат «телесного знания»: примат становления над бытием, существования над сущим. В свете превращения нет ничего завершенного, все равно реально и нереально. Здесь действительны не вещи, а соответствие вещей, которое в своем пределе поднимается до нравственно обязывающей со-ответственности. Такова подоплека центрального для азиатской метафизики понятия недвойственности духовного и материального, небесного и земного и основополагающей для этических систем Азии идеи кармической обусловленности. В этом мире есть только события, событийность вещей: единичные моменты существования, которые являются отблесками спонтанных превращений «великой массы» (*да куай*) всего бывающего.

Присмотримся внимательнее к менее заметным, но в своем роде не менее существенным посылкам «телесного знания». Надо помнить, что создатели китайской традиции твердо держались презумпции невозможности и нежелательности разделения жизненного опыта на субъективное и объективное измерения или противопоставления индивида внешнему миру. Жизненный идеал китайцев выражен в формулах: «согласное единство неба и человека»; «он и я (точнее: «его» и «мое») — одно».

Прежде всего примем во внимание феномен так называемого проприоцептивного сознания, то есть восприятия своего телесного присутствия. Это сознание, коренящееся в имманентном динамизме жизни, предваряет и внешнее восприятие, и индивидуальное сознание. Оно дает уверенность в реальности своего существования, то есть в своем роде полное и цельное знание. Такое знание лежало в основе традиционной китайской гносеологии. Еще Конфуций превыше всего ставил «знание от жизни» или, по-другому, знание врожденное. Даосские авторы называют доверие или уверенность в реальности своего существования (*синь*) самым правдивым свидетельствованием о Пути [Лао-цзы 2017, 63; Чжуан-цзы 2017 I, 275]. Интересное следствие этого тезиса мы находим в практике китайских боевых искусств, в которой различались два вида движения: «внутреннее» и «внешнее». Первое описывается как движение «круговое», по сути возвратное (*юнь*) и соответствует кинестетической цельности тела. Оно дает «прозрение» или чистую, обращенную на себя и соотнесенную с собой «сознательность» (*у*). «Достигнув предела», оно переходит в движение внешнее, физическое (*дун*), которому сопутствует предметное знание (*чжи*). «Познать внешнее движение и знание легко, понять внутреннее движение и прозрение трудно» — заключает автор текста [Шэнь Шоу 1995, 116]. Отметим сразу, что предел, переход в инаковость есть сама природа подобного сознания, так что последнее есть одновременно среда и средство

творческого превращения. Это сознание несет в себе собственную избыточность и представляет себя в бесчисленном множестве своих проекций, теней, следов.

Проприоцепция, будучи актом чистой сознательности, плохо согласуется с представлением о сознании в европейской мысли, где сознанию полагается быть предметным. Для китайской мысли, исходящий из посылки о пустотности сознания, предметность мысли и опыта иллюзорна. «В сознании (букв. «сердце») нет своего сознания (вариант: «ничего создаваемого». – В.М.), – гласит даосский афоризм [Малаявин 2019, 208]. Стремление понять сознание через его осознание китайские учителя уподобляли попытке отогнать мух... куском тухлого мяса.

Новейшие исследования дают основания говорить о врожденной природе проприоцептивного сознания. Но еще важнее то, что проприоцепция представляет параллель внешнему восприятию и поэтому не изолирует человека от мира, а наоборот, выводит его в мир и предопределяет структуру жизненного опыта даже независимо от физического восприятия. Это возможно благодаря способности поддержания взаимодействия и баланса между различными модусами восприятия, отмечаемой уже у новорожденных. «Визуальная и моторная системы организма говорят на одном языке непосредственно с рождения... С самого раннего детства мой визуальный опыт других людей передается в коде, который имеет отношение ко мне» [Gallagher 2005, 80–81]. В свою очередь нейробиолог В. Сингер утверждает, что индивидуальное сознание есть продукт досознательно-го общения между мозгом разных особей [Singer 1998, 241].

Глубинная общность знания себя и знания другого, а равно интуиция цельности своего существования – факты капитальной важности, которые делают возможным культуру и учебную практику во всех ее видах. Однако эта цельность пребывает в своем отсутствии, в разрыве опыта, в инаковости всего сущего. Именно поэтому она служила подлинной основой традиции как передачи знания в равной мере не-объективируемого и внесубъектного, недоступного личному обладанию. В ее свете жизнь представала учением, то есть усилием познания неведомого, а само познание рассматривалось только в контексте совместности человеческих сердец и сопутствующей ей аффектации. Сознание в данном случае не содержательно, а действенно, и это действие есть раскрытие себя миру, в котором предваряется или даже, лучше сказать, предвосхищается предметность опыта и знания.

Таким образом, постулат онтологической множественности указывает на присутствие в потоке жизни «вечно выходящей нити» (Лао-цзы) аффективного знания: апофеоза жизненных метаморфоз. Поиск этой преемственности – главная задача мысли, питающей телесным сознанием. Это требует роста духовной чувствительности, опознания все более тонких различий в опыте, ведь упомянутая вечная преемственность духа-бытия равнозначна максимально короткой длительности опыта. В терминах духовной традиции речь идет о прозрении «небесной» высоты в имманентности земного быта. Поэтому духовное просветление в древнекитайской литературе предстает антиномическим сопряжением всеобщего «проникания», «сообщительности» (*тун*) и «единственности», «единичности» (*ду*) опыта прозрения [Чжуан-цзы 2017 I, 277, 284].

В свете телесного сознания человек достоин своего звания в той мере, в какой приблизился к полной одухотворенности опыта, что в китайской традиции равнозначно стяжанию небесного совершенства. Врожденная противоречивость этого идеала дает о себе знать в извечном сосуществовании двух ведущих учений Китая: конфуцианства и даосизма. Оба, как вся китайская мысль, исходили из посылки о совместности всего сущего и способности человека обрести в актуальном переживании полное знание о мире. Однако конфуцианство выводило эту совместность из социальных ритуалов (понимаемых как часть природного порядка), а даосизм видел в ней онтологическую реальность, по отношению к которой общественный уклад вторичен и даже, как продукт самосознания, ложен. Вопрос осложняется тем, что упомянутая совместность не дана, а задана предметному знанию, не составляя отдельной сущности, субстанции или идеи. Решение этого вопроса содержалось в ключевых для китайской мысли понятиях «пустоты» (*сюй*, *кун*) и «небытия» (*ю*). В их свете наличное и отсутствующее оказывались разными проявлениями или гранями континуума превращения.

Мотив совместности видимого и невидимого пронизывает главный памятник даосской традиции — «*Дао-Дэ цзин*». Особенно четко он сформулирован в заключительном изречении его 73-й главы: «Небесная сеть широка и просторна, но из нее ничего не ускользает». В заключительном пассаже авторитетного даосского сочинения «*Инь фу цзин*» («Канон Тайных соответствий») ему соответствует понятие «чудесного сосуда», от которого «рождаются все образы». В превращениях мироздания, говорится далее, «таится божественная пружина, духовное сокровище» [Малявин 2018, 288]. Речь идет, очевидно, о неких качестве и силе превращения, недоступных «объективному рассмотрению». Важное свойство этой сокровенности — пребывание прежде мира вещей. В позднейшем даосизме оно трактовалось как «прежденебесное» (*сянь тянь*) состояние, противопоставляемое состоянию «посленебесному» (*хоу тянь*) — миру форм и понятий. Даосский подвижник полностью отвлекается от внешнего восприятия и «всматривается вовнутрь». Он, согласно древнему трактату о совершенствовании, «идет в потемках без посоха, полагаясь на свой исконный удел» [Сисуйцзин 1986, 44.]. Но его решимость «оставить себя» позволяет ему «соответствовать переменам» (точнее, движущей силе или «пружине» перемен) и тем самым удерживать стратегическую инициативу, быть «господином» любой ситуации. Так мистицизм в даосизме органически трансформировался в стратегию политическую и военную.

Рассмотрим подробнее суть переворота в познании, который знаменовал возвращение к телесному сознанию. Речь идет, конечно, о преодолении дуализма субъекта и объекта, сознания и тела. Герой известной притчи о «флейте небес» во 2-ой главе книги «*Чжуан-цзы*», пережив причастность Небу, заявляет, что «похоронил себя» [Чжуан-цзы 2017 I, 153]. Герой другого сюжета Чжуан-цзы, мясник-виртуоз, разделяет быков, не глядя на них, а «давая волю духовному чутью» и чувствуя «небесное устройство» бычьей туши, то есть, надо полагать, соотносённость всех факторов телесного кинестезиса [Там же, 206].

Даосский подвижник, погружаясь в поле телесного сознания, перестает слушать, смотреть и думать, его тело уподобляется «высохшему дереву и остывшей золе». Обоюдное забвение субъективного сознания и физического тела как раз соответствует обретению или, точнее, восстановлению того, что здесь называется телесным сознанием. Пространство последнего можно понимать лишь как границу между мыслимым и переживаемым, одновременно предположенную опыту и знанию и чисто предположительную. Таким образом, телесное сознание обладает внутренней преемственностью: в нем и посредством него все явленное получает сокровенное продолжение, а в итоге то и другое сходит в «сокровенном единстве». Нераздельность видимого и невидимого составляет то, что в даосской литературе именуется «великой целостностью» или «полнотой жизни».

Итак, метаморфоза имеет физическое измерение, свой макрообраз (*бянь*) и измерение невидимое, относящееся к микрообразам (*хуа*), причем последнее предваряет первое, как выражение предопределяет выражаемое. Главное требование китайской мудрости — вглядываться в «глубину сердца» и повышать свою чувствительность, что воспитывает в личности смирение: умение жить в мире с миром. Смирение — плод согласия разума с полнотой телесного кинестезиса. Последний нередко именуется в древних текстах словами «вещь» или просто «это». «Не действуй прежде вещей, прозревай их порядок», — гласит древнее китайское изречение. Мудрый действует, когда превращение созреет, и тогда его действие действительно без усилия [Малявин 2019, 142].

Перед нами вырисовывается последовательная программа познания и действия. Ее принцип — неуклонное «оставление», «устранение» себя, избавление от груза чувственного восприятия и мышления без отрицания того и другого. Мудрый «не связан» вещами именно потому, что находится *среди* них. Вся «тонкость» познавательной революции в философии Дао состоит в том, чтобы не просто дать всему быть таким, каким оно есть, а открыть всему безграничную перспективу превращений, позволить каждому, как сказал персонаж книги «*Чжуан-цзы*», «стать таким, каким еще не бывал». Что может быть более обнадеживающим и радостным в жизни?

Возвращение к пустоте и покою изначального начала позволяет всему, как сказано в 37-ой главе «*Дао-Дэ цзин*», «самому превращаться» (*цзы хуа*) [Лао-цзы 2017, 96]. Это превращение безусловное и неизмеримое. Но мир в его неисчерпаемом разнообразии

появился потому, что кто-то с царственной щедростью оставил и даже, точнее, пред-оставил ему свободу быть. Лао-цзы говорит, что мудрый «во всех вещах поспешествует тому, что таково само по себе», то есть абсолютному в каждом существовании [Там же, 155]. Пребывающий в пустоте, вторит ему Чжуан-цзы, «привечает вещи», дает им явиться [Чжуан-цзы 2017 I, 228]. Средневековый комментатор Чжуан-цзы Чэнь Сянь-дао поясняет: мудрый «пользует тело, но не, пользуется телом, церемонно служит другим, но не прислуживает им» [ЦЦЦЯ 2013, 251]. Мудрый, таким образом, сознает не просто вещи, но свою соотнесенность с ними. Речь идет, по существу, о рефлексии второго порядка, которая обращена на самое себя и представляет, согласно определениям М. Мерло-Понти, «логос более фундаментальный, чем логос объективного мышления», «предсуществование мира» [Мерло-Понти 1999, 466, 547]. Д. Валлега-Ней предлагает поучительное в нашем контексте описание этой сверхрефлексии: «Гиперрефлексия — это рефлексивная сознательность, которая позволяет быть тому, что открывается в ней... Я могу обнаружить ее в некоторых моментах танца или музицирования, когда вижу себя не исполнителем, а погруженным в исполнение зрителем. Но эта свидетельская сознательность не просто пассивна, а позволяет проявиться событию, которое в противном случае осталось бы скрытым» [Vallega-Neu 2006, 62]. К этому наблюдению надо добавить, что вещи не просто «проявляются» в поле любовного внимания, но именно превращаются в момент своего проявления, переходят в свое инобытие и тем самым удостоверяют свою бесконечность. Здесь созерцание совпадает с действенностью.

Способность просветленного духа «привечать вещи» в даосизме имеет много сходных черт с отмеченной выше «гиперрефлексией». Премудрый мясник у Чжуан-цзы разделяет быков, не касаясь их ножом, который «не имеет толщины»: явный намек на бесконечно малую дистанцию между различными модусами существования в «центрированности» телесного сознания. Мясник, по сообщению рассказчика, «следует срединному пути». Он работает так, словно исполняет ритуальный танец, а, дойдя до «сложного места», «ведет нож тихо-тихо», то есть еще глубже проникает внутренним взором бездну телесности. Закончив разделку, он на мгновение застывает, любуясь своим свершением, ибо рефлексия соотнесенности, конечно, включает в себя эстетический момент. Однако он тотчас «прячет нож», ведь его оружие — чистая функциональность, не переводимая в образы.

Уподобление работы разделщика туш ритуальному танцу кажется едва ли не шуткой, но оно не случайно. Ритуал — лучший способ возобновления проприоцепции, которая, как мы помним, опознается через инаковость всех вещей. Исполнитель ритуального танца, замечает С. Лангер, «видит мир, в котором танцует его тело» [Langer 1953, 197]. Тот же «опыт запредельного» в его динамике выражен в суждении мастера тайцзицюань Ван Юн-цюаня: «...отсутствующее — оно же наличествующее. Когда я занимаюсь кулачным искусством, ничего нет, а когда я применяю его, все есть» [Малявин 2011, 35].

В свете сказанного упомянутая выше «царственная щедрость» того, кто дает всем «превращаться самим», предстает в равной мере риторической фигурой и констатацией факта — смешение необычное для западной литературы, но характерное для Китая. «Оставление себя» ради свободы превращений всего и вся — воистину царственный жест, но в этом освобожденном мире не может быть господина: в нем все вещи равны в акте достижения их внутренней полноты. Тем не менее именно жест — по сути, церемонный — уступления, «оставления» является регулирующей инстанцией мира. Лао-цзы сразу после слов о предоставлении всем свободы «превращаться самим» говорит: если кто-нибудь возымеет «избыток желаний» (то есть, в сущности, потворствует своему эгоизму), я «смирю его первозданной цельностью жизни». По сути, речь идет о возведении индивидуальной самости в динамизм родового бытия.

Рассказ о «флейте небес» в книге *«Чжуан-цзы»* помогает конкретизировать смысл даосской «сверхрефлексии». В нем говорится о трех флейтах: «флейте человека» — бамбуковой трубке с отверстиями, «флейте Земли» — многоголосице природных звуков и «флейте Неба» — пустоте небес. Под действием вселенского Ветра (мировой поток жизни), наполняющего все отверстия мироздания (реальность в мире превращения —

это разрыв, зияние в опыте), все сущее преобразуется в звуки, сливающиеся в беспредельную гармонию. Иначе говоря, пустота во флейтах — среда творческих метаморфоз. Звуки, уточняет Чжуан-цзы, «привечают друг друга, словно не привечая друг друга», и в неопределенности этих отношений сокрыты некие «небесные меж»: качественно иной по сравнению с миром вещей беспредметный и нелокализуемый порядок функциональности всех функций, скрещения всех скрещений, чистого «межевания» по ту сторону всех различий. Между тем в своей чистой экспрессивности, она же момент творческой метаморфозы, все звуки совершенно равноценны. Недаром Чжуан-цзы задается вопросом: отличается ли птичий щебет от человеческой речи? Внимание к тембру, к телесной основе голоса, начиная с искусства горлового пения или свиста и кончая подражанием голосам животных в практике совершенствования — характерная особенность культур всей Восточной Азии. И это, в сущности, внимание к освобождающим качествам жизненной практики. Не в последнюю очередь именно по этой причине в китайской мысли реальность вещей в их причастности к творческим превращениям не ставится под сомнение. Как сказано о кредо Лао-цзы в книге «Чжуан-цзы», «пустота не может сделать вещи недействительными» [Чжуан-цзы 2017 II, 433]. Речь идет опять-таки об отношениях синергии, где единство удостоверяется самим несходством вещей; отношениях вне формальных связей и чисто прагматических.

Итак, спонтанность свэрхрефлексии невозможно отрицать, а приобщение к ней не требует усилий. Весь секрет в том, чтобы «отпустить себя на волю». Чтобы свершилось творческое превращение, достаточно, как часто случается с персонажами того же Чжуан-цзы, погрузиться в дрему и незаметно войти не просто в иной мир, а в волшебный мир «жизни после жизни», мир всеобщей переменчивости, где каждый живет «всегда другой» жизнью, порой самой фантастической. Показательно, что книга Чжуан-цзы начинается с рассказа о гигантской рыбе, достигающей в длину «неведомо сколько тысяч верст», и эта рыба превращается в столь же гигантскую птицу, летящую из «пучины» Севера в «небесный водоем» Юга. Перед нами мир неведомых просторов и неопределенного масштаба. Впрочем, духовное прозрение, этот «корень» жизни, всегда с нами. Гуляя по берегу реки, Чжуан-цзы вдруг постигает «радость рыб» и в разговоре с его другом-философом Хуэй Ши о том, можем ли мы знать радость других существ, с уверенностью говорит, что это возможно, ибо радость открытия беспредельного поля опыта — истинный «корень» существования.

Фантазм как признак творческого преобразования — вот отправная точка даосского философствования, и подвижник Дао, вернувшийся к средоточию мирового круговорота, «имеет с избытком места, где погулять» (слова мясника из притчи Чжуан-цзы). Подобно ребенку, он резвится, то есть находится где угодно, не находясь нигде, в бесчисленном сонме миров, ни с чем себя не отождествляя, не ведая границы между воображением и действительностью, легко переходя от сна к яви, от знания к незнанию и наоборот. Он живет свободно в свободно перетекающих друг в друга актуальных и виртуальных мирах и поэтому не знает неудач, ибо, во всем уступая, он ничего не теряет, но всегда приобретает. Он — идеальный стратег, который умеет, скользя на грани видимого и невидимого, мыслимого и немислимого, обнимать то и другое и поворачивать к всеобщей (и собственной) пользе колесо фортуны; см.: [Малвин 2017, 161–163].

Строение тела и телесная практика

Итак, важнейшие особенности китайских представлений о теле и его роли в познании и практике сводятся к следующим пунктам:

1. Перед нами мировоззрение, которое исходит из принципа «совместного рождения» (*бин-шэн*) вещей, выраженного в древней формуле китайской мудрости: «соответствуй всему в том, что таково само по себе» (*ин у цзы жань*). В этом мире все самобытно в меру соотношенности с другим, все есть ровно настолько, насколько не есть.

2. Мир в традиционном китайском представлении воистину сложен. Он есть не просто неисчерпаемое разнообразие жизни, но складывается из себя и в себя, сам себя хранит и сам в себе выражается. Поэтому в нем внутреннее и внешнее,

сокрытое и явленное, дух и вещи «друг друга оберегают». Его принцип – самопорождение через творческое преображение, и регулируется он, так сказать, радикальной инверсией: самое внутреннее преломляется (едва ли «выражается») в самое внешнее. Внешность внешнего равнозначна декоруму, атрибутам социального статуса, не зависящим от воли их обладателя.

3. Это «великое единство» сущего и несущего таится в неопределимой глубине опыта и образует ось личного преображения, где критерием совершенства выступает именно степень единения духа и тела и в конечном счете жизненная имманентность. Этим объясняется отсутствие в древнем Китае сколько-нибудь разработанных технических приемов духовной и телесной практики. Последние сводятся к «расслаблению», забвению «тщетной работы ума».

Из идеи превращения как высшей реальности вытекают три важных следствия для знания и практики. Во-первых, превращение спонтанно, предваряет предметное бытие и поэтому недоступно проективному мышлению. Ему можно лишь довериться и следовать. Во-вторых, оно выступает как граница сущего и несущего, охватывая то и другое. В-третьих, превращение уравнивает сущее и несущее, постулируя наличие скрытой, но безусловной преемственности между несходными величинами.

Три указанных аспекта превращения приводят к единому знаменателю знание, мораль и действие. Это единство и является действительной основой «телесного сознания». Оно контрастирует с принятым в западной литературе разделением телесного существования на физическое тело и тело субъекта, между которыми нет реальной преемственности. В середине XX в. эта оппозиция дополнилась так называемым «этическим телом», в котором воплощается связь индивида с другими субъектами [Wyshogrod 1996, 65]. Однако появление третьего модуса телесного бытия не добавило устойчивости его общей конфигурации: отдельные аспекты телесности фактически существуют порознь и скреплены только случайными («окказиональными») связями.

В китайской мысли, как уже говорилось, знание неотделимо от психосоматических процессов: аффектов, ритмов и резонансов, душевного равновесия, превыше всего – преемственности в изменениях, метастабильности психики. По существу тело выступает воплощением жизненных метаморфоз, его нельзя свести к статичным «предметам», будь то физическая форма, идея или субстанция. В итоге китайская традиция не допускала противопоставления отдельных аспектов телесного существования. Чаще всего тело обозначалось в ней тремя терминами: во-первых, *син*, что относится к внешней телесной форме; во-вторых, *шэнь*, которое наиболее близко понятиям субъекта и личности, но графически восходит к образу беременного тела и, строго говоря, не содержит в себе идеи субъектности, а указывает, скорее, на способность жизни продлевать себя в поколениях; в-третьих, *ти*, которое относилось больше к опыту сродства всего живого (графически оно состоит из знаков «костяк» и «жертвенная пища»). Этот тройственный образ телесного существования исключал оппозицию сознания и тела и указывал на единение ныне живущих с предыдущими и последующими поколениями. Во всех своих проявлениях он утверждал приоритет собственно соматического измерения жизни. Классический пример такого подхода – выдвинутая древним конфуцианцем Мэн-цзы оппозиция «малого», то есть индивидуального, тела (*сяо ти*) и тела «большого» (*да ти*), относящегося к потенциально всемирному пространству ритуального общения. Причастность «большому телу» удостоверялась ощущением жизненной мощи [Мэн-цзы 1980, 251].

В даосизме сложилась многоступенчатая иерархия духовных достижений, и каждой ступени соответствовали определенные качества и облик тела. Даосы различали «духовных» (*шэнь жэнь*), «подлинных» (*чжэнь жэнь*) и «высших» (*чжи жэнь*) людей, имевших разные тела и жизненные миссии. Первые имели опору во внешнем теле-*син* и обретали облик «пернатых небожителей», вторые отождествлялись с телом-*ти* и становились небесными чиновниками, а третьи лелеяли животворящее тело-*шэнь* и из сострадания к человечеству жили на земле, чтобы «являть жизнь и смерть», то есть, как положено телу *шэнь*, воспроизводить себя в череде поколений [Малявин 2019, 225–227]. Примечательно, что в старом Китае в выражении «телесное знание» употреблялся именно термин *шэнь*.

В недавно обнаруженных текстах школы боевого искусства Тайцзицюань можно прочесть, например: «телесное знание выше умственного знания» [Wile 1996, 46]. В современной литературе чаще используется термин *ти*.

Принятие даосским подвижником тела *шэнь* можно считать жестом высшего смирения: он знаменует возвращение к имманентности жизни. Но этот жест, как само телесное бытие, изменчив и двусмыслен: в его свете всякое суждение предстает иносказанием, превыше всего — сказанием о вечно ином. Реально переживаемое тело, *le corps vécu*, как хорошо объяснил М. Мерло-Понти, есть «тайник жизни», ему свойственно ускользать от рефлексии, быть исчезающе малым разрывом между отдельными моментами существования. Оттого же дискретный характер «великого тела» хранит в себе извечную преемственность, «постоянство» (*чан*), а к познанию этого постоянства, как говорил еще Лао-цзы, ведет гармонизация опыта [Лао-цзы 2017, 134]. Прозрение в китайском понимании — это открытие вселенской «сообщительности» (*тун*) в Великом Превращении (*да хуа*), которое, восполняя все, все уравнивает. Ибо в философии превращения вещи равны и сходятся воедино именно в моменте метаморфозы, во всем прочем будучи несходными. Как сказано в «Чжуан-цзы», «из сходства рождается согласие», то есть гармония на самом деле оправдывается совпадением всего сущего (точнее, случающегося) в истоке существования [Чжуан-цзы 2017 II, 433]. Заметим, что Конфуций, судивший с точки зрения общественной практики, превыше всего ценил гармонию. Способность жить в согласии была для него признаком благородства, тогда как низкий человек, по его словам, предпочитает стадное единство.

Укорененности гармонии в подобии, по крайней мере структурно, соответствовало традиционное в Китае двуединство тела эмпирического и тела, так сказать, онтологического, которое воплощает главное свойство первозданной телесности: скрывать себя, отсутствовать в себе, чтобы быть связью всего. К эпохе средневековья за сущностным телом закрепилось название «тело истины» (*фа шэнь*) или «тело вне тела» (*шэнь вай шэнь*), а за телом явленным — «функциональное тело» (*юн шэнь*). Последнее служило объектом поклонения.

Поскольку в китайской традиции духовное прозрение имманентно жизненной эмпирии, совершенствование по-китайски означало последовательное утончение восприятия, благодаря которому плоть и дух «друг друга оберегали». Даосские наставники в особенности возражали против одностороннего увлечения духовным знанием в отрыве от телесного существования. Высшие святые *возвращаются* в материальный мир именно потому, что пустота пребывает в своем инобытии, и этот мир ценен как раз тем, что опустошает себя или, точнее, оставляет себя, чтобы... вернуться к себе.

Взаимопроникновение тела и духа обеспечивалось стихией мировой энергии, дыхания или жизненной силы *ци* — центральной категории китайской антропокосмологии. В теле человека *ци* занимало среднее положение между наиболее близким материальному субстрату жизни «семенем» (*цзин*) и собственно духом. Различие между тремя уровнями телесной жизни сводилось к степени утонченности единого жизненного субстрата: дух представлял собой лишь наиболее тонкую вещественную среду мира. Центральная же категория китайской антропологии, (а равно онтологии и космологии) — это понятие «сердца» (*синь*), которое является одновременно органом физическим и духовным, вместилищем знания и чувства, и в конечном счете — жизненной целостности.

Еще одна важная, но сравнительно малоизвестная категория духовно-соматической практики в Китае представлена термином *лин*, который на первый взгляд без необходимости дублирует понятие духа-*шэнь*. У Чжуан-цзы человеческое тело именуется «духовной террасой» (*лин тай*), «духовной управой» (*лин фу*) и т.п. В даосизме дух-*лин* ставился даже выше *шэнь*, на что были, вероятно, две причины: *лин* обозначал как одухотворенное измерение психосоматической жизни, так и силу духовного воздействия или общительности. Впрочем, в свете сказанного об избыточности телесного сознания сосуществование двух понятий духа кажется закономерным и даже неизбежным.

Верность идее духовно-соматического единства человека заставляла китайскую мысль отказываться в самостоятельности физическому и умственному аспектам тела. Китайская медицина, как известно, не придавала значение анатомии и видела в теле «сетевую» структуру, по сути трансиндивидуальную и локализуемую в точках-отверстиях каналов циркуляции жизненной силы, которые соединяют индивидуальное тело с вселенским порядком. Здесь тело сводится к его порам, преемственности полого и полного и предстает «телом общительности». В школах духовного совершенствования оно описывается языком как будто туманных метафор, но в своем роде продуманным и точным. Речь идет, по сути, о метасимволической цельности: дистанции без протяженности и времени без длительности. О ней сообщают образы «одной нити, пронизывающей все тело», «жемчужины», содержащей бесчисленное множество извилил или складок, как бы бесконечно наслаивающейся на самое себя [Малявин 2011, 342, 373]. Именно эти «наслоения бытия» порождают жизненные ритмы, а вместе с ними изначальный субстрат памяти, опыт глубины времени. Вследствие экспрессивной природы телесной проприоцепции они же творят первичные, еще прикровенные и виртуальные, образы мира, которые впоследствии получают предметное содержание. Этот изначальный пласт сознания и культурного творчества отображен в некоторых чертах даосской утопии, где утверждается, что в древности люди «завязывали узелки вместо письма», а о правителях знали только то, что они существуют. О важности такого рода «метки бытия» свидетельствует и отмеченное выше внимание жителей Азии к «животным», «утробным» качествам экспрессии.

Еще одно интересное свидетельство содержится в 15-й главе «*Дао-Дэ цзин*», где сказано, что «древние мужи достигли утонченности в мельчайшем и общительности в сокровенном». Так здесь обозначены два главных измерения просветленного состояния. Во-первых, предельная чувствительность, позволяющая различать самую короткую, уже недоступную обычному восприятию длительность, она же чистое превращение. Во-вторых, сопутствующее этой способности удержание сокровенной общительности всего сущего или, если угодно, постоянства перемен. Такой мудрец не имеет идентичности или имеет, как сказал бы Делёз, только «личиночную» идентичность, а его воспринимаемые образы являются фантазмами или симулякрами.

В книге «*Чжуан-цзы*» есть несколько примечательных сюжетов, посвященных опыту духовного просветления. Так, герой притчи о «флейте Неба» «похоронил себя», так переменялся, что его не смог узнать (согласно одной версии, просто увидеть) его собственный ученик [Чжуан-цзы 2017 I, 145]. В 7-й главе той же книги в рассказе о четырех встречах даосского учителя Ху-цзы со знатоком физиогномики Ци Сянем даосский подвижник в конце концов являет своему визави «свой изначальный образ, каким я был до того, как вышел из своего Прародителя». Это откровение «бездны в сердце» внушает обладателю предметного знания панический страх. Но примечательно, что позднейшие комментаторы отождествляли «пребывание в Прародителе» со стихией повседневности, чистой актуальностью практики [Там же, 318–319].

Природа жизненной цельности, сопутствующей «телесному сознанию», хорошо раскрыта в рассказе о мудреце Канцан-цзы, который мог слышать и видеть, не пользуясь ушами и глазами, поскольку у него «тело пребывает в согласии с сердцем, сердце пребывает в согласии с жизненной силой (*ци*), жизненная сила пребывает в согласии с духом, а дух пребывает в согласии с небытийностью. Любое явление или звук, — продолжает Канцан-цзы, — вняты мне независимо от того, случаются ли они за пределами видимого мира или прямо под носом. И я даже не знаю, воспринимаю я их органами чувств или сердцем» [Ле-цзы 2017, 123]. Двусмысленность суждения Канцан-цзы — характерная черта «телесного сознания», совмещающего аффект и рефлексию. Отказ от диктатуры интеллекта высвобождает потенциал чувственного восприятия. Но предельная чуткость по закону самопревосхождения телесного знания неотличима от отсутствия восприятия. И именно тот, кто может «оставить себя» и вернуться к проприоцептивному сознанию, служащему своего рода матрицей сознания индивидуального, способен оказывать неотразимое воздействие на других. В «*Чжуан-цзы*» есть рассказ о визите Конфуция к Лао-цзы. Последний только что

совершил ритуал омовения и сидел «сам не свой». У Конфуция все поплыло перед глазами, и он в страхе уполз прочь [Чжуан-цзы 2017 II, 216–217].

Способность тех, кто может оставить себя, ввести других в поле проприоцептивного сознания, — подлинный исток китайской политики, одновременно телесной и космичной. Она была аксиомой для всех школ древней китайской мысли. Даже убежденный рационалист и критик даосских «безрассудств» Сюнь-цзы в III в. до н.э. писал о поведении правителя в тех же категориях «великого тела»: «Верховный Путь — это великое тело... Вот почему Сын Неба не смотрит, а видит, не слушает, а слышит, не думает, а знает, не действует, а все свершает. Словно кот земли, он сидит в одиночестве, и весь мир повинуется ему, как конечности тела слушаются приказов ума. Вот что называется великим телом» [Сюнь-цзы 1977, 245].

Несмотря на квазимистический тон этого пассажа, речь идет о весьма практически понимаемом управлении и первостепенной важности собственно соматического измерения жизненной практики. Возвращение к «корню» жизни ценно прежде всего тем, что оно дает крепкое здоровье, которое проявляется в благообразном и внушающим симпатию облике. Как следствие, оно дарует авторитет и власть. Оно же дает столь важную в стратегическом отношении способность упреждать действия противника. Об этом напоминает поговорка китайских мастеров боевых искусств: «он не двигается, и я не двигаюсь (буквально «его» и «мое»). — *В.М.*). Он едва двинулся, а я двинулся прежде него».

Итак, телесное сознание в китайской мысли было средством не чувственного восприятия или познания, а духовной общительности, интимного и потому неотразимого воздействия. Его природа — превращение, которое обнажает «нить вечности» в разнообразии мира и тем самым создает пространство стратегического действия. Взаимные переходы полярных величин — сил Инь и Ян, пустоты и наполненности и т.д. — именовались в даосизме «чудесным» или «утонченным» (*мяо*) действием. Свершаются же метаморфозы мира в состоянии полной «оставленности», «забытья». Самое сильное воздействие достигается тогда, когда некому и не на что воздействовать. Власть удостоверяет себя своим отсутствием.

Аналогичным образом в китайской военной стратегии победу одерживают «без боя», благодаря «следованию» противнику, которое на самом деле позволяет владеть стратегической инициативой. Почему «следование» приводит к победе? Ответ прост: следование как возобновление предвечно сущего позволяет предвосхищать все предметные действия.

Недостаточно сказать, что телесное сознание не может быть предметом теории, а имеет всецело практическое значение. Поскольку оно всегда находится на стыке знания и незнания, сознательного и бессознательного, оно ставит каждого в положение учащегося. Как заметил Ж. Делёз, если тело есть в своей основе система дифференциальных отношений, то учение как телесная практика (например, в искусствах и ремеслах) означает поиск взаимного соответствия, совмещения, по меньшей мере, двух таких тел [Делёз 1998^a, 205]. Эти тела, как мы уже знаем, — пустотелые, пористые, сложенные не из вещей, а из «скрещений». Это означает, что учение — не заучивание готовых истин, а раскрытие «проблемного поля» (выражение Делёза), что и соответствует практике «оставления себя». Пустоты, образуемые актом саморазличения, представляют предел физического тела, и опознание их требует высшей цельности духа. Так, чтобы научиться плавать, человек должен открыться водной стихии, преодолев предметное знание и себя, и воды. Его задача — интуитивно постичь свойства воды и сделать их частью внутреннего опыта. Другими словами, он должен взрастить (едва ли «сделать») в себе «великое тело» Мэн-цзы или, можно сказать, «тело учения», в котором все всему «пособляет». К слову сказать, самое понятие учения, занятия чем-либо (*си*) толковалось в Китае (исходя из графического образа соответствующего иероглифа) как «перелет птенца, учащегося летать, с ветки на ветку» («*Лунь юй*»). Таким образом, практика учения в китайской традиции указывает на некую значимую паузу, качественно особый момент в обыденности существования, по существу — сингулярность, которая открывается учащемуся в опыте преобразования. Это открытие равнозначно возвращению к моменту со-творения мира.

Хотя тезис о том, что вся жизнь — учение, и учение само по себе выше знания, был общим достоянием китайской традиции, отдельные философские школы трактовали его по-разному. Конфуцианство использовало постулат о приоритете учения для воспитания образованной и благонаправленной личности, в совершенстве владеющей искусством светского общения и потому способной управлять другими. Даосы принимали ту же установку в ее, так сказать, онтологической чистоте: они считали соблазном книжное знание и благочестие, а их кумиром был мастер практики, познавший внутренний предел действия, и следовательно, открывший вершину искусства в ... неискренности. Мастер-виртуоз импонировал даосским авторам потому, что он как будто «забывает» и о себе, и о своем материале, и о своих орудиях, но обладает ясным сознанием ритма и даже, хочется сказать, алгоритма своей деятельности. Свободный от материальных ограничений своего дела, он прозревает в нем вечность и потому получает от него самое чистое наслаждение.

Виртуозное мастерство — естественная вершина телесного сознания еще и в том отношении, что оно равно чуждо и умозрению, и эмпирическому восприятию. Оно вырастает на «срединной линии» существования, на стыке присутствия и отсутствия, предметного и беспредметного. Об этом хорошо сказал современный китайский мастер боевых искусств Ван Сян-чжай, который утверждал, что, занимаясь рукопашным боем, нельзя ни отвлекаться от тела, ни полагаться на него, ибо, «если будешь вне тела, не будет материала для совершенствования, а, если будешь иметь тело, каждое движение будет ошибочным» [Юй 2013, 332].

«Тело общительности» как раз и делало возможной передачу истины от поколения к поколению в школах духовной (в сущности, духовно-соматической) практики. Для этого существовал репертуар нормативных движений или приемов, именовавшихся «конфигурациями силы» (*ши*) или просто позами (*цзя*). Последние часто имели экстравагантные названия: «черный дракон выползает из пещеры», «стрекоза касается воды», «белый аист расправляет крылья», «богатырь толчет в ступе» и т.п. Подобные иносказательные образы указывали на разрыв между опытом и знанием, в котором как раз и свершается прозрение, утверждающее родовую целостность существования. Эта целостность предстает смешением виртуального и актуального, сознательного и бессознательного измерений опыта, то есть всё той же совместностью полярных величин. Одновременно названия нормативных фигур служили мнемоническим приемом, способом классификации моментов прозрения. Их происхождение составляет главную тайну традиции. Наиболее убедительное объяснение им дал Ж. Делёз, который считал их продуктом отбора наиболее заметных качеств дифференциальных отношений [Делёз 1998⁶, 151]. Мы имеем дело, очевидно, не с предметом познания, а с результатом испытания себя, творческого эксперимента и одновременно с дидактическим приемом, указывающим на внутренний фокус существования. Эти образы являются, по сути, артефактами культуры и лишь кажутся отражениями природного мира.

Итак, презумпция верховенства телесного знания позволила китайской традиции выработать очень цельное мировоззрение, где знание и опыт, внутреннее и внешнее, природа и культура, осознанное и бессознательное друг друга удостоверяют и пронизывают в пространстве синергичной совместности, очерченном спонтанными узорами, «паттернами» вселенской сети соответствий. В эпоху искусственного интеллекта и стирания границы между человеком и машиной возвращение к изначальной одухотворенности жизни дает человечеству возможность избежать участи быть только «ресурсом» кибернетического разума и благодаря восстановлению экзистенциального смысла учения утвердить свою человечность в новых формах и качествах.

Источнику — Primary Sources in Chinese and Russian Translation

Делёз 1998^а — Делёз Ж. Различие и повторение. СПб: Петрополис, 1998 [Deleuze, Giles, *Difference and Repetition*, Russian Translation].

Делёз 1998^б — Делёз Ж. Складка. М.: Логос, 1998 [Deleuze, Giles, *The Fold*, Russian Translation].

Лао-цзы 2017 — Лао-цзы. Книга о Пути жизни. Комментарии и перевод В.В. Малявина. Москва: АСТ, 2017 (Lao-zi, *The Book about the Way of Life*, Russian Translation).

Ле-цзы 2017 – Ле-цзы. Перевод и комментарии В.В. Малявина. Иваново: Роша, 2017 (*Lie-zi*, Russian Translation).

Мерло-Понти 1999 – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Наука-Ювента, 1999 (Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, Russian Translation).

Мэн-цзы 1980 – Мэн-цзы цзиньчжу цзиньи [Мэн-цзы с современными комментариями и в современном переводе]. Тайбэй: Тайвань шанью, 1980 (*Meng-zi* with contemporary commentary and translation, in Chinese).

Сисуйцин 1986 – Сисуйцин, Мибэнь Сисуйцин (Тайный список «Сисуйцин»). Тайбэй: Цзюю, 1986 (*Secret copy of Xisuijing*, in Chinese).

Сюнь-цзы 1977 – Сюнь-цзы цзиньчжу цзиньи [Сюнь-цзы с современными комментариями и в современном переводе]. Тайбэй: Тайвань шанью, 1977 (*Xun-zi* with contemporary commentary and translation, in Chinese).

Чжуан-цзы 2017 – Чжуан-цзы. Перевод и комментарии В.В. Малявина. Ч. 1. Внутренний раздел. Ч. 2. Внешний и Смешанный разделы. Иваново: Роша, 2017 (*Zhuang-zi*, Russian Translation).

ЧЦЦЯ 2013 – Чжуан-цзы цзуань яо [Собрание важнейших сведений о Чжуан-цзы]. Т.2. Пекин: Шэхуй кэсюэ, 2013 (*Collection of the most important materials on Zhuang-zi*, in Chinese).

Шэнь Шоу 1995 – Шэнь Шоу. Тайцзицюань пу [Свод материалов о тайцзицюань]. Пекин: Жэньминь тиюй, 1995 [Shen Shou, *Collection of materials on Taijiquan*, in Chinese].

Wile, Douglas (1996) *Lost T'ai-chi classics from the Late Ch'ing Dynasty*, State University of New York, Albany.

Ссылки – References in Russian and Chinese

Малявин 2011 – Малявин В.В. Тайцзицюань: классические тексты, принципы, мастерство. М.: Кнорус, 2011.

Малявин 2016 – Малявин В.В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роша, 2016.

Малявин 2018 – Малявин В.В. Управление и стратегия. Иваново: Роша, 2018.

Малявин 2019 – Малявин В.В. Путь совершенствования. Древность. Иваново: Роша, 2019.

Юй 2013 – Юй Юн-нянь. Дачэнцюань – чжаньчжуан юй даодэцин [Дачэнцюань – столбовое стояние и «Дао-Дэ цзин»]. Тайюань: Шаньси кэсюэцишу, 2013.

References

Gallagher, Shaun (2005) *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Langer, Susanne K. (1953) *Feeling and Form*, Scribner's, New York.

Maliavin, Vladimir V. (2011) *Taijiquan: classical texts, principles, mastery*, Knorus, Moscow (in Russian).

Maliavin, Vladimir V. (2016) *Chinese Ethos, or the Gift of Calmness*, Roshcha, Ivanovo (in Russian).

Maliavin, Vladimir V. (2018) *Management and Strategy*, Roshcha, Ivanovo (in Russian).

Maliavin, Vladimir V. (2019) *The Way of Self-Cultivation. Antiquity*, Roshcha, Ivanovo (in Russian).

Singer, Wolf (1998) "Consciousness from a Neurobiological Perspective", *From Brain to Consciousness? Essays on the New Sciences of the Mind*, Ed. by S. Rose, Penguin, London.

Vallega-Neu, Daniela (2006) *The Bodily Dimension of Thinking*, State University of New York, Albany.

Wu, Kuang-ming (1997) *On Chinese Body Thinking*, Brill, Leiden.

Wyshogrod, Edith (1996) "Towards a Postmodern Ethics: Corporality and Alterity", *Ethics and Aesthetics. The Moral Turn of Postmodernism*, Ed. by G. Hoffman and A. Hornung, Universitdsverlag, Heidelberg.

Yu, Yongnan (2013) *Dachengquan – Standing Meditation and the Daodejing*, Shangsi kesue jishu, Taiyuan (in Chinese).

Сведения об авторе

МАЛЯВИН Владимир Вячеславович – Доктор исторических наук, профессор-исследователь Факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Author's information

MALIAVIN Vladimir V. – DSc in History, Professor Researcher, Faculty of World Economy and International Affairs, National Research University Higher School of Economics.