

ФИЛОСОФИЯ / PHILOSOPHY

Центрированность: сердцевина китайской традиции

© 2025

DOI: 10.31857/S0131281225010129

Малявин Владимир Вячеславович

Доктор исторических наук, профессор-исследователь, НИУ «Высшая школа экономики» (адрес: 109028, Москва, ул. М. Ордынка, 17); главный научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии РАН (адрес: 117977, Москва, Нахимовский пр-т, 32).
ORCID: 0000-0001-8966-6359. E-mail: vladmal0913@gmail.com

Статья поступила в редакцию 13.01.2025.

Аннотация:

Понятие середины или центра играло первостепенную роль во всех аспектах китайской традиции от геополитических концепций до эпистемологии и общественной практики. Конфуцианство требовало «держаться середины» (*чжичжун* 执中), даосизм проповедовал «сохранение середины» (*шоучжун* 守中). Поскольку речь идет, по существу, о рассеянной динамической структуре, правильнее говорить о центре или, точнее, центрированности различных процессов: космогонических, общественных, духовных и проч. Центрированность предшествовала всему сущему и в этом качестве являлась условием и фокусом мировой гармонии. Словосочетание центрированность-согласие (*чжунхэ* 中和) стало в Китае наиболее общей формулой и бытия, и человеческой практики. Речь идет не об универсальной «мере» вещей, а о взаимном проникновении полярных начал, генерирующем мощь жизни. Поэтому центрированность стала важнейшей категорией китайской политики и стратегии, а условием ее постижения стала обостренная чувствительность или просветленность духа. Секрет эффективности центрированной структуры состоит не просто в своевременной, как бы совершенно «естественной» смене покоя и движения, но в совпадении того и другого именно по своему пределу. Такое наложение крайностей — главный принцип «круговорота Великого Пути». В Китае к нему прилагали эпитет «утонченный», «чудесный» (*мяо* 妙). Это неопределимое единство сущего и несущего, действительного и иллюзорного, действия и бездействия навсегда осталось глубочайшей тайной традиции, непередаваемой на язык параллелизма идей и вещей. В эпоху Модерна господство логико-дискурсивной модели реальности привело к катастрофическому слому традиционного миропорядка. Но в современной информационной цивилизации, поставившей во главу угла прагматику человеческого общения, китайский принцип центрированности обретает большую актуальность и ценность.

Ключевые слова:

середина, фокус, центрированность, круговорот, подобие, недвойственность, сокровенность.

Для цитирования:

Малявин В.В. Центрированность: сердцевина китайской традиции // Проблемы Дальнего Востока. 2025. № 1. С. 170–183. DOI: 10.31857/S0131281225010129.

Понятие середины, центра, фокуса (*чжун* 中) и т.п., можно без преувеличения назвать важнейшим и наиболее универсальным принципом китайской мысли и культуры. Достаточно вспомнить самоназвание Китая: «Срединное царство». Середина или центр играют первостепенную роль в самых разных аспектах китайской традиции от геополитических концепций до духовной и общественной практики. Это также один из древнейших терминов китайского философского лексикона. Он зафиксирован уже в самых ранних надписях Шанской эпохи, где еще не имеет теоретического содержания и обозначает просто середину, среднюю точку некоего условного расстояния.

Как плод зрелой рефлексии он употреблен в конфуцианском каноне «Чтимая книга» (*Шанишу* 尚书), где встречается в приписываемом идеальному правителю древно-

сти Юю выражении «держаться середины» или «держать середину» (*чжи чжун* 执中). Выражение это входит в состав чрезвычайно ценимого в конфуцианской традиции, особенно в т.н. неоконфуцианстве позднесредневековой эпохи, «завета из 16 слов», где говорится о необходимости держаться середины между едва уловимым «небесным умом» (*тяньсинь* 天心) и переменчивым, ненадежным «человеческим умом» (*жэньсинь* 人心)¹.

В даосизме классическое изречение на эту тему содержится в последней строке гл. 5 «Дао-Дэ цзина», где высшей мудростью названо умение «хранить центр» (*шоу чжун* 守中), что можно истолковать как совет оберегать полноту опыта или изначальное совершенство жизни. Заметим попутно, что в обоих списках даосского канона из погребения в Мавандуе, относящихся к началу 2 в. до н.э., данная фраза записана в несколько отличающемся от традиционной версии виде, и ее следует толковать, скорее, как призыв «хранить себя в середине» или «хранить в себе середину», т.е. понятие середины здесь в большей мере субстантивировано². Впрочем, указанное различие не носит принципиального характера.

Уже на позднем этапе развития китайской традиции даосский автор Лю Имин (刘一明, 1734–1821) недвусмысленно отнес «держание середины» к конфуцианству, а «хранение середины» к даосизму, приписав третьему главному учению Китая буддизму принцип «пустотности середины». Далее Лю Имин объявляет середину вечной основой всякой мудрости:

«В слове «середина» заключен закон сердечного разума (*синьфа* 心法) от мудрецов трех учений, так что благодаря ему совершенствуются природа и жизнь и осуществляется Великий Путь. Все слова тысячи канонов и десяти тысяч классических книг указывают только на это одно слово»³.

Как видим, середина в китайском понимании не является самотождественной метафизической сущностью, будь то субстанция, форма, идея или образ. Ее природа — чистый динамизм самой жизни, перемена и, следовательно, событие, которое в пределе предстает всеобщим событием, «скреплением» (выражение Лю Имина), в конечном счете событийностью всего. Это означает, что середина, будучи вездесущей, пребывает в границе, пределе всего сущего, в моменте перехода вещей в нечто иное и, стало быть, отсутствует в любой точке пространства и времени, но и не составляет метафизическую оппозицию предметности опыта или мысли.

В манере на удивление созвучной современной информационной технологии Лю Имин, следуя уже устоявшейся традиции, толкует середину как соотношение ноля и единицы. Последняя, изображаемая в виде вертикальной черты в пустом круге, разделяет пустое поле ноля на две половины, которые ассоциируются с началами Инь и Ян. Упомянутую вертикаль Лю Имин называет «господином всех образов». Таким образом, середина предстает определенной структурой, в которой «предельное отсутствие хранит в себе предельное присутствие, предел пустоты хранит предел наполненности»⁴. Вполне предсказуемо середина в описании Лю Имина не имеет пространственных характеристик, не поддается локализации: она «не впереди и не позади, не сзади и не спереди, не в голове и не в хвосте, не в наличном и не в отсутствующем, не в форме

¹ 尚书, 大禹谟 [Чтимая книга, Заветы Великого Юя, 17] // *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/shang-shu-dayu-mo> (дата обращения: 03.01.2025).

² *Lao-tzu, Te-Tao Ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts.* Translated with an introduction and commentary by R. G. Henricks. New York: Ballantine Books, 1989. Pp. 196–197.

³ 刘一明: 周易阐真. 藏外道书. 第8册 [Лю Имин. Изложение истинного смысла Чжоу-и. Даосские книги вне канонического собрания, Кн. 8]. 成都: 巴蜀书社, 1992年. 第31页.

⁴ 刘一明: 周易阐真. 藏外道书. 第8册 [Лю Имин. Изложение истинного смысла Чжоу-и. Даосские книги вне канонического собрания, Кн. 8]. 成都: 巴蜀书社, 1992年. 第31页.

и не в пустоте. Она — пустая сфера без меры, не имеет образа, а может управлять всеми образами, не имеет формы, а может созидать все формы, порождает Небо, Землю и Человека... Середина — великий корень Поднебесной. Все превечные мудрецы, бессмертные и будды вышли из середины. Она так велика, что не имеет ничего вне себя, и так мала, что не имеет ничего внутри себя. Расширяясь, она простирается на Шесть полюсов; сжимаясь, она уходит в глубину мельчайшего...»⁵.

Природой середины считались пустота и покой, несводимые к материальному миру, но и неотделимые от него. Поскольку мы имеем дело с динамическим фокусом существования, предпочтительно избегать применения к нему терминов, относящихся к какому-либо статичным, фиксированным местам, таким как центр, фокус, средняя точка и т.д. Речь идет о неуловимой, рассеянной, неопределенной центрированности или, лучше сказать, центрированности сферы, вращающейся в разных направлениях.

Понимаемая таким образом середина не просто дана, но уже задана в любой ситуации. Человек, будучи сознательным существом, обладает способностью к опознанию и актуализации середины, и именно эта способность, судя по процитированному суждению Лю Имина, делает людей мудрецами. Отсюда предписание твердо «держат» или «хранить» середину как первое условие мудрой жизни. Подчеркнем, что речь идет о как будто парадоксальной слитности бытия и действия, несотворенного естества и результата духовного усилия. Середина — одновременно природа всех вещей, исток жизни, который следует «хранить», и интуитивное знание и даже в своем роде умение, которые необходимо развивать для того, чтобы врожденная способность стала мастерством.

Совпадение бытия и действия в китайской традиции станет более понятным, если принять во внимание, что середина всегда находится внутри всего сущего. «Сбережение середины» предполагает возвращение к «корню» существования, предваряющему или, лучше сказать, предвосхищающему все явления и формы опыта. Это требование погрузиться в подсознательные и даже бессознательные глубины жизни не имеет аналога в западной мысли и составляет главный секрет «мудрой политики» в Китае. Оно закономерно сочетается с требованием удерживать середину во внутреннем опыте. Отсюда устойчивые словосочетания, определяющие идеал культурной практики: «прямызна в середине» (*чжунчжэн* 中正), «устойчивость в середине» (*чжундин* 中定) и т.д.

Вот показательный пример: ученый XVIII в. Чан Найчжоу (萇乃周) начинает свою книгу об основах боевого искусства с описания «срединной энергии» (*чжунци* 中气) — источника жизни и силы в человеке. Этот источник, недоступный эмпирическому или умственному познанию, находится в самом центре тела и относится к так называемому «прежде небесному» (*сяньтянь* 先天) бытию, которое, не имея ни формы, ни образа, ни вещественности, делает возможной жизнь в ее биологическом измерении. Поэтому основа жизненности тела есть ничто иное, как «пустотная одухотворенность» (*сюйлин* 虚灵), бесконечно действенная пустота, а подлинный прототип физического тела и исток его жизненной силы — это пустота «изначальной» (или сокровенной) разверстости» (*юань цяо* 元竅). Совершенствование в даосских школах боевых искусств заключается в «возвращении к Началу» и укреплении «прежде небесной энергии», сообщает Чан Найчжоу и добавляет: «Примитивные ученики не понимают смысла срединной энергии. Они толь-

⁵ 刘一明: 周易阐真. 藏外道书. 第8册 [Лю Имин. Изложение истинного смысла Чжоу-и. Даосские книги вне канонического собрания, Кн. 8]. 成都: 巴蜀书社, 1992年. 第31页.

ко размахивают руками и ногами, стараясь войти в Изначальную Разверстость⁶, но это совершенно недоступно для них⁷.

«Срединная энергия», о которой говорит Чан Найчжоу, — это в своем роде онтический субстрат жизни, в ней и посредством нее личное претворяется во вселенское. Если мироздание есть круговорот явлений и сил, — а именно так его представляли на всех континентах и во все времена — то пребывание в центре мира означает причастность к всему происходящему и, более того, источнику всего сущего. Наше телесное присутствие в мире тоже носит характер круговорота состояний и ритмов, в котором имеется динамичный, нефиксируемый, но интуитивно явственно ощущаемый фокус. По сути, мы имеем дело не со статичной точкой, а с рассеянной, текучей или, если угодно, плавающей центрированностью процессов, конфигураций, взаимодействий сил (опыта, тела, социума, мироздания и пр.), которая при всей ее неопределенности властно определяет наш внутренний самообраз и способы ориентации в мире. С древности китайцы называли эту реальность «великим корнем» всего сущего, ведь она, будучи лишенной свойств и качеств, превосхищает все сущее, дает всему пространство жизненного роста. Вовне она проявляется в виде игры мировых сил, актуального дисбаланса, который несет в себе возможность равновесия.

Уже в древности в китайской мысли утвердилась дихотомия собственно центрированности и проистекающего из нее «согласия». Первое относилось к интуиции первозданной целостности и полноты существования, которая сопутствует «устойчивости в покое». В этом состоянии жизнь психики лишена субъектности и «еще не проявлена вовне». Второе обозначало эмпирически воспринимаемое, «уже проявленное» равновесие переживаний и душевных движений. Считалось, что первое задает движение мироздания и потому представляет «прямыню» (*чжэн* 正) всего происходящего. Соответственно, мудрость как владение «центрированностью» (прежде всего личной, но в не меньшей мере общей и вселенской!) исключала конфликт сознания и подсознательного, формы и бесформенного, организации и хаоса, единичного и единого. Более того, она требовала устранять несогласие прежде, чем оно проявится⁸, уже потому, что центрированность предшествует всем конечным проявлениям, ведь она воплощает первозданное состояние бытия. Что касается «согласия», то оно, как считалось, делало возможным развитие и процветание жизни в неисчерпаемом изобилии ее форм. После возникновения централизованной империи с ее склонностью к всеобъемлющим схемам и классификациям, центрированность стали отождествлять с Небом и Дао, а согласие — с Землей и Дэ как внутреннего совершенства вещей и порождающего начала вселенной⁹. В повседневной жизни сочетание «центрированности» и «согласия» традиционно обозначало телесное и духовное здоровье.

Графически центрированность обозначалась кругом (символом Неба), а согласие — вписанным в круг квадратом (символ Земли), выражавшим идею «прямыны четырех сторон». Вертикальная черта в круге соотносилась с идеей Человека как связующего звена между Небом и Землей и господина мира.

⁶ Вероятно, имеется в виду даосское понятие «сокровенной разверстости», которое обозначало исток жизни и телесности. При династии Цин вследствие табу на имя императора Канси иероглиф «сюань» (сокровенный) был заменен на знак «юань» (изначальный).

⁷ 苒乃周: 苒氏武技书 [Чан Найчжоу. Книга боевой техники рода Чан]. 台北: 逸文出版, 1996年. 第65页.

⁸ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 497.

⁹ 董仲舒: 春秋繁露, 循天之道篇 [Дун Чжуншун. Обильная роса «Чуньцзо», гл. Сюньтяньчжидо] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qi-fan-lu/xun-tian-zhi-dao> (дата обращения: 03.01.2025).

Таким образом, китайский идеал центрированности относится одновременно к определенной структуре и к деятельности, объективному и субъективному измерениям существования, что вообще свойственно фундаментальному для китайской мысли понятию перемены, превращения (*и* 易, *хуа* 化, *бянь* 变). Китайская традиция утверждала общее основание всех видов организации и видела в мире неразрывное единство мироздания, социума и личности или, говоря языком самой традиции, «единое великое тело». С древности в Китае различали три аспекта телесности: физическое тело индивида, тело как поле действия мировых энергий и «единое тело» универсума, предстающее как небытийность высшего целого, разрыв в опыте, пауза в ритмах мировых процессов¹⁰.

В раннем конфуцианстве, почти полностью замыкавшемся в этической проблематике, двоеединство центрированности и согласия сводилось к разумному равновесию в поступках и мнениях. Конфуций считал такое равновесие высшим и самым труднодостижимым проявлением человеческой мудрости¹¹. Но уже основоположники даосской традиции указали на особенную глубину китайского понятия центрированности. Последняя в отличие от западного понятия золотой середины не сводится к определению некой «разумной» меры в отношениях, действиях или суждениях. Она вообще не имеет формального этического решения, что заметил уже Конфуций, когда говорил о невозможности определить идеал «равновесия» в человеческих отношениях. Центрированность соответствует незыблемому покою или, по Лао-цзы, «полной преданности покою» и в действительности предваряет существование так называемой объективной действительности, в известном смысле даже предопределяет его, как можно судить по только что упомянутой преэмственности центрированности и гармонии. Аналогичным образом понятие «перемены» из «Книги Перемен» толковалось как взаимное замещение и проникновение противоположностей, что было источником энергии и силы мирового процесса.

Китайская традиция объясняла этот процесс космогенеза с помощью ряда кратких, но емких формул, связывающих различные аспекты мирового процесса. В истоке всего — незыблемый покой и недифференцированная целостность, обозначавшаяся понятием Беспредельное (*уци* 无极). Появление разграничительной линии в пустом круге соответствовало выделению из Беспредельного первичной порождающей реальности, именуемой Великим Пределом (*тайцзи*). Великий Предел содержит в себе все мировые оппозиции, главная из которых — двоеединство сил Инь и Ян, взаимодействие и взаимное проникновение которых делает возможным ориентированное, «выправленное» движение. Вместе с тем в бездонном покое всякое воздействие способно пронизать все планы бытия. Даосский автор XIII в. Ли Даочунь (李道纯) начинает свое сочинение с примечательным названием «Собрание центрированности и гармонии» (*Чжунхэ цзи* 中和集) такими словами:

«Когда сердечный ум в сердце неподвижен, возвращается подлинный импульс Беспредельного, и это утонченный корень Великого Предела. Так можно понять, что Три учения превыше всего почитают устойчивость в покое... Когда сердечный ум человека достиг устойчивости в покое, в нем сама собой воцаряется небесная разумность, и это утонченность Великого Предела. Когда есть воздействие, появляются отклонения в разные стороны, и это превращения Великого Предела. Когда же есть устойчивость в покое, небесная разумность неизменно сияет, пустотная одухотворенность не затемнена, в движении всегда имеется господин, и можно соответствовать всему, что происходит в жизни...»¹².

¹⁰ 岑孝清: 李道纯中和思想及其丹道真义 [Цзэнь Сяоцин. Изложение истинного смысла взглядов Ли Даочуня на середину и гармонию и его учение об эликсире бессмертия]. 北京: 宗教文化出版社, 2010年. 第225页.

¹¹ 论语 [Луньюй, гл. 9, 30] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/Ju-jia/lun-yu/zi-han> (дата обращения: 03.01.2025).

¹² 李道纯: 中和集. 正统道藏 [Ли Даочунь. Сборник середины и гармонии. Официальный даосский канон]. 正统道藏. 北京: 华夏出版社. 第27册. 第272–273页.

«Разумность Неба-Земли и всей тьмы вещей содержится во мне», — заключает Ли Даочунь¹³.

Рассуждения китайских авторов о внутренней связи человека и мира вызывает много вопросов. Почему именно «предел пустоты и покоя» с необходимостью водворяет полноту гармонии в мире и чем обусловлено такое «совпадение противоположностей»? Какова природа мира, проявляющегося в бездне пустоты и покоя? Имеем ли мы дело с образами чего-то несотворенного, совершенно естественного или это мир, выплавленный в горниле медитативного бдения, которое хотя и отрицает все сделанное и нарочитое, но предполагает опыт духовной практики, обладание определенной искусностью и, следовательно, явленный таким образом мир является плодом человеческого усилия? Эти вопросы возвращают нас к уже обозначенной выше проблеме недвойственности бытия и практики.

Китайские источники, конечно, не содержат ясных и недвусмысленных ответов на эти вопросы, и представители разных ветвей традиции и исторических эпох отвечали на него по-разному. Мы сталкиваемся здесь с одной из главных причин любви китайцев окружать истину завесой тайны и подменять логическую аргументацию игрой смысловых ассоциаций. В любом случае парадоксальная смычка именно пределов сокрытого и явленного, внутреннего и внешнего, всеобщего и исключительного — главный и наиболее универсальный закон китайского мировоззрения. Его кратчайшая формула выражена, например, в китайском военном каноне «Сунь-цзы», где говорится, что мудрый полководец «покоем достигает непостижимой глубины, прямизной водворяет порядок»¹⁴. Другими словами, мастер, как говорили в древнем Китае, «сердечного искусства» (*синьшу* 心術) оказывает на людей неотразимое воздействие на уровне не улавливаемого органами чувств и немыслимого «великого корня» мира, сокровенных «семян» вещей. Столь оостренная чувствительность позволяет постичь глубинный порядок мироздания и не предполагает никакого насилия.

В даосском каноне «Чжуан-цзы» указанное состояние соотносится с пребыванием в фокусе мирового круговорота, она же «ось Великого Пути», так что мудрый способен «прохватывать до бесконечности» все планы бытия, все утверждения и отрицания в мире, не отдавая предпочтения ни одному из них, но как бы обнимая все полюсы бытия и чутко «соответствуя» актуальным превращениям мира¹⁵. Более того, подобная беспристрастность заключает в себе высокий моральный смысл, поскольку утверждает внутреннюю полноту и самодостаточность или, по-китайски, совершенство (*дэ* 德) каждой вещи в моменте жизненного превращения. Даосский патриарх Лао-цзы называл этот акт «поддержанием вещей такими, каковы они сами по себе»¹⁶.

В пространственно-временном континууме центрированности/согласия ничто не тождественно ничему другому, но ничто и не противостоит другому, в нем есть только подобие и мнимость, которые в силу их вездесущности уже неотличимы от реальности. По сути, в центрированности все сущее вовлечено в отношения свободной, не ущемляющей существования ни одной вещи синергии или совместности. Китайские авторы обозначают природу таких отношений термином *цзи* 即, указывающим на аналогию или даже совпадение в отсутствие тождества, где все предстает другим названием того же самого как, например, в таких суждениях: «природа, она же энергия», «сердечный ум, он же вещь» или известное чань-буддийское изречение «пустота, она же форма; форма, она же пустота».

¹³ 李道纯: 中和集. 正统道藏 [Ли Даочунь. Сборник середины и гармонии. Официальный даосский канон]. 正统道藏. 北京: 华夏出版社. 第27册. 第273页.

¹⁴ 孙子今注今译, 魏汝霖注译 [Современные комментарии и толкования к «Сунь-цзы». Комментарии и толкования Вэй Жулиня]. 台北: 台湾商务, 1984年. 第211页.

¹⁵ «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. В.В. Малявина. Даосские каноны. Кн. 2. Ч. 1. Иванов: Роща, 2018. С. 157.

¹⁶ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 497.

В перспективе центрированности полярные начала мира преломляются в свое инобытие, предстают, как в ленте Мёбиуса, своей «изнанкой», инаковостью, и эти превращения удостоверяют воссоздание вещей к их изначальной таковости. Вот почему неизбежная мнимость превращения есть вестник реальности. Действие центрированности «собирает» вещи и определяет их место в мировом порядке потому, что оно приводит все сущее к полноте его свойств. Оно подчиняется уже известному нам закону возрастания жизненности жизни через взаимное проникание и взаимодополнение различных полюсов жизненного процесса, когда глубине проникновения соответствует степень упорядоченности мира в его внешнем образе. Здесь действует, помимо прочего, внутренняя логика самой семантики понятий; если инволюционное движение духа представляет собой своеобразное перевертывание естественного жизненного процесса, то в его пределе оно само подлежит перевертыванию, т.е. выводит обратно к природной эволюции. «В промежулке центрированности переверни движение вспять», — гласит изречение известного даоса Чжан Саньфэна (张三丰)¹⁷. Так в китайской традиции оправдывался тезис о «недвойственности» трансцендентного и имманентного начал существования, бытия небесного и земного. Координация или, если угодно, синергия двух измерений возвращения относится к наиболее глубокому уровню центрированности.

Мгновенное самопревращение, ускользание от себя — вот принцип действия «Великого Пути», которое в Китае называли «утонченным», «тонким», «чудесным» (*мяо* 妙). Оно составляет смысл конфигураций сил, из которых складываются отдельные (точнее, условно выделяемые) фигуры в комплексах нормативных движений боевых искусств или танцев, образов в каллиграфии и живописи и т.п. «Утонченность — в одном повороте» 妙在一转, — гласит старинное китайское изречение. Мы уже знаем, что правильнее сказать «утонченность в одном обороте», каковой соответствует круговороту Великого Пути. Утонченность, собственно, и состоит в присутствии в каждом явлении противоположного начала. Поскольку центрированность предвяет, предвосхищает всякую предметность, «устойчивость в центрированности» позволяет упреждать, опережать любое внешнее действие. Это и является главным преимуществом искусного стратега или мастера боевых искусств в противостоянии с враждебной стороной. «Он не двигается, и я не двигаюсь. Он едва начал двигаться, а я двинулся прежде него», — гласит старинная поговорка мастеров медитативно-боевой гимнастики Тайцзицюань¹⁸. Отметим, что в оригинале вместо «он» и «я» говорится «его» и «мое» или «там» и «здесь». Это не случайно: речь идет о состоянии предвосхищающего бдения, где еще нет ни субъекта, ни предметов, ни даже эмпирического восприятия, а есть только дифференциальные отношения в едином потоке жизни. Здесь все свершается прежде, чем интенции действия обретут внешний образ. Недаром китайские учителя говорили, что «прозрение приходит прежде, чем успеешь понять». В любом случае центрированность — гарантия успеха (в смысле способности успевать) в любом противоборстве, поскольку она позволяет мгновенно, всегда быстрее физической, диктуемой сознанием реакции организма дать эффективный, неизбежно асимметричный ответ на любой выпад противника и притом действовать исходя из поведения самого противника или, как говорили в Китае, «соответствовать обстоятельствам». «Оставь себя, следуй другому», — гласит другая классическая сентенция Тайцзицюань (взятая из древнего канона). Эта способность без планов и расчетов субъективного сознания, как бы не действуя от себя, а лишь «соответствуя» изменениям ситуации, выбирать наиболее эффективное действие и, более того, делать это действие

¹⁷ 张三丰: 太极炼丹秘诀 [Чжан Саньфэн. Секретные наставления о закаливании эликсира бессмертия]. 台北: 武陵, 1996年. 第236页.

¹⁸ Малявин В.В. Тайцзицюань: классические тексты, принципы, мастерство. Москва: КноРус, 2011. С. 383.

моментом претворения индивидуального существования в его вечносушее качество кажется чем-то чудесным и сверхъестественным. Произшедший уже в Новое Время слом традиционного китайского мировоззрения, а с ним всего цивилизационного уклада Китая был, в сущности, следствием утраты смысла центрированности и ложного отождествления порожденных усилением центрирования нормативных образов традиции с так называемой объективной действительностью¹⁹.

Классическое в своем роде описание центрированности содержится в гл. 11 «Чжуан-цзы», где о мудреце сказано следующее:

«Сидя как мертвец, являет драконий образ (апофеоз жизни. — В.М.).

В глубоком безмолвии раздается громовой глас.

Духовному движению Небо следует, и все вещи в мире занимают свое место...»²⁰.

Культурным контекстом данных суждений послужил, очевидно, древний обряд поклонения предкам, где главный участник церемонии, представлявший покойного предка, сидел неподвижно, «как мертвец» или, согласно другому сравнению, «как колокол». По замечанию комментатора XI в Линь Цзы (林自), «сидеть как мертвец, а выглядеть как дракон, молчать как бездна и вещать как гром исходят из не-сознания: это только соответствие моменту и следование разумности вещей»²¹. Для китайского комментатора стремительное, «захватывающее дух» движение и громкий звук являются — в точном соответствии с принципом инаковости всего — обратной стороной покоя и безмолвия. Надо сказать, что в деле познания китайцы всегда отдавали предпочтение звуку или, шире, чутью: в том же «Чжуан-цзы» мир описывается как многоголосие природы и «переливы голосов». Причину, вероятно, нужно искать в том, что звук и тем более голос отмечают внутреннюю дистанцию сознания. Голос всегда звучит «внутри» и «вдалеке».

Толкование Линь Цзы кажется закономерным еще по одной причине. Дело в том, что траурный ритуал, как хорошо знали древние китайцы, дает наглядный пример неопределенности статуса главного действующего лица: с покойником обращаются как если бы он был живым²². В приведенных строках жизнь и смерть уже слиты нераздельно, и это двуединство, как само состояние центрированности, есть начало родовое, предшествующее индивидуальному сознанию. Следующая фраза о «духовном движении» указывает на первичность бдения, которое предваряет даже «небесное» начало бытия, т.е. природные задатки человека.

Нам предъявлены признаки непостижимо быстрого, как полет духа, круговорота, в котором противоположности (покой и движение, молчание и голос, присутствие и отсутствие, актуальное и виртуальное и т.д.) накладываются друг на друга или, лучше сказать, перетекают друг в друга до полной неразличимости. Этот недоступный восприятию, лишь смутно угадываемый просветленным, т.е. открытым своему истоку сознанием круг все предвосхищающих превращений совершенно естественен, ибо он есть способ бытийствования бытия. В таком «делании неделания» (выражение Лао-цзы), устраняющим все нарочитое, надуманное и для стороннего взгляда неотличимом от неделания, человек становится великим, оставляя все «слишком человеческое» в себе. В Китае предел сознания (человеческое) совпадает со стихией бессознательного (небесное), а усилие совершенствования,

¹⁹ *Маливин В.В.* Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. Москва: Астрель, 2000. С. 276–279.

²⁰ «Чжуан-цзы». Внешний и смешанный разделы / Пер. В.В. Маливина. Даосские каноны. Кн. 2. Ч. 2. Иваново: Роцца, 2018. С. 55.

²¹ 方勇: 庄子纂要, 第三册 [Фан Юн. Собрание основных сведений о «Чжуан-цзы». 3-й том]. 北京: 学苑出版社, 2012年. 第155页.

²² *Puett M.* Combining the Ghosts and Spirits, Centering the Realm: Mortuary Ritual and Political Organization in the Ritual Compendia of Early China. In: J. Lagerwey and M. Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han*. Leiden: Brill, 2009. Pp. 695–720.

духовного очищения ставит человека даже впереди Неба, причем в небесной полноте существования мудрец в каждый момент времени предстает отстраненным, «недостижимо-глубоким». Аналогичным образом, непостижимо короткий миг смены бытийных состояний, соответствующий мельчайшему зазору в мировом круговороте, мгновенному, но вечносущему покою между-бытности всего, в действительности наполнен необоримой мощью бытия, воплощает безграничное изобилие жизни. Каждая мгновенная перемена в нем удостоверяет возвращение к вечносущему Началу, преемственность духовного пути. Об этом сообщается в словах Лао-цзы: «Вещи кишмя кишат, я прозреваю в них возврат»²³. Освобождение от увлеченности внешним миром или, как говорили в Китае, «бремени вещей» развязывает первозданную мощь жизни, дает свободу действия «жизненному импульсу» (*шэнь цзи*), который не просто продолжает жизнь, но и творит нормативные формы культуры. В свете предвосхищающей бытийности, сфокусированной на пределе всего, как бы «междубытности» бытия, являются образы, которые имеют характер фантазма или, по-китайски, сновидения. «Образы исходят из сердца», — утверждает Чан Найчжоу²⁴, имея в виду сознание сконцентрированное на миге превращения, который составляет природу центрированности. Такие образы пребывают вне оппозиции присутствия и отсутствия, субъекта и объекта, фантазии и действительности. Это образы, по сути, чаемые, всегда только рождающиеся, и они исчезают прежде, чем обретают видимую форму²⁵. Лао-цзы призывает «держат великий образ», который соответствует «миру в целом», взятому опять-таки в его динамизме, «хаотическом смешении» всего и потому «не имеющему формы»²⁶. Отсюда понятие «великого созерцания» (*да гуань* 大观), «превечного видения» (*цзю ши* 久视) — всеобъемного и совершенно беспристрастного взгляда, который превосходит собственно человеческое зрение и служит нормой духовного «выправления». В широком же смысле образ в китайской традиции является посредником, связующим звеном между видимыми формами и внутренним жизненным порывом.

Таков источник культурного творчества в китайской традиции, и творимые им образы, очевидно, не являются отражением природного мира. Вот два высказывания китайских комментаторов о процитированном выше пассаже из «Чжуан-цзы»:

«Дух вращается внутри, а образы видны вовне» (Чэнь Цзинъюань, XI в.)²⁷.

«Благородный муж в себе созидает дух, и все сущее превращается само собой» (Сюань Ин, XVIII в.)²⁸.

В этих суждениях обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, просветленное сознание обращено в глубину опыта и никак не выражает себя; вещи «превращаются сами собой», и их существование не имеет внешних причин. Во-вторых, отстраненность мудрого от внешнего мира, его «неделание» или «опустошение», «оставление» всего сущего в известном смысле означают некое творение, хотя и беспредметное, означающее «созидание духа». Анализ центрированности, таким образом, открывает исток практики визуализации внутреннего опыта, играющей очень важную роль в религиях Азии²⁹. И этот исток есть именно завещанное Лао-цзы «делание неделания»³⁰.

²³ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 227.

²⁴ 裴乃周: 裴氏武技书 [Чан Найчжоу. Книга боевой техники рода Чан]. 台北: 逸文出版, 1996年. 第22页.

²⁵ 胡伟希: 中观哲学导论 [Ху Вэйси. Введение в философию срединного видения]. 北京: 北京大学出版社, 2016年. 第59页.

²⁶ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 335.

²⁷ 方勇: 庄子纂要, 第二册 [Фан Юн. Собрание основных сведений о «Чжуан-цзы». 3-й том]. 北京: 学苑出版社, 2012年. 第154页.

²⁸ 方勇: 庄子纂要, 第二册 [Фан Юн. Собрание основных сведений о «Чжуан-цзы». 3-й том]. 北京: 学苑出版社, 2012年. 第160页.

²⁹ Путь совершенствования. Древность / Сост. и пер. В.В. Малявина. Иваново: Роцца, 2019. С. 56–57.

³⁰ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 491.

Мы можем предположить, что просветленное сознание благодаря его обращенности вовнутрь, к истоку опыта способно отмечать перемены в имманентном (по-китайски, «сокровенном») круговороте экзистенции и на основании дифференциальных отношений между отдельными моментами существования или, проще говоря, отбора наиболее заметных качеств опыта выстраивать видимые образы памятных моментов, выведенных из промельков сознания, неуловимых для органов чувств или рефлексии³¹. Эти образы суть продукты не просто сборки фрагментов опыта, но также их последовательной типизации, превращения актуальных качеств жизни в надвременные типы. Последние как раз составляли арсенал отдельных школ духовной практики, репертуар их дидактических приемов, усвоение которых давало причастность к символической матрице опыта, лежащей в основе практики школы. Так формировалась культурная традиция Китая, которая, по сути, складывается из нормативных действий, овладение которыми требует именно *школы*, телесной и духовной дисциплины, доведенного до совершенства навыка и, как следствие, тщательной выверенности мыслей, чувств и жестов. Таков смысл уже хорошо известного за пределами Китая понятия гунфу — незыблемой основы традиции. Достижению этого идеала как раз и служила «устойчивость в центрированности», которая позволяла овладеть потоком жизненных метаморфоз и в известном смысле направлять его.

По поводу «вращения духа» следует сказать, что на Востоке хорошо понимали связь духовной практики с вращением тела. Достаточно вспомнить танцы дервишей, получившие популярность в Европе благодаря Гурджиеву. В современном театральном авангарде Тайваня тоже подчеркивается связь вращения тела вокруг его оси с медитативным состоянием: такое движение — кстати, единственное, захватывающее и в своем роде «центрирующее» все тело, — снимает оппозицию субъекта и объекта, делает сознание «пустым» и приближает его к просветлению³². В китайских школах духовной гимнастики наподобие Тайцзицюань стереометрия движения довольно сложна и далеко не сводится к вращению тела вокруг оси, но все движения должны следовать силовым линиям жизненного пространства, которое имеет прообразом сферу и спираль.

Гениальной иллюстрацией подобной практики является рассказ о мастере разделки быков в третьей главе «Чжуан-цзы», где разделка туши оказывается свидетельством сборки, восстановления изначальной целостности жизни в ее центрированности. Этот повар, согласно древнему пояснению, в своей работе «следует исконной срединности» вещей³³.

Нераздельность трансцендентного, т.е. духовного или «небесного» измерения практики, и измерения имманентного, физического, «земного», совершенствования и существования — существеннейшая особенность китайской традиции. Она проявляется в многозначности самого понятия «превращения», которое может означать и просто течение повседневности, и созидание в себе типовой и, по сути, духовной формы. Путь духовного просветления доступен каждому, но далеко не каждый его выбирает. Более того, этот внутренний выбор жизненного пути не имеет внешних признаков и становится видимым только по прошествии длительного времени, познается «по плодам» его. Лао-цзы допускает, что в бессознательной стихии само-превращения, не устраняющей субъективность сознания и личную корысть, кто-то захочет не раз-делать (раз — и сделать!) и опустошить свое сознание, а, наоборот, выстроить его в угоду субъективным желаниям. Тем самым будет разрушена всеобщность Пути и, как следствие, та типовая, надвременная

³¹ *Малиavin В.В.* Китайский мир: корни и крона. Москва: Рипол-классик, 2024. С. 352–355.

³² 觉知当下: 优人神鼓访谈录 [Интуиция настоящего: разговор о театре «Южэнь шэньгу»] // 舞蹈. 2016年. 第3期. 第61页.

³³ «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. В.В. Малиавина. Даосские каноны. Кн. 2. Ч. 1. Иваново: Роша, 2018. С. 214–215.

форма человеческой социальности, которая характеризует реальный социум. Лао-цзы указывает предел этой дезорганизующей тенденции. Речь идет, конечно, не о формальных приказах, запретах или наказаниях, поскольку целостность бытия не может быть учреждена или предписана. Лао-цзы говорит, что «усмирить» этих эгоистических индивидов посредством «безымянной» целостности жизненного опыта (в оригинале употреблен образ неразделанного, не обработанного людьми дерева)³⁴. Стратегия Лао-цзы заключается в том, чтобы не оставить индивидуалисту возможности противопоставить себя внешнему миру. Для этого нужно лишить знание его предметности, не позволить ему стать инструментальным и быть опорой эго. «Мир в целом», который оказывается всеместительной пустотой (вечно отсутствующей, но зияющей, как мы помним, в мгновении чистой, бессодержательной перемены), и есть самое надежное средство лишить эгоиста его точки опоры в мире. В том же «Чжуан-цзы», кстати сказать, имеется несколько рассказов о встрече обладателя предметного знания (например, прорицателя или моралиста) с даосским учителем, являющем всеобъемлющую пустоту «верховного предка» или Неба. Такая встреча для самонадеянного «инженера человеческих душ» кончается плачевно: внезапное раскрытие бездны небытийности вселяет в него панический страх.

Итак, Лао-цзы принадлежит заслуга определения, так сказать, коридора общественной практики, в котором происходит становление и развитие всех форм человеческой социальности: семьи, школы художественного творчества или духовного роста, общины, корпорации и т.д. Нижняя граница этого коридора соответствует выявлению в потоке дообразного опыта его типовых качеств, которые в процессе длительного отбора и трансформации могут стать символами доличной и сверхличной общности, отчасти соответствующей тому, что в наше время называют брендом как узнаваемой коллективной идентичности. Явление типовых форм и есть момент превращения (*хуа* 化), совершенно спонтанный и естественный акт творчества, совершаемый внутренним усилием бдения. В современном мире оно фактически совпадает с идеалом «командной работы», где лидерами могут попеременно выступать разные члены коллектива. Та же сила творческой синергии ставит верхнюю границу пространства творчества, предотвращая присвоение его отдельными индивидами или, по Лао-цзы, «смирняя» чрезмерные — по сути, эгоистические — желания.

Техническим проектам «учителей знания» даосы противопоставляли в качестве подлинной реальности жизни «единственность» или «единичность» (*ду*) переживаемого, каковая и является отличительной чертой типовой формы и жизнеспособной традиции. Ибо жизненность последней, как и сила индивидуального характера, заключена в тайне «лица необщего выражения», всеобъемлющей исключительности, запечатленных, говоря современным языком, в семейном, школьном, корпоративном бренде. Упадок же «умной социальности» равнозначен забвению символической глубины образов или, другими словами, неисчерпаемого резерва смысла, пребывающего вне логики и рассуждения, и их отождествлению с «объективной действительностью» доступной для внешнего воздействия и манипулирования.

Ведущие философские учения Китая — конфуцианство и даосизм — основывались на комплексе двуединства (или, если угодно, недвойственности) центрированности и согласия и видели его природу в превращении, однако трактовали это понятие по-разному. Для конфуцианцев превращение было социально и морально значимым актом приведения мира к совершенству: благородный муж, утверждали они, «преображал» нравы местности, в которой он побывал, а величайшие мудрецы преобразали нравы всего мира³⁵. Для даосов превращение было только возможностью сбросить бремя земного бы-

³⁴ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. С. 346.

³⁵ См.: «Мэн-цзы» / Пер. В.С. Колоколова. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1999. С. 188.

тия. Соответственно, конфуцианство питало магистральную линию китайского искусства, представленную традицией типовых форм, тогда как даосизм (и наследовавший ему чань-буддизм) были связаны с экспрессивным началом, который вследствие его самоотрицательной природы мог сочетаться с элементами гиперреализма. Наличие подобной мировоззренческой и художественной мегаструктуры делало понятие центрированности неузвимым перед проектно-технической деятельностью человека и придало китайской традиции необыкновенную устойчивость.

Еще одно важное и глубоко неопределенное измерение центрированности относится к политике. Концепция власти и форм управления в его свете допускала очень разные толкования. С одной стороны, не может быть социума без его главы, который определяет его уникальный дух, атмосферу, неповторимое «лицо» — все, что относится к коллективной идентичности. С другой стороны, согласие и тем более центрированность в любом коллективе подчиняются его общему ритму, неформальной, рассеянной общности, которая неподвластна внешнему, насильственному воздействию и в известном смысле заслоняет фигуру руководителя. Идеал центрированности всегда предстает как компромисс между авторитарными и анархическими тенденциями в коллективе, но его точные смысл и конкретные формы не поддаются отвлеченному определению.

Секрет эффективности центрированной структуры состоит не просто в ритмически упорядоченной смене покоя и движения, действия и бездействия, но в совпадении того и другого именно по своему пределу: абсолютный покой благодаря всевместительной целостности «великого образа» оборачивается пределом движения. Такое наложение крайностей — главный принцип «круговорота Великого Пути», к которому в Китае прилагали эпитет «утонченный», «чудесный» (*мяо*). Это неопределимое совпадение сущего и несущего, действительного и иллюзорного, природы и культуры, сознательного и бессознательного в опыте было обречено оставаться глубочайшей тайной традиции, непереводимой на язык параллелизма идей и эмпирического опыта, понятий и вещей. Наступившее в эпоху Модерна господство логико-дискурсивной модели реальности, крайне упрощенной по сравнению с мышлением в рамках всеобщей событийности, синергии вещей, не могло не повлечь за собой катастрофический слом китайского миропорядка³⁶. Но в современной информационной цивилизации, поставившей во главу угла момент собственно *встречи* с его мотивами «сходства несходного» и преимущества уступчивости в человеческом общении вновь приобрели необычайную актуальность. Нужно понять, что сегодня мир, прямо по Лао-цзы, переживает тот самый момент предельного обострения индивидуального сознания, который неожиданно, но, поистине, провиденциальным образом указывает выход из ловушки самосознания посредством *просветленности бессознательного*. Китайская идея центрированности предлагает практичную и эффективную концепцию человеческой коллективности, которая приводит к устойчивой гармонии трансцендентные и имманентные измерения человеческого существования. Эта концепция особенно актуальна сегодня, когда мы сталкиваемся с распадом многих формальных институтов и самой идеи автономии субъекта. Важно увидеть в китайской центрированности перспективное понимание человечности, которое сохранит творческий потенциал человека в век искусственного интеллекта.

Литература

Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. В.В. Малявина. Москва: Феория, 2019. 704 с.

Малявин В.В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. Москва: Астрель, 2000. 841 с.

Малявин В.В. Китайский мир: корни и крона. Москва: Рипол-Классик, 2024. 776 с.

³⁶ Об этом кризисе см.: Малявин В.В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. Москва: Астрель, 2000. С. 276–279, 540–557.

- Малявин В.В. Тайцзишоань: классические тексты, принципы, мастерство. Москва: КноРус, 2011. 520 с.
- Мэн-цзы. Перевод В.С. Колоколова. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1999. 263 с.
- Путь совершенствования. Древность / Сост. и пер. В.В. Малявина. Иваново: Рошца, 2019. 286 с.
- «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. В.В. Малявина. Даосские каноны. Кн. 2. Ч. 1. Иваново: Рошца, 2018. 386 с.
- «Чжуан-цзы». Внешний и смешанный разделы / Пер. В.В. Малявина. Даосские каноны. Кн. 2. Ч. 2. Иваново: Рошца, 2018. 452 с.
- Lao-tzu, *Te-Tao Ching*. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts. Translated with an introduction and commentary by R.G. Henricks. New York: Ballantine Books, 1989. 282 p.
- Puett M. Combining the Ghosts and Spirits, Centering the Realm: Mortuary Ritual and Political Organization in the Ritual Compendia of Early China. In: J. Lagerwey and M. Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han*. Leiden: Brill, 2009. 1281 p.
- 岑孝清: 李道纯中和思想及其丹道阐真 [Цэнь Сяоцин. Изложение истинного смысла взглядов Ли Даочуня на середину и гармонию и его учения об эликсире бессмертия]. 北京: 宗教文化出版社, 2010年. 305 页.
- 觉知当下: 优人神鼓访谈录 [Интуиция настоящего: разговор о гастроях театра «Южэнь шэньгу»] // 舞道. 2016年. 第3期.
- 论语 [Луньюй] // *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/confucianism> (дата обращения: 03.01.2025).
- 刘一明: 周易阐真 [Лю Имин, Изложение истинного смысла Чжоу-и]. 藏外道书, 第8册. 成都: 巴蜀书社, 1992年.
- 孙子今注今译, 魏汝霖注译 [Современные комментарии и толкования к «Сунь-цзы». Комментарии и толкования Вэй Жулиня]. 台北: 台湾商务, 1984年. 272页.
- 方勇: 庄子纂要, 第三册 [Фан Юн. Собрание основных сведений о «Чжуан-цзы». 3-й том]. 北京: 学苑出版社, 2012年. 1241页.
- 张三丰: 太极炼丹秘诀 [Чжан Саньфэн. Секретные наставления о закаливании эликсира бессмертия]. 台北: 武陵. 1996年. 272页.
- 胡伟希: 中观哲学导论 [Ху Вэйси. Введение в философию срединного видения]. 北京: 北京大学出版社, 2016年. 280 页.
- 岑孝清: 李道纯中和思想及其丹道阐真 [Цэнь Сяоцин. Изложение истинного смысла взглядов Ли Даочуня на середину и гармонию и его учения об эликсире бессмертия]. 北京: 宗教文化出版社, 2010年. 305页.
- 董仲舒: 春秋繁露, 循天篇 [Дун Чжуншу. Обильная роса «Чуньцю», гл. Сюньтянь] // *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/confucianism> (дата обращения: 03.01.2025).

Centeredness: The Core of Chinese Tradition

Vladimir V. Maliavin

Dr.Sc. (History), Research Professor, National Research University Higher School of Economics (address: 17, M. Ordynka Str., Moscow, 109028, Russian Federation); Chief Research Member, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (address: 32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997, Russian Federation). ORCID: 0000-0001-8966-6359. E-mail: vladmal0913@gmail.com

Received 13.01.2025.

Abstract:

The concept of the middle or center played a pivotal role in various aspects of Chinese tradition, from geopolitical concepts to epistemology and social practice. Confucianism required “holding on the middle” (*zhi zhong*), Taoism preached “guarding the middle” (*shou zhong*). Since the middle in question refers to the dispersed dynamic structure, it is preferable to speak of centering or centeredness of various processes: cosmogonic, social, spiritual etc. In China, centering corresponded to the focus and the source of the world cycle, which brought together centripetal and centrifugal vectors of the world sphere’s rotation. This centeredness preceded subjective existence and, being the hidden source of the world process, predetermined the world’s harmony. The term centering-harmony (*zhong he*) became China’s most general formula of reality. It designates not a universal “measure” of things, but the mutual penetration of polar principles, generating the power of life. Therefore, cen-

trality became a fundamental category of Chinese politics and strategy while the main condition for achieving it was a sort of heightened sensitivity or spiritual enlightenment.

The secret of the effectiveness of the centered structure lies not just in the timely alternation of rest and movement but in the coincidence of both exactly at their limit: the absolute stillness, thanks to the encompassing integrity of the world focus, turns into the edge of movement. This superimposition of extremes is the main principle of the “cycle of the Great Way”, to which Chinese applied the epithet “refined” or “marvelous” (*miao*). This indefinable coincidence of being and doing, real and illusory, nature and culture, conscious and unconscious was doomed to remain the deepest secret of the tradition. The dominance of the logical-discursive model of reality in the Modern era inevitably led to the catastrophic breakdown of the Chinese tradition. But in the modern informational civilization, which gives priority to human communication, the Chinese principle of centrality regains great relevance and value.

Key words:

Middle, focus, centeredness, circularity, semblance, non-duality, hiddenness.

For citation:

Maliavin V.V. Centeredness: The Core of Chinese Tradition // Far Eastern Studies. 2025. No. 1. Pp. 170–183. DOI: 10.31857/S0131281225010129.

References

- Laozi. Daodejing [Dao-De czin]. Tr. by V.V. Maliavin. M.: Theoria, 2019. 793 s. (In Russ.)
- Maliavin V.V. Sumerki Dao [Twilights of the Dao]. M.: AST, 2001. 520 s. (In Russ.)
- Maliavin V.V. Taiczichuan: Klassicheskiye teksty. Printsipy. Masterstvo [Taijiquan: classical texts, principles, mastery]. M.: KnoRus, 2011. 520 s. (In Russ.)
- Maliavin V.V. Kitaiskiy Mir: korni i krona [Chinese World: roots and crown]. M.: Repol-klassik, 2024. 776 s. (In Russ.)
- Mengzy. Per. V.S. Kolokolov. St-Petersburg: Peterburskoye vostokovedeniye, 1999. 263 s. (In Russ.)
- Zhuangzy. Vneshnij i smeshannyj razdel [Zhuangzi. External and mixed sections]. Per. V.V. Malyavina. Daoskie kanony. Kn. 2. CH. 2. Ivanovo: Roshcha, 2018. 452 s. (In Russ.)
- Zhuangzy. Vnutrenniy razdel [Zhuangzi. Inner Chapters]. Per. V.V. Maliavin. Ivanovo: Roscha, 2017. 325 s. (In Russ.)
- 苒乃周: 苒氏武技书 [Чан Найчжоу. Книга боевой техники рода Чан].台北: 逸文出版, 1996年. 148页
- 董仲舒: 春秋繁露, 循天篇 [Dong Zhongshu. The Abundant Dew of Chunqiu. Chapter Xuntian]. *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/confucianism> (accessed: 03.01.2025). (In Chin.)
- 岑孝清: 李道纯中和思想及其丹道阐真 [Cen Xiaoqing. The Genuine meaning of Li Daochun's views on Centrality and Harmony and his doctrine of Immortality Elixir]. 北京: 宗教文化出版社, 2010年. 305 s. (In Chin.)
- 觉知当下: 优人神鼓访谈录 [Awareness of Presence: a talk on U-Theater tour]. 舞道. 2016年. 第3期. (In Chin.)
- 论语 [Analects]. *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/confucianism> (accessed: 03.01.2025). (In Chin.)
- 刘一明: 周易阐真. 藏外道书, 第8册 [Liu Yiming, The Genuine Meaning of Zhou-yi, Vol. 8]. 成都: 巴蜀书社, 1992年. (In Chin.)
- 孙子今注今译, 魏汝霖注译 [Wei Rulin. Modern Commentaries and Explanations of “Sunzi”]. 台北: 台湾商务, 1984年. (In Chin.)
- 方勇: 庄子纂要 [Fang Yong. The Collection of the Most Important Materials on “Zhuangzi”]. 北京, 学苑出版社, 2012年. (In Chin.)
- 张三丰: 太极炼丹秘诀 [Zhang Sanfeng. Secret Instructions on Nurturing the Elixir of Immortality]. 台北: 武陵, 1996年. (In Chin.)
- 胡伟希: 中观哲学导论 [Hu Weixi. Introduction to the Philosophy of Middle Vision]. 北京: 北京大学出版社, 2016年. (In Chin.)
- 苒乃周: 苒氏武技书 [Chang Naizhou. The Book of Mr. Chang's Martial Art]. 台北: 逸文出版, 1996年. 148页. (In Chin.)