

## **Осмысление войны в трактатах китайских полководцев Сунь-цзы и У-цзы**

**Введение.** Начало человеческой цивилизации положили страны Древнего Востока, для которых характерен не только прогресс культуры, производства, но и наличие социальных антагонизмов, классовой борьбы, войн между государствами. Не случайно у народов древнего Востока (Египет, Индия, Китай) появляются представления о «золотом веке», мечты о мире без войн и кровопролития, о дружбе и сотрудничестве народов. Но поскольку войны были жестокой реальностью, древние мыслители пытались проникнуть в их сущность, понять причины, классифицировать, определить роль войны в жизни общества, в развитии социальных конфликтов.

В данной работе рассматривается сущность войны, представленная в сочинениях древнекитайских мыслителей и полководцев Сунь-цзы и У-цзы. Именно их трактатам долгое время в Китае приписывали статус главного военного канона.

Именно в этих книгах наиболее полно и систематически, а главное, необычайно выразительно обозначены основные принципы и методы китайской стратегии. Примечательно, что, несмотря на свою, казалось бы, чисто практическую значимость, они всегда ценились китайскими книжниками и как превосходные литературные произведения.

**Взгляд на сущность войны в трактатах Сунь-цзы.** Для автора трактата война есть внутренняя реальность человека, которая проистекает из осознания истоков личностного самосознания, а самое усилие внутреннего постижения внушает почтение и страх окружающим. Эту идею разделяли все школы китайской мысли, хотя конфуцианство придавало ей моральную окраску, даосизм трактовал ее в категориях внутреннего органического совершенства, а законники и стратеги видели в ней залог эффективной власти. Но во всех случаях мудрец воздействует на мир как бы изнутри, не прибегая к внешнему воздействию, то есть – к насилию.

Бездна вечно «начинающегося начала» и составляет символическое, лишенное протяженности пространство стратегического действия. Это пространство чистой виртуальности, этот мир, предвосхищающий сам себя, заключены между «тем, чего еще нет», и «тем, что уже есть». В этом мире правдивой обманчивости все реально и нереально, возможно и невозможно. Становится понятным, почему Сунь-цзы уделяет в своей так много внимания шпионажу и шпионам. Шпионаж с его секретностью и непрерывным «обманом» является для китайского стратега квинтэссенцией войны, а главенствующая роль в нем принадлежит двойным шпионам – этим настоящим супершпионам. Заметим, что слово шпион в древнем Китае обозначалось тем самым термином «цзянь» (промежуток, разрыв), который со временем стал обозначать и символическое пространство Великого Пути.

Ясно, что познание условий стратегического действия преследует цель не накопить факты, а, наоборот, освободить сознание от бремени информации и сосредоточиться на внутреннем единстве воли, которое составляет условие и

среду всякого действия и делает возможным вечно преемственность метаморфоз, выступая в этом качестве как бы осью мирового круговорота. Как выразился знаменитый полководец средневекового Китая Юэ Фэй, «выстроить войско в боевом порядке, а потом вступать в битву – это обычное правило войны; секрет же применения войска таится в Едином Сердце» [1].

Знание китайское стратега предстает в своем роде парадоксальным сочетанием предельной сосредоточенности на «текущем моменте», безупречного «соответствия обстановке» и полной открытости миру и даже, точнее, открытости сокровенному зиянию Пустоты. Безупречная точность каждого действия обеспечивается наиболее «далеко идущим» планом, неким предельным замыслом, превосходящим все мыслимые понятия. Мудрому стратегу, согласно Сунь-цзы, успех дается «легко», без того «крайнего напряжения» сил, которое, по Клаузевицу, обязательно сопутствует военным действиям. Ибо в конце концов нет ничего более естественного и непринужденного, чем встреча пустоты с пустотой. И ничего более действенного: полководец, обладающий «предвидением», владеет инициативой. И он способен нанести удар в самую уязвимую, то есть «пустую», точку в позиции противника всей мощью своей воли. Мистика прозрения «семян» вещей оказывается на поверку самым практичным боевым приемом.

Все сказанное выше раскрывает фундаментальное различие между западной и восточной идеями стратегии и практики вообще. Западная мысль исходит из представления о самостоятельном субъекте, который посредством единичных актов воздействует на мир как на объект. Это представление закрепляется основополагающим западным мифом о Боге-Творце, создавшим мир из ничего. Самодостаточное действие здесь предстает в виде публичной политики, как у Аристотеля, или даже произвольного укрощения судьбы, как у Макиавелли.

Со своей стороны китайская стратегия не признает приоритета субъекта и его сознательных актов и, соответственно, не знает столь трудноразрешимых для европейской традиции вопросов о соотношении целей и средств, частного воздействия и всеобщего действия. Она знает только со-действие, иерархию уровней мировой гармонии, согласие звука и эха, где невозможно отыскать причину: и реальный звук уже неотличим от его эха; где есть только метафора истины.

Мудрый стратег, по китайским представлениям, не имеет своего субъективного «я», он взращивает в себе «всеобъятное сердце». И мы знаем уже, что Великий Путь – это принцип множественности, утверждающий единственное как единое. Это мир не идей, не сущностей, даже не фактов, но превращений, событий. И – в своем пределе – мир событийности как внутреннего преобразования. Событие не есть изолированное и выведенное вовне явление. Оно воспринимается как таковое, как опознаваемое новшество лишь в контексте определенной серии событий, в перспективе однородных с ним перемен. Любое событие подразумевает неявленный, но интимно внятный фон, на котором оно протекает. Этот темный фон любого события китайские учителя и имели в виду, когда говорили о «сокровенном» (сюань), «темном» (мин) измерении вещей, в котором свершаются подлинные метаморфозы. Связь события и его фона – не причинно-следственная и вне диалектическая. Китайцы мыслили ее в категориях, скорее, спонтанного «совместного рождения противоположностей» или

генеалогического «порождения»: вещи спонтанно появляются на древе жизни, как пузыри на поверхности воды, но они, как всякий плод генеалогического древа или те же пузыри, обладают внутренней преемственностью с явлениями того же рода.

Принцип событийности всего сущего объясняет, каким образом китайский стратег может быть всегда «адекватен» ситуации: мудрый не делает мир «объектом» своей мысли, но открывает свое «сердечное», сочувствующее сознание необозримому полю опыта, самому зиянию Небес. Он не управляет внешними событиями и не реагирует на них, но – следует (инь, шунь, суй, сюнь и проч.) потоку метаморфоз. «Знающий полководец», подчеркивает Сунь-цзы, побеждает как раз благодаря действиям противника, что бы тот ни предпринимал. Такое сродство с «единотелесностью» бытия доступно только тому, кто умеет спуститься к телесным, извечно «забываемым» рассудочной мыслью истокам опыта, к «семенам» своего восприятия, равно духовным и материальным. «Наше знание, – отмечает М. Анри, – никогда не является новым, оно так же старо, как наше существование... Наше тело есть ключ к миру» [2].

В самом деле, всякое событие становится событийностью, рассеиваясь в бесконечно сложном сплетении жизненных каналов тела, в конечном счете – пустотной «единотелесности Пути». Здесь уместно обратиться к фундаментальной для китайской духовной традиции метафоре «вечно вьющейся нити», которая – разовьем этот образ – свивается в один узел, или клубок, мироздания. Другой вариант того же образа встречается в сочинениях ученого XI в. Чэн И, который писал, что «прежде всех мыслей в сердце имеются образы – густые, как лесная чаща», и что эти образы «тянутся от корней до верхушки, как ствол дерева». Эта внутренняя преемственность, пронизывающая единичные события, есть не что иное как тело, взятое в его энергетическом аспекте. Так, движение энергии (ци) в физическом теле китайцы уподобляли «прохождению нити через девять извилин» (Девять Извилин – традиционное в Китае название лабиринта и одновременно траектории циркуляции энергии в мире). Тело – это среда и условие реализации всего сущего, тогда как событие представляет собой момент актуализации телесного бытия. Отсюда первостепенная важность именно телесной практики в китайской традиции духовного совершенствования.

Действие, удостоверяющее полноту телесного присутствия, не призвано ничего выражать или даже обозначать. Оно есть акт сокрытия, который освобождается от самого себя, сам себя скрывает; это акт абсолютно естественный, непринужденный и спонтанный. Освободиться от себя – значит претерпеть превращение, открыть новое качество своего состояния. Вот почему китайское «следование» завершается «преображением»; оно есть творческий акт. (В китайской традиции боевых искусств, например, оба понятия обозначают две стадии одного процесса событийности.) Такое следование-превращение удостоверяет внутреннюю преемственность процесса и стоит в ряду бесконечной серии событий, даже обладая, как всякий знак предельности, качеством единичности. Как отмечает французский синолог Ф. Жюльен, «китайцы больше верили имманентности процесса, чем трансцендентности акта», притом что «превращение невозможно ни приписать индивидуальной воле, ни локализовать в пространстве или во времени, оно развертывается в длительности и во всех точках сразу: она никак не обозначает себя» [3].

Понятая таким образом бытийственная метаморфоза как раз являет собой акт типизации, или «утвердительно-самоустранения». В нем и посредством него обнажается внутренняя драма стиля: чем более совершенен стиль, тем более разнообразны и менее подобны друг другу его внешние признаки. Однако подобное развитие таит в себе и опасность забвения внутреннего единства стиля.

Китайский идеал «творческого следования» воплощает целостность духовной жизни, единение знания и действия. Он являет собой своего рода «умное неделание» – предел стилеобразующей типизации опыта, которая переводит внешнее воздействие в его внутреннюю форму событийности. Заметим, что китайцы отождествляли творчество именно с актом «рассеивания» (сань): творчество, в их представлении, призвано очертить вечнопреемственность отсутствия. Так видимое бездействие и безмолвие китайского мудреца удостоверяют предел действительности и осознанности. Они хранят в себе опыт подлинности жизни.

Китайская тема «единотелесности Пути» имеет несомненные созвучия с постмодернистскими теориями серийности и внутренней глубины стиля. И, подобно постмодернизму, китайская стратегия придает своим понятиям чисто прагматическое значение. Идеал «целостности» (цюань), который Сунь-цзы трактует как одно из главных качеств стратегического действия, имеет в его книге вполне конкретный и практический смысл. Речь идет о том, чтобы одержать победу, избежав потерь и разрушений, сохранив в целостности и неприкосновенности войско, и враждебное государство, поскольку это выгодно самим победителям: покоренное население и приобретенные земли послужат новым хозяевам. «Нужно сохранить в целостности свою выгоду», «сохранив себя, одержишь полную победу», – заявляет Сунь-цзы. Конечно, прагматически мыслящий китайский стратег охотно признает, что на войне потери неизбежны. Однако мудрый полководец, предупреждает Сунь-цзы, постарается свести эти потери к минимуму. Вообще авторы военных канонов Китая не жалеют пафоса при описании разрушительных последствий войн, ведь они жили в стране, где самые большие мудрецы, выделялись миролюбием и здравым смыслом! Со свойственным ему педантизмом Сунь-цзы перечисляет случаи, когда особенно желательно сберечь жизни воинов и имущество мирных жителей. Он советует добиваться того, чтобы неприятельские войска или крепости сдавались без боя, а военная кампания не была долгой, ибо длительная война истощает казну и приносит лишние страдания людям.

«Завладевать Поднебесным миром нужно, руководствуясь целостностью», – гласит девиз Сунь-цзы. И в этом пункте его прагматические соображения уже поднимаются на высоту общего принципа стратегии. «Целостность» у Сунь-цзы есть обозначение систематического характера военной стратегии и имеет три основных измерения: она указывает на то, что война имеет тотальную природу, что стратегия охватывает все стороны военных действий и даже государственной политики и что, наконец, ход и результаты войны должны оцениваться в совокупности всех факторов. Победа, упоминает Сунь-цзы, тоже должна быть «полной», или «всесторонней».

Но как определяется тот акт «следования», который является подлинным фокусом китайской стратегии и выступает альтернативой всякому произвольному и насильственному, подчиненному некоей внеположенной ему цели действию?

Прямого ответа на этот вопрос мы в китайских военных канонах не найдем – несомненно, по той же причине, по которой китайская традиция вообще не знает противопоставления стратегии и тактики, а истинное знание стратегического искусства, согласно Сюнь-цзы, не может быть общепонятным и общедоступным. Главная трудность здесь в том, что речь идет о действии или, точнее, деятельности, которая превосходит противоположность субъекта и объекта. Термин «следование» удостоверяет отсутствие такого противопоставления. Но было бы неверно отождествлять его с пассивностью или даже «ответной реакцией» на действие другого. Как раз наоборот: «следование» у Сюнь-цзы сопряжено с владением инициативой и даже способностью опережать, упреждать его действия. В чем тут дело?

Вспомним сказанное выше о символической глубине чистой практики как способа отношения человека к полноте бытия. Практика предполагает последовательность «предшествующего» и «последующего» измерений деятельности: всякое действие предваряется неким «первичным импульсом», сокровенным «семенем» его внешней формы, которые не могут быть исчерпаны предметным знанием. Реальным прообразом такой априорно-синтетической цельности опыта является динамическое единство живого организма, всегда уже заданное чувственному восприятию и рефлексии и в значительной мере – через посредничество культурных норм – задающих условия для того и другого. Не случайно в китайской традиции знание имеет аффективную природу, а «действие Пути» отождествлялось с интуицией «спонтанного скручивания Одного Тела» [5].

Мудрость стратега состоит в прозрении этой символической глубины опыта и наполнении ее «сердечной волей», которая сама есть не объект или сущность, а чистая предельность, вечносушее различие. Следование осуществляется на этом уровне «семян» вещей; оно делает возможным, предвосхищает все конечные, видимые действия. Действовать, следуя противнику, означает, по Сунь-цзы, возвращаться к первичному импульсу деятельности, преодолевая зависимость от ее «последующих», внешних форм. Для «разумного полководца» все внешнее служит лишь знаками, указующими путь к внутренней реальности.

Эта внутренняя реальность обладает абсолютной действительностью, потому что она есть всепроницающая предельность существования или, если угодно, функциональность всех функций. В этой точке предельной открытости и вселенского скрещения сил импульс действия пронизывает весь мир, оказывая неодолимое воздействие на все сущее. Вот почему целостность и полнота стратегического «следования» у Сунь-цзы совпадает с предельной конкретностью действия и его полной адекватностью «текущему моменту». Стратег должен быть именно «сосредоточен на одном», «действовать от единого сердца» – у него просто нет иной возможности добиться «полной победы». Та же концепция «творческого следования» обуславливает полное функциональное единство военной машины и взаимозаменяемость его частей. Хорошее войско, по слову Сунь-цзы, реагирует на нападение противника как одно целое, действуя наподобие «змеи с горы Чаншань»: «если ее ударить по голове, она бьет хвостом; если ее ударить по хвосту, она бьет головой; а если ударить ее посередине, она бьет одновременно головой и хвостом».

***Основные особенности трактата У-цзы «Семь военных канонов».***  
Китайский стратег побеждает потому, что умеет уступать. Он добивается своей

цели, лишь следуя выпадам противника. Он побеждает потому, что хорошо чувствует и в этом смысле даже любит своего врага. «Наноси удар так, словно целуешь женщину», – гласит, быть может, самая глубокомысленная поговорка китайских мастеров рукопашного боя.

Какие тайны ума и души скрываются в этом равнодушии к внешнему успеху в поединке? Отчего вообще умение уступить помогает одержать верх в конфликте? Ответ лежит на поверхности: только сжатая пружина может больно ударить. И даже нет необходимости высчитывать и определять подходящий момент для удара – обстоятельства сами дадут пружине вырваться тогда, когда это окажется неизбежным. В принципах китайской стратегии, сколь бы парадоксальными ни казались они на первый взгляд, нет никаких натяжек, никакой «игры ума». Совсем наоборот: в истории человечества трудно найти мыслителей более трезвых и даже наивных в своем здравомыслии, нежели классики китайской стратегии. Знарок последней всегда действует по необходимости и в высшей степени естествен... Но, чтобы устранить произвол, он должен долго и кропотливо работать со своим сознанием. Действительные проблемы китайской стратегии лежат в области психологии. Подлинный вопрос китайской «науки побеждать» – не в том, как достичь победы, а в том, кто ее достоин [6].

Из сказанного выше можно заключить, что китайская стратегия соединяла в себе очень разные, на первый взгляд даже несовместимые идеи и ценности. В ней был элемент этический и духовный, ибо она требовала от стратега длительного и упорного личного совершенствования; элемент метафизический, ибо успех, согласно ее канонам, приходит только к тому, кто умеет претворить в своей жизни вселенский путь вещей; и, наконец, элемент здорового прагматизма, ведь эта стратегия была нацелена на достижение вполне конкретного, практического результата. Как оказалось возможным столь парадоксальное, немислимое по европейским меркам сочетание? Тут надо заметить, что китайская стратегия, как и прочие самобытные плоды китайского гения, сложилась не из отвлеченных, «головных» идей тех или иных теоретиков и, по сути дела, вообще не представляет собою отдельной «доктрины». Эта стратегия имела своим истоком жизненный опыт многих поколений практически мыслящих людей; она выросла из интуиций и наблюдений тех, кто предпочитал не рассуждать, а действовать и чья мудрость заключалась, собственно, в безупречном доверии к жизни и природе вещей. В конце концов жизнь умнее самых больших мудрецов, и сама наилучшим образом свяжет то, что не сходится в головах людей. Как гласит китайская поговорка, «когда люди осуществят свой путь, путь Неба осуществится сам собой».

Но все же и Китай не сразу строился. Отдельные принципы китайской концепции стратегии первоначально были разработаны в классических школах древней китайской мысли. Поэтому следовало бы прежде всего показать вклад каждой из них в китайскую мудрость «победы без боя».

Разговор о стратегическом каноне – а всякий канон соотносится с определенным текстом – приходится начать с уяснения особенностей его языка.

Приведенные суждения указывают на две стороны наследия У-цзы, которые как раз и придали ему канонический статус. Гениальность этой небольшой книги, столь ярко запечатлевшаяся в необыкновенной ясности и пластичности ее языка,

проистекает на самом деле из непоколебимой приверженности его автора интересам дела, жизненному опыту, в широком смысле – человеческой практике, «как она есть», во всем ее текучем разнообразии. У-цзы, как и авторы других военных трактатов древности, считает войну событием отнюдь не радостным, но в жизни обществ порою неизбежным и притом из разряда тех, которые относятся к «великим делам государства». В своих рассуждениях он выступает исключительно как практик и сам и обращается к таким же, как он, бесстрастным и трезвым людям действия. Его не интересуют ни природа войн, ни их мотивы и цели, ни ритуальные условности, которыми в его эпоху сопровождалась военные кампании. Ему равно чужды и политическая риторика, и моральное резонерство, хотя, как человек дела, он не отвергает нравственные ценности в той мере, в какой они полезны и необходимы на войне. Он, в частности, требует запретить в войсках всякие разговоры о сверхъестественных силах, предсказания и слухи. Его суждения неизменно конкретны и здравомысленны: сквозь них всегда просвечивают реальные обстоятельства военных действий и военного быта. Порой кажется даже, что автор мыслит слишком приземленно, увлекаясь перечислением самоочевидных правил и общепонятных истин. Этот практицизм У-цзы – несомненно, продуманный и по-своему требующий немало мужества – чужд общепонятности логических умозаключений и как будто лишен положительной программы. По этой причине неортодоксальный мыслитель XVII в. Тан Чжэнь даже упрекнул патриарха китайской стратегии в известной узости кругозора. У-цзы, писал Тан Чжэнь, говорит «о том, как изгонять болезнь, но не о том, как ухаживать за телом». Но тот же практицизм, который есть, в сущности, стремление «к рациональной оценке шансов выиграть войну» (А. Жокс) сделал У-цзы одним из величайших теоретиков стратегии в истории человечества.

Но было бы большой ошибкой думать, что У-цзы, как «человек действия», интересуется только техническими средствами, а не «истинно сущим». Он не создал бы канона, если бы, подобно всем великим учителям Китая, не искал точку соединения того и другого. Он ищет в военных действиях, в разнообразных «формах» войны матрицу высшей реальности. Возвращая читателя к конкретной и текучей природе существования или, лучше сказать, к самоочевидности чистой практики, книга У-цзы учит понимать, что такое действие сущего и, следовательно, действие истинное и, значит, всегда своевременное. Без ложной скромности он утверждает, что может научить каждого, как победить в любом противоборстве.

Способность поступать правильно часто называют мудростью. Быть мудрым – значит не отделять слова от дела, не отрывать мысль от существования. Сама мудрость, в отличие от отвлеченного рассудочного знания, растет и вызревает во времени, она есть знание уникальных и потому непреходящих качеств момента. Только мудрое слово может быть словом каноническим, ибо оно выявляет вечносущее в его конкретности или, говоря словами Вэй Юаня, «неизменность перемен». Неумирающее в переменах и есть то, что воистину действительно во всех действиях [6].

Мы должны сделать следующий шаг и сказать, что каноническое слово – это не просто слово-дело, но слово-действенность, слово-событие. Это слово, которое, преодолевая самое себя, ставя себе свой собственный предел, кристаллизуется в афоризмах и сентенциях, из коих и состоят главные

китайские каноны: «Книга Перемен», «Беседы и суждения» Конфуция, «Книга о Пути и Силе» Лао-цзы. Афоризм – это язык предельности существования; он ограничивает сам себя, увлекает речь в бездну безмолвия и потому хранит в себе неизреченный смысл, предваряющий всякую речь. Он возвращает к общепонятному, но отнюдь не общеизвестному, ибо известны только словесные истины, чистая же практика жизни никому не известна, но интимно внятна всем. Речь идет о языке, который предъявляет читателю, повторим еще раз, событие, а предел всякого события – это сама событийность вещей, совместность различных моментов существования.

Событийность бытия и есть чистая практика, которая всегда конкретна, но не имеет предмета. В ней оппозиция субъекта и объекта, формирующая «предмет» знания и опыта, разлагается на спонтанное, чисто внутреннее «постижение» и внешнеположенную всякой данности чистую вещественность, не-мыслимый «декорум» или бесплотную, вечно ускользающую «тень» сущего. Философия событийности выявляет мир, в котором отношения между вещами важнее самих вещей, чистая общительность важнее сообщения. Она оправдывает идею абсолютного, непреходящего действия, в которой правильная ориентация душевных движений, музыкальная «настроенность» духа охватывает собою теоретическое знание и управляет им. Такая философия учит не знанию вещей, а знанию пределов вещей, не «правильным» идеям и понятиям, а правильному отношению к опыту, правильным оценкам вещей [5].

Предмет канона – это непреходящая конкретность бытия, вечно живое в жизни, которое закрепляется в традиции как символический тип, вариации одной темы, серия моментов бытия, отмеченных печатью одной и той же индивидуальности. Предмет канона проявляется сквозь мерцание, бесконечные переливы смысла как действительность вечно отсутствующего. Превосходный образ такого рода переливчатости понятий и самого «предмета» стратегического действия встречается у ученого XIV в. Лю Иня, который заметил: «Когда читаешь военные каноны, кажется, что перед глазами все переливается и кипит, словно жемчужины катаются на блюде, и не ничего застывшего». Суждение Лю Иня по своему вполне традиционно. Оно заставляет вспомнить эффект «превращений обманчивой видимости» (бяньхуань), который превыше всего ценили в картине китайские знатоки живописи. «Обманчивость» здесь – ключевая категория также китайской стратегии – есть, собственно, признак того, что перемены хранят в себе нечто непреходящее, а каждое действие удостоверяет бесконечную действенность [4].

Вот эта неизменность перемен, или чистая действенность действий составляют природу высшей реальности в китайской стратегии (и всей китайской традиции) – Великого Пути, который в отличие от путей человеческих, неисчислим и никуда не ведет. Этот путь, который, как говорили китайские учителя, воплощается в одном неисчерпаемом «мгновении покоя» и равнозначен бездне неделания. Истинно стратегическое действие не имеет внешнеположенной ему цели по той простой причине, что оно всегда возвращает к своему глубинному основанию. Оно имеет характер собирания, восстановления целостности всего сущего. Как сказано в даосском каноне «Дао-дэ цзин», «возвращение есть действие Пути». Эта мысль повторяется древними китайскими стратегами с настойчивостью,

выдающую глубокую убежденность в правоте и исключительной важности этого парадокса.

«У-цзы»: «Путь – это то, благодаря чему все возвращается к корню и начинается вновь».

«Гуань-цзы»: «То, что начинается в беспредельном, – это Путь. Пути невозможно найти меру».

У У-цзы идеальное построение войска тоже мыслится в виде круга, – символа полноты и завершенности – а круговые перемещения отдельных войсковых частей не позволяют противнику проделать бреши в обороне и притом не нарушают покоя круга как целого.

Итак, по китайским представлениям, стратегическое действие – это целостный акт, или, пользуясь выражением Ж. Делеза, «действие, адекватное вечности», которое в каждый момент времени возвращает к безусловной реальности, к самому бытийствованию бытия. В нем сквозит несотворенное зияние бытия. Обладая бесконечной действенностью, оно предстает как бездействие. Но это действие действительное, ибо оно охватывает или, лучше сказать, прохватывает, пронизывает собою полноту сущего. И это действие именно стратегическое, поскольку оно предполагает наличие в актуальности существования – всегда конечной и фрагментарной – некоей высшей цельности. Оно есть, говоря языком русских символистов, «движение от реального к реальнейшему» [4].

Как ни парадоксально, канон не нуждается в разъяснениях, ибо он дает проявиться через себя самоочевидности конкретного – того, что бытийствует в сущем, и притом заключает в себе неизбывную полноту смысла, данную в самопревращении всех понятий, взаимозамещении присутствия и отсутствия. Это полнота существования заявляет о себе как предел всякой данности и в культурной практике соответствует типизации опыта, превращению его отдельных моментов в символические типы, признаваемых и сохраняемых традицией. Развитие традиции есть не что иное, как расширение существующего репертуара этих символических типов, число которых потенциально бесконечно. Оттого же всякий комментарий носит заведомо более абстрактный и общий характер, нежели канонический текст, чем и обусловлен его более низкий статус в иерархии культурных ценностей. Нетрудно понять также, почему канону свойственна видимая фрагментарность изложения и неоднородность стиля, хорошо заметные на примере важнейших канонических книг Китая, в том числе и «У-цзы»: при наличии некоторой тематической последовательности, которая соотносится с ходом войны и, таким образом, обусловлена чисто практическими обстоятельствами, в книге отсутствует логическое развитие или обоснование выдвигаемых суждений, каждую главу и даже отдельные части глав можно читать как самостоятельные произведения, содержащие в себе всю полноту стратегической мудрости, нередки и повторы – одним словом, изложение движется уже знакомым нам круговым путем, как бы вновь и вновь возвращаясь к предьявляемому трактатом неизреченному средоточию смысла – к теме действенного действия, событийности бытия, каковая есть не что иное, как символически-завершенная конкретность самопревращения. Не такова ли природа афористической словесности, которая, как было отмечено, призвана

возвращать к неизъяснимой полноте смысла, предвосхищающей всякое суждение?

Стремление типизировать опыт свидетельствует о наличии сознательной воли, об усилении осознать свое положение в мире. Такое усиление выявляет нормативность существования, которая и устанавливает, и превосходит человеческую субъективность. Его результат соотносится не столько с субъектом как таковым, сколько с идеей «сверх-я», которая укореняет жизнь духа непосредственно в событийности вещей, взятой как целое, как «одна вещь» (даосское выражение) мира. В таком случае акт самораскрытия своего «я» миру, формирующий типовые моменты опыта, находит свое высшее воплощение в «безмятежной праздности» (сяньцзюй) вселенского «я» – традиционном жизненном идеале китайцев. Умеющий радоваться воистину наполняет собою весь мир, сполна реализуя свои творческие потенции.

Как видим, канон выступает необходимым условием творчества, поскольку в нем и посредством него сказывается бытие. И этим своим качеством сказуемости неизъяснимого, канон указывает на некую кристаллическую структуру бытия, в которой отдельные моменты существования связаны внутренней и безусловной связью, свободно сообщаются между собой и друг в друга перетекают, словно повинувшись какой-то неисповедимой алхимии самой жизни. В бесчисленных гранях этого кристалла высвечивается неисчерпаемое богатство разнообразия, «жизнь преизобильная», навевающая безмятежный покой и чистую радость. Всякий канон хранит в себе эту несотворенную матрицу человеческой практики, это внутреннее рассредоточение опыта. Именно хранит, ибо символическую полноту деятельности невозможно опознать и описать. Вот почему канон служит не столько познанию, сколько восполнению себя – и соучастию в творческих превращениях бытия. Таков смысл внутренней преемственности опыта, без чего не может быть и настоящей традиции.

В качестве предварительного замечания отметим, что именно в событии самопревращения, или обновлении непреходящего, нужно искать ключ к пониманию символической диалектики основных понятий стратегии У-цзы: «формы» и «потенциала», потенции и момента ее актуализации, «пустоты» и «наполненности», «регулярных» и «нерегулярных» действий, «порядка» и «беспорядка» и т.д. Все эти понятия находят свое завершение в своей полярной противоположности: всякая форма достигает своего предела и вместе с тем берет свое начало в «бесформенном», действие реализуется в недействовании, быстрота проистекает из медлительности, жесткость – из мягкости, победа оказывается плодом отсутствия видимых успехов и т.д.

И вновь мы встречаем у У-цзы явный парадокс: сверхзнание беспредметной матрицы, чистой структуры человеческой практики опознается мудрым стратегом посредством скрупулезного и трезвого анализа наличной обстановки. Подлинная опора мудрости – ученически-скромная тщательность суждений. У-цзы живет не мечтами о военном триумфе, а неприметными буднями войны. Он самый преданный и скромный поклонник военного ремесла. Стратегия для него – неотъемлемая часть жизни и даже, может быть, самая важная ее часть, ее подлинная сущность. Такова природа традиционного знания, одновременно житейски-банального и сверхчеловеческого. И, говоря шире, нельзя не подчеркнуть еще раз, что стратегическое мышление вполне органично всей

китайской традиции и что, несмотря на конфуцианский культ морального воздействия и нелюбовь к войне даосских мудрецов, невозможно представить китайскую культуру и национальный характер китайцев без идеи стратегического действия. Более того, есть основания утверждать, что именно в Китае стратегический подход к жизни получил подлинное признание и обоснование и что с китайской точки зрения классические европейские концепции войны, трактующие войну как открытое противоборство сил, которое имеет целью уничтожение противника, почти лишены собственно стратегического содержания, ведь в этих концепциях даже не ставится вопрос о стратегическом действии как взаимодействии в рамках целого.

**Заключение.** Трактаты У-цзы и Сунь-цзы характерно отличаются от трудов европейских авторов об искусстве ведения войны тем, что рассматривают вопросы ведения войны со специфической точки зрения, совершенно не присущей европейцам.

Европейская мысль охотно признает и даже оправдывает неизбежность присутствия зла в человеке – возможно, потому что христианская традиция не признает за человеком способности самостоятельно одолеть свою греховную природу. Со времен Макиавелли европейская политическая мысль никак не может примирить силу с добродетелью, пусть даже в латыни эти слова пишутся почти одинаково. Напротив, китайское стратегическое мышление всегда отстаивало единение силы и добродетели, даже если это единение относится больше к области идеальных представлений, нежели реального положения дел.

Тот, кто поборол свое корыстное «я» и открыл в себе небесную глубину, умиротворен и безмятежен. Полководец, говорит Сунь-цзы, должен быть «покоен» и «прям». Покой приходит тогда, когда нет беспокойства о своей личной судьбе. Прям тот, кто способен объять собою весь мир. Таков китайский мудрец – тот, кто убирает себя в себя, и так предоставляет (фан) всему пространство быть. Убирая себя из мира, он вбирает мир в себя. Мир расцветает в зеркале просветленного сердца. И тот, кто дал ему расцвести, не трогает его цветов. Для мудрого стратега величественное цветение жизни – само по себе высшая награда. Вот так для китайцев пространство стратегического действия есть духовное поле воли, пространство «опустошенного сердца», высвобожденное, расчищенное от завалов предметности опытом усилием «самоустранения». Это по сути своей виртуальное пространство предвкушаемой жизни – лишенное протяженности, но всеобъемлющее, опознаваемое внутри себя и потому моральное, хотя и лишенное субъективности.

Жизнь в пустотене подразумевает аскетического умерщвления чувственной природы. Пустотности бодрствующего сознания китайского мудреца-стратега соответствует отнюдь не пустыня абстракций, а, напротив, царственное богатство бытия, «жизнь преизобильная» творческого духа. Не случайно в китайской культуре со временем развился тонкий вкус к эстетизации решительно всех моментов чувственного восприятия, всех проявлений телесной интуиции и всех деталей человеческого быта, к выстраиванию цельного и всеобъемлющего образа «изящной жизни». Достаточно даже краткого знакомства с интерьером китайского дома, с китайским садом или пейзажной живописью, чтобы убедиться: китайцы умели ценить свойства всякого материала и любить жизнь «во всех ее проявлениях». Предметная среда в китайском доме и саде складывается в

бесконечно сложную паутину символических «соответствий» (в том числе, конечно, и литературных), и дух вольно скитается в этом пространстве непрерывного «самообновления» бытия, вечной свежести жизни, никогда не достигая пресыщения, постоянно переживая самого себя.

Равным образом непрозрачность стратега для окружающих не имеет ничего общего с нарочитой скрытностью. Речь идет о строгой размеренности поведения, отсутствия в нем каких бы то ни было излишеств, одним словом, о том идеале «Срединного Пути», который отличает образ жизни китайского мудреца. Это поведение приводит все душевные состояния и наклонности к полному равновесию и поэтому предстает как бы лишенным качеств. Но оно – психологический прообраз «круговорота форм» и устремленности к «срединному пределу», составляющих ядро китайской стратегии.

Воин-мудрец открывает себя бездне неисчислимых перемен. В этом он утверждает свою свободу и свою мужественность. Как сказал Чжуан-цзы,

Малый страх делает робким.

Великий страх делает свободным.

Есть великая загадка в том, что для мудреца, «убравшего мир», поистине умершего для мира, мир открывается всем великолепием своих форм, красок и звуков: «все вещи проходят передо мной в своем пышном разнообразии, и я созерцаю их возврат к истоку», – сказано у Лао-цзы. В этом огромном и красочном мире мудрый пестует великую беспристрастность. У него нет ни воспоминаний, ни надежд – такова его плата за усилие самопревозмогания. Он подобен даосскому мудрецу, который «чужд человеческим понятиям». Все вещи для него – только отблески вовек сокровенной и неизреченной глубины его просветленного понимания. Он сливается с несотворенным Хаосом. И, усвоив себе первозданную мощь бытия, он с истинно царской легкостью дарит людям сокровище все покоряющего доверия. Отринув в себе все «слишком человеческое», он становится истинно человеческим.

### **Список использованных источников.**

1. Древнекитайская философия: В 2 т. – М., 1972-1973. – 180 с.
2. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – М., 2001. – 359 с.
3. Жюльен Ф. Трактат об эффективности. – М.; СПб., 1999. – 263 с.
4. Китайская военная стратегия / сост. В.В. Малявин. – М., 2002. – 432 с.
5. Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М., 1994. – 573 с.
6. У-цзи. Семь военных трактатов Древнего Китая. – СПб., 1998. – 361с.