

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Д.В. Зильберман

К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
/опыт семантического конструирования/ ж

ж) Продолжение. См. ВУФ 38,39,40.

Г л о с с а р и й

ОПИСАНИЕ НОМИНАЛЬНОЙ ТИПОЛОГИИ

Особенность метода конструктивно-реализуемых типов применительно к традиции состоит в том, что здесь форма или тип традиции рассматривается не объектно, т.е. не так, как они суть в некоторой теоретически допускаемой действительности, а как они должны быть. Это толкование не представляет собой, однако, методологического превращения интенции исследователя, связанной с его вкусами и социально-культурными позициями. Здесь типы образуются согласно конструктивной логике возможных связей, реализуемых позднее.

... Культуры номинально типологизируются по тому, какие их формальные компоненты составляет или не составляет предмет традиционного отношения. Для реализации типологии впоследствии останется лишь сопоставить традиционалистскую деятельность сознания с формой парциального института: ведь именно сознательная традиционализация трансформируемых отношений позволяет сохранить неизменной основу социальной действительности.

Номинальное представление имеет то преимущество, что сразу же позволяет аттестовать предлагаемые типы наименования как "ирландия". Об этом не следует забывать: иначе факультативное отождествление тех или иных "типов" в иной культурной традиции, понятие реально, может вызывать недоумение. Кроме того, номинальная типология позволяет присваивать каждому типу, помимо основного, еще некоторые параллельные наименования для явлений в реальности весьма различных, но сходных по схеме конструирования.

Всего имеем шесть номинальных типов сознания традиции:

1) "идея" превращается в "норму", при неизменности "ценности", как основы социальной действительности, или "интерес" переходит в "темперамент", при отсутствии "характера", или "смысл" осознается как "значение", при несобзании "знака" - "ИНДИЙСКИЙ" тип,

он же "методологический"; "конструктивный" и др.

2) "норма" превращается в "ценность", при неизменности "идей" социальной действительности, или "темперамент" превращается в "характер", при отсутствии "интереса" или "значение" переживается как "знак", при отсутствии "смысла" -

"КИТАЙСКИЙ" тип,

он же: "рационалистический",

он же: "проективный" и др.

3) "норма" превращается в "идею" в социальной деятельности сознания, при неизменности "ценности" в социальной действительности, или "темперамент" проявляется в "интересе", при отсутствии "характера", или

"значение" формирует "смысл", при отсутствии "знаковости" -

"ТИБЕТСКИЙ" тип,

он же: "исламский", "иерархический", "понятийный", "авторитарный" и др.

4) "ценность" превращается в "норму" творческой социальной деятельности сознания, обращенного на традицию, при неизменности "идей" в социальной действительности, или "характер" проявляется в "темпераменте", при отсутствии "интереса", или

"знак" переживается как "значение" при отсутствии "смысла" -

"ЯПОНСКИЙ" тип,

он же: "эстетический", "экзистенциальный", "феноменологический", "массовидный" и др.

5) "ценность" превращается в "идею" в деятельности социального творчества над традицией, но "норма" в социальной действительности остается неизменной, или "характер"

проявляется в "интересе", а "темперамента" нет или "знак" переходит в "смысл", при отсутствии "значения" - "АЛЛАНСКИЙ" тип,

он же: "аксиоматический", "математический", "организующий", "интуитивистский" и др.

б) "идея" превращается в "ценность" в результате творческого осознания традиции, но "норма" в социальной действительности сохраняется неизменной, или "интерес" проявляется в "характере", при отсутствии "темперамента", или

"смысл" переходит в "знак", при отсутствии "значения" - "НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ" тип,

он же: "аксиологический", "научно-исторический" и др.

Рассмотрим некоторые формальные сочетания и соответствия в типологических структурах, подлежащие классификации при реализации.

Правдо: Взаимодействие культурных традиций ассимилятивно, если "на входе" трансформируема культура-восприимчивцы стоит тот же символ, что и "на выходе" трансформируема культура-протагониста.

... Следует обратить внимание, что из 12 возможностей ассимиляции в 6 случаях культурное замещение носит тотальный характер, захватывая весь социальный организм, а в 6 других - частный; нал/строющий (в форме идеологии, эстетических представлений и т.п.). Это объясняется тем, что некоторые типы реализуются структурными бинарами, т.е. в их строении выдержан принцип зеркальной симметрии. Таковы:

Индия и Тибет (глубокое влияние Индии на Тибет и ислама на Индию);

Китай и Япония (глубокое влияние Китая на Японию и вполне реальная возможность обратного);

Византизм и Новоевропейский типы (свидетельство: история западной культуры).

В структурных бинарах основу социальной деятельности составляет один и те же аналитические компоненты культуры (нормы, ценности либо идеи). Это означает, что

межкультурное взаимодействие бинеров происходит без смены типа перципального института, как механизма организации взаимодействий в масштабе всего общества. Тотество аналетических компонентов культуры вовсе не означает их субъектанного тотества (так, нормативная структура азиатского общества коренным образом отличается от новосвропейской). Они тотественны лишь в принципе сохранения традиции: в структурных бинерах активность традиционализирующего сознания и культурное творчество направлены не на них. Любое изменение в социальной действительности при этом не воспринимается субъектами культуры как нарушение традиции.

Напротив, при несхождении символов, обозначающих содержание социальной действительности, культурное замещение воспринимается как глубокое разрыв с прежней традицией и перестраивается под нее. Таковы алломорфизмы (социетальные алломорфы): ...

Япония и Китай (буквизм был воспринят не на ценностной, а на идеологической основе и вместе с прочими идеологиями был соподчинен конфуцианству);...

... Правило 2: Взаимодействие культурных традиций невозможно, если "на входе" культуры-восприимцы стоит иной, чем "на выходе" культуры-протагониста. Культура-восприимца не ассимилирует чужие нормы, ценности и идеи, их внедрение возможно лишь по не-традиционному каналу (алломорфизм). Согласно принципу сохранения традиции, такая ситуация приводит либо к гибели культуры-восприимцы, либо к отторжению культуры-протагониста. В обоих случаях ситуация можно назвать революционной.

1У-2. Тибетский тип.

§ 1. Понимание текста и культура

Если для "индийского" типа функция перципального института традиции выполняет религия, то в типе, к которому мы сейчас переходим, таким институтом оказывается власть. Перципальное действие власти носит специфически уставный характер. Нормативное предписание полностью формирует сознание, и "личное уравнение" в этом случае начисто отсутст-

вует: личность изоморфна культуре.

Можно указать много примеров общества, где нашлись типичные более или менее адекватные воплощения. Во всех случаях источником нормативности оказывается особым образом организованный авторитетный корпус нормативных предписаний, обращающийся к обществу своей деонтической стороной. Чаще всего он — инокультурного происхождения. Такую роль сыграл, например, Коран в формировании культуры и быта исламских стран. Но, пожалуй, наиболее ярким и наглядным примером оказывается случай Тибета, где нормативное воздействие приняло специфический чистый вид текстового действия и произвело глубокий эффект на антропологическом уровне. Выявление семантики тибетской культуры произошло через понимание текста.

Понимание текста подразумевает поведенческую реакцию, степень выраженности которой может служить показателем нормативной силы текста. Последняя представляет собой внешнюю характеристику прагматического аспекта внутритекстовой семантики. Текст, управляющий поведением понимающего, обнаруживает свою нормативную структуру, организуя разные уровни поведения (мышление, речь, волевые поступки и т.п.), которые благодаря этому приобретают текстовую упорядоченность.

Текст, несущий в своем содержании систему норм, воспринимается понимающим как набор или последовательность деонтических высказываний (предложений повелевания). Деонтичность текста, строго говоря, означает, что он не осознается как таковой. На поведение воспринимающего влияет не содержание, а само значение акта коммуникации. Тем самым, даже при отсутствии межличностного контакта, воспроизводится ситуация приказа и исполнения. Содержание текста, однако, не может быть осмыслено, пока воспринимающий не создаст для него новую форму, выступающую как реализованная структура его поведения по поводу текста, в первую очередь — мыслительного поведения. Это значит, что его темперамент проявляется в интересе.

Процедура понимания состоит в том, что деонтические высказывания осмысливаются как аподиктические, т.е. пред-

довения существования, что происходит за счет мобилизации мифологических структур культурного универсума понимающего и соответствующей ей организации поведения по отношению к тексту, в пределе — ритуального. Благодаря этому осуществляется осмысление идеальных форм культуры понимающего под управлением нормы, заложённых в текстовом содержании, собственная адекватность которого при этом оказывается скрытой. Последнее даёт возможность представить понимание как вид преимущественно внетекстовой, т.е. не структурной, а интерактивной переструктурирующей организации поведения. За счёт понимания актуализуются, принимает выраженный смысл скрытые и диффузные формы культуры понимающего. Благодаря осознанию через понимание текста возрастает их последующая социальная действенность.

.. Сказанное не означает, что скрытые формы культуры где-то существовали изначально. Появление текста вносит элемент новизны, рождает их, но рождение это осуществляется в сохраняющемся типе действия. Мобилизация мифологических структур означает осмысление: идеологическое отношение к ним, как к составным элементам культурной традиции ("приказано — значит так и есть"). Тем самым текст служит образцом для реорганизации культурных форм применительно к ситуации, требующей идеологического отношения. Результат такого отношения фиксируется в сознании субъекта культуры как "истинное" понимание текста, а поведение, организованное на такой основе, оценивается как "правильное" поведение.

.. Рассмотренную ситуацию можно обобщить как типичную для любого случая культур, когда общение между ними осуществляется преимущественно или исключительно через текст. Это означает отсутствие действенной коммуникации и создаваемого в результате нее общего контекста обмениваемых ценностей, что характерно для "индийского" типа. Связь на основе собственных идей (смыслов, интересов) культуры-восприимчивости способствует превращению нормы (значения, компонента) культуры-протагониста в трех планах, как описано выше.

Действительной структурной оппозиции в нормативной

культуре и системе идеологии при этом не наблюдается, поскольку реальные антиподы заложены в тексте норм и идей остаются в социальном пользовании культуры-протагониста и их ценности, разумеется, в тексте не могут претерпеть переопределения (реальная оценка — вне сознания). Реализовавшиеся же благодаря текстовому управлению в культуре-восприимчивости системы смыслов (идей, интересов) имеют в понимаемых текстах минимизированные антиподы. Таким образом, культура, сформировавшаяся под действием механизмов понимания текстов, отличается трансформацией системы норм в систему идей при постоянстве ценностных ориентаций, инварианты которых остаются в познании субъектов такой культуры.

На основе сказанного представляется довольно реальным, что хорошие, но частными примерами действия механизма выявления семантики культуры через понимание текста могут служить усвоенные верверскими народами Западной Европы корпуса христианской литературы, что выявило принципы феодалной организации власти, и параллельное по эффекту явление — усвоенные буддийского канона в Японии. Для делама такую роль сыграли каноны-христианские и некоторые круги сектовых текстов. Но, как отмечено, более чистым случаем является все же история понимания буддийских текстов, созданных в Индии, тибетцами. Ниже будет показано, что канонические тексты и комментарии к ним были восприняты, в общем и целом, как система нормативных предложений и осмыслены ими идеологически. В то же время, влияние на Тибет китайской культуры, предлагавшей не систему норм, а систему ценностей (например, польза образованности, гуманности, почтительности и т.п. как таковых) оказалось сравнительно ничтожным, несмотря на генетическую близость языков и гораздо более интенсивное реальное взаимодействие (экономическое и политическое), чем с Индией.

Рефлексия по поводу буддийского канона в Тибете способствовала выявлению основных семантических реалий тибетской культуры на разных уровнях: от личностной до социальной организации, как в виде выработки отношения к миру (онтологический момент), так и в фиксации четких форм ритуального поведения, с объединением того и другого системой специфических культурных символов, скрывающих собой ценнос-

тине инварианты.

Если ограничиться религиозными текстами, то действием данного механизма можно, по крайней мере отчасти, а со стороны тибетской культуры — по преимуществу, объяснить существенные черты схожества между социальной, культурной и личностной организацией средневековой Европы, древневосточной Японии, ислама и Тибета, объединяемых при другом способе объяснения общей характеристикой: "феодализм". В частности, тот же механизм может лежать в основании типологического схожества явлений, описываемых теорией "карнального превращения" М.Бахтина в соответствующих культурах, с той лишь особенностью, что в случае Тибета "превращение" приняло более тотальный и глубокий характер.

Свидетельством "обращения на дно" может служить то, что почти все нормативные предписания буддийского канона, как будет показано выше, воспринялись в Тибете аподиктически (экзистенциально) и были реализованы в контрарном (но не контрадикторном) смысле, в сравнении с их существенным содержанием в исходной действительности индийской культуры.

Чистота действий текстового понимания, т.е. скудность материальных контекстов двух культур, способствовала более глубокому выявлению архетипов культуры именно по такому каналу, чем это имело место, например, в Японии и Европе (в первом случае влияние текстов не было единственным, во втором — не единственно нормативным). Поэтому для Тибета данная традиция оказалась финальной, а для Японии и Европы — переходной. Предлагаемая ниже иллюстрация служит разъяснением того, как действует данный механизм понимания.

§ 2. Распространение буддизма в Тибете и становление ламанизма.

Буддизм был занесен в Тибет из Индии в VII в. В течение VIII в. страна буддизмуется. С 836 до 841 гг. буддизм подвергся гонениям со стороны царя Ланцарми, и это оказалось поворотным пунктом в истории Тибета. До преследований в тибетском буддизме не было сект. Сектанство начинается со времен Ашви, индийского монаха, пришедшего в Тибет

в 1038 г. Он ввел наследственный celibat для монахов и постарался установить строгие нормы морали. Он произвел чистку буддизма от ритуалов автохтонной религии бон. При нем возникла секта "желтошаночников", в противовес ранее бывшим "красношаночникам". Во второй половине XI в. возникают другие секты. До конца IX в. власть в Тибете находилась в руках царя, покровительствующего монашескому ордену. Затем власть постепенно переходит к первосвященнику. Ламаистская теократия устанавливается в XII в., после вступления Кубилай-хана, обращенного в буддизм и дарованного настоятель обители Сазья власть над Западным Тибетом. С XV в. по XVII в. вся власть в Тибете постепенно переходит к ламай-ламе. К этому времени влияние реформы Агшии стирается. Таким образом, этапы становления буддизма в Тибете подпадают следующей схематизации:

VIII-IX вв.: период пассивного усвоения и синкретизма с религией бон;

середина IX в.: активная трансформация;

X-XI вв.: образование сект как следствие внутренней переструктуризации в культурном и личностном плане;

XII-XV вв.: окончательное выявление семантики культуры, складывание на ее основе социальной организации; расцвет эзотерического буддизма как свидетельстве символической завершенности социокультурного организма.

§ 3. Некоторые характеристики Тибета и тибетцев, существенные при восприятии буддизма и вполне выявленные в итоге.

Уникальные географические и климатические условия Тибета, несомненно, оказали большое влияние при формировании специфически тибетских обычаев, социальной организации и антропологических характеристик. Они же определили направление восприятия тибетцами буддизма. Однако, эти условия нельзя считать детерминантами в причинном смысле, поскольку они явились скорее материалом, из которого формировался новый культурный мир.

Разобщенность горями способствовала большому развитию независимого индивидуального сознания и ослабляла значимость семейных уз. Эти два обстоятельства являются важнейшими из тех, благодаря которым тибетцы заметно отличаются от большинства азиатских народов. Согласно древним традициям, человек, совершивший преступление, наказывается персонально. Родственники и соседи к расправе не привлекались — практика, почти не свойственная судебным обычаям вплоть до эпохи нового времени. Уже в этом факте заметно отличие от Индии — культуры с сильно развитым чувством коллективной ответственности.

Тибетская система рожства отличается чертами большой оригинальности и носит явные признаки исторической трансформации условиями жизни. Во-первых, она замечательна по полиандрии, у тибетцев-земледельцев. Хотя процент моногамных браков велик, число случаев полиандрии среди тибетцев-земледельцев также весьма значительно. Идея иерархии поколений осознается слабо, зато отчетливо понимаются естественные возрастные градации... Из группы мужей лишь один считается главным. Однако статус главного мужа не фиксируется, а переходит от старших к младшим. Поскольку же обычно звание главного мужа совпадает с положением домохозяина, это означает, что статус домохозяина также смещается от старших к младшим мужьям. Передача звания обычно происходит в возрасте около 40 лет. Благодаря этому главой семьи неизменно оказывается наиболее способный и сильный. Полиандрия дает возможность реализации принципа мобильности талантов, с одной стороны, и одновременно упрочивает стабильность домохозяйства, с другой. Экономическое пробление и неэкономичное хозяйствование в условиях Тибета быстро привели бы к катастрофе. Полиандрия, преобладающая среди тибетцев-земледельцев, отсутствует у тибетцев-кочевников".

.. Факт полиандрии заставляет тибетцев по-иному, чем в Индии, осмысливать положение женщины. Характерно, что при переводе индийской драмы, героиней которой выступает гетера, она названа "мать-хозяйка". При этом то в поведении гетеры, что в индийской драме объяснялось необходимостью следования этическим нормам, здесь воспринимается как нечто естествен-

но-сущее.

В свете сказанного понятно, что хотя у тибетцев и имелась конкретная форма семьи, у них отсутствовало четкое представление о личных связях между мужчиной и женщиной. После смерти одного из супругов, оставшийся вступал немедленно в новый брак. Таким образом, брак скорее понимался как половая связь, нежели социо-культурная.

Слабое развитие семейной преемственности не способствовало расцвету культа предков, как в Китае (в тибетском словаре даже нет такого понятия).

Слабость социальных связей способствует усилению склонности к самоубийству, причем это не обязательно служит указанием аномичности, как полагают Дюркгейм. ... Самоубийство было весьма частым и привычным социальным явлением, случаи его сплошь и рядом упоминаются в тибетских хрониках. Но это — отнюдь не признак социальной аномии, это — единственно-типичный культурный признак. Можно сказать, что идея смерти вообще актуальна для тибетцев и буквально владеет ими. Поэтому имя индийского бога Ями ("обуздывающего") переводится как "Владыка смерти".

... Тибетский индивидуализм и обостренное чувство "самости", как несознательной, превосходящей сознание ценности, ценности безусловной, должны были противодействовать прямому восприятию одного из основных положений буддизма — учения об отсутствии души ("анатта"). Трения бессознательного противодействия отразились в языке, при переводах, на уровне элементарных понятий и слов.

§ 4. Активизм и полагание человека абсолютom

Суровый и враждебный климат Тибета заставлял людей полагаться лишь на себя, побуждая к обособлению, самоотстаиванию. В отличие от Индии, человек здесь не чувствовал себя частью природы и не стремился к слиянию с ней. Обособляясь, он не верил в благотворность контакта со стихиями. Наклонности к омовениям и ритуальному пользованию водой, растворяющей стихией, уносящей грехи и грехи, у тибетцев не выявлялись. Не возникло и характерное для индийцев различение чистого и нечистого.

Экспериментальная потребность в энергичных усилиях, тибетцы по иному смотрят на человеческое тело и его функции, нежели индийцы. Согласно учению тантризма, завезенному в Тибет из Индии, дыхание человека расчленяется на три фазы: вдох, задержка и выдох, которым соответствуют три священных звука: "ом", "ах" и "хум". Дышать — значит непрерывно повторять эти звуки. Считается, что человек, дыша, непрерывно повторяет "Алмазную сутру" и тем утверждает себя. В сутки получается около 21600 повторений сутры. Таким образом, естественному акту был придан прекальный смысл. Дыхание человека символизирует дыхание, пребывание и уход Изначального Будды. Произнося три слога, мы сливаемся с Истиной, Премудростью. В таком случае чтение священных книг, молитвы, дочитание икон, возведение ритуальных сооружений — все это делается ненужным. Элементы религии сворачиваются, и происходит возврат к человеческой природе ("деморализация").

Согласно учению тибетского тантрического буддизма ("Тиндикрutasадхья"), помимо трех тел Будды, признаваемых каноническим буддизмом махаяны, полагается еще четвертое, которое зовется "тело-само-по-себе" ("свабхава-кай"). Это не отвлеченное понятие тела, а тело, ощущаемое живым, в непосредственном опыте. Это — "тело природное" ("сахака-кай"), "тело наслаждения" ("сукха-кай"). Показателем возврата к четвернице ценностей в сравнении с разобранной выше индийской триадностью. Это означает, что культура натурализована на антропологическом, экзистенциалистском уровне. Текст эзотерического буддизма "Гухья-самадхи" ставит целью "сосредоточение на исполнении всех желаний" ("сарвакамонабхогасамадхи"). Тибетский буддизм создал особую практику "неразличения наслаждения и пустоты". В ее основе лежит утверждение, что состояние Пустоты, которое в буддизме махаяны понимается как высшая онтологическая Истина, есть не что иное, как удовлетворение человеческого желания плоти. Эта практика учит "Великому наслаждению" как постижению состояний Просветления в соединении отца и матери. В этом состоянии нет ничего недостойного, человек в нем подобен непитиасному котосу. Такой онтологич-

ческий натурализм приобретает метафизический смысл, превращаясь в антропологическую религию. Для ее практикования нет нужды в строгой моральной дисциплине ордена. Употребление вина, мясоедение и половые сношения — вот этапы пути Будды. (Заметим, в скобках, что несмотря на внешнее сходство, в этом учении имеется то принципиальное отличие от учения "инь" и "ян" кантайского даосизма, что у даосов имеется в виду космические принципы, а не абсолютизация конкретных дел). .

Многие тантры, полученные хождение в Тибете, классифицировались по четырем группам. Цзонкава, магистр тибетского буддизма, указал, что классификация тантр отражает четыре стадии интимной близости ("анурага") мужчины и женщины, конкретизируемых соответственно "средство" ("дуна") и "цель" ("праджна") подсознательной ценности. Стадии эти таковы: Смак, Взгляд, Объятие, Сопитие.

По понятиям индийского тантрического буддизма, "Великое Наслаждение" не конкретизируется в мирском смысле. Оно не должно быть "земным наслаждением, возникающим от смеха, взоров, объятий, сопитий". Оно — высшее и непреходящее с превращением сопития наслаждение, превосходящее всемирское. Говорилось, что они лишь внешне чашками не различают чистое и нечистое. Они склонны к пьянству, обжорству, изменчивым поступкам, едят мясо, пьют мочу. Однако, утверждает буддийский комментатор Вутон, именно такие люди наилучшим образом подходят для великой Сога-тантры. Именно они, погруженные в чувственных удовольствиях, ненависти и заблуждениях, реализуют способность к достижению Великого Наслаждения. В такой вере довлывающая тантрический буддизм укрепляет падших и заблудших, знающих, что живут они в грязи и грабе. Ламанги говорят (Цзонкава и др.): "Человеческое существование есть место свято. Разленный человек есть Будда по плоти. Соединение с Высшей Истиной — это смерть".

Именно в таком виде идея о воплощенности Будды распространялась в Тибете. Камалашилу, принесшего буддизм в Тибет, часто называют "Святой Будда". После смерти его тело было мумифицировано и до сих пор сохраняется в хорошем

состоянии, в виде мумии, в монастыре в 20 милях к северу от Лхасы".

Итак, в Тибете утвердился буддизм, позитивно принимающий человеческие желания, утверждающий их онтологичность. Изменилось характерное для индийского буддизма понятие об освобождении. Освободиться для индийца — "стать свободным от искушений", для тибетца — "усладить разум". Для индийца освобождение — это несвязанность наслаждением и болью, а для тибетца — самое наслаждение. В описываемой Бутонем церемонии освобождения богиня обращается к Первоначальному Будде: "Подожди меня".

Таким образом, тибетский буддизм характеризует религиозная экзальтация не не через сексуальное наслаждение, но в нем самом. Для индийских буддистов нирвана достигается медитацией и описывается в негативных терминах. В тибетском ламанизме высшая цель достигается непосредственным божеством в сентим. Образ совокупляющегося божества рассматривается как знаковый референт "Трансцендентного Блага" ("парамаганда"). Это соответствует проективной мифологической оппозиции буддизму, возникшей в самой Индии, например, образом Кали и Шивы в сентим. Но здесь реализация осуществляется не проективно (с точки зрения буддизма, поскольку в индуизме эти образы — лишь кажимость того, что за ними), а внутри буддийской символики. Ригористическая мораль здесь не была принята. Когда китайские буддисты попытались распространить в Тибете учение, выдержанное в духе строгого аскетизма, они были решительно отвергнуты.

§ 5. Невосприимчивость ценностной системы буддизма

Наиболее поразительна "слепота" тибетцев к основным ценностям установкам индийского буддизма. Жестко фиксированная система собственных ценностей транслировалась в тибетской культуре почти без изменений, и на ней происходило выявление вполне определенных архетипов — по мере реализации в сознании вновь создававшихся сочетаний норм и закрепления их в символической форме иной культуры.

Буддийская идея невредимости была обесценена зверским обращением с собственным телом. Характерны крайние формы аскезы, вплоть до лишения себя жизни (известно, что Будда осуждал такую практику, как путь, не ведущий к освобождению).

В индийской махаяне категорически запрещается есть мясо на сочувствия ко всем живым существам. Между тем, в Тибете, в виду суровых климатических условий, трудно обойтись без мяса. Здесь едят мясо баранов и яков, иногда — даже в сыром виде, с каплями крови. Тибетская диета по преимуществу мясная. Впрочем, монахи не едят рыб, птиц и прочих мелких животных, десьяма рационально объясняя, что "при этом пришлось бы для насыщения погубить слишком много живых существ. Лучше убить одного большого яка, который даст пищу многим, чем убить множество рыбы и птицы ради насыщения одного".

Тибетские религиозные тексты нередко пишутся на шелке. В Индии это запрещено, т.к. связано с массовой гибелью шелковокочных червей. Тибетские же монахи с легкой душой пользуются шелком; ведь червей убивали не они.

Даже воровство оправдывалось. Монахи принимали активное участие в грабительских налетах. Некоторые монастыри становились настоящими цитаделями разбой. Разбой понимается как дело религиозное, и вопрос о наказании не возникал.

Поскольку теологическая система ламанизма считалась абсолютной, это развивало ненависть к оппонентам, как к врагам истины. Некоторые ламы закапывали живьем в землю своих противников. При монастырях существовали ужасные тюрьмы, где практиковались пытки. Все это вещи в остальном буддийском мире неслыханные; зато отчетливо видно сходство со средневековой христианской Европой.

Для объяснения этих явлений нельзя вспомнить о добуддийском религиозном субстрате. До введения буддизма в Тибете преобладала шаманская религия бен, которая позднее хотя и пришла в упадок, однако глубоко укоренилась в сознании тибетцев. Шаманский характер религии бен способствовал расцвету в Тибете именно эзотерических форм буддизма.

Тибетский эзотерический буддизм развивался из индийского тантризма с подчеркиванием церемониалов, связанных с употреблением алкоголя, магии, сексуальных речений и т.п. Традиционный буддизм, запрещающий все это, не прижился в Тибете. В тибетскую "Трипитаку" включены 13 рукописей индийского канона. Из них 9 относятся к магическим.

Практика религиозной медитации соблюдалась лишь отдельными монахами, народ же в целом полагался на эзотерические церемонии. Поэтому буддизм религия бож без труда вошла в буддизм. Поскольку буддизм прижился в Тибете лишь в той мере, в которой он адаптировался тибетским способом мышления, которое можно назвать "установным" (в отличие от "конструктивного" индийского и "проективного" буддийского или китайского), ламы проявляли полное равнодушие к распространению буддийского учения. Они занимались миссионерством. Даже в Лхасе проповеди читались не чаще двух-трех раз в год, а число посещавших их было невелико. "Переживающие истины есть таинство, а проповедь описывает истину". Ламы предпочитали проповедям магические церемонии.

В свете сказанного не следует, однако, полагать, что тибетцы сознавали ценности своей культуры в их собственном смысле. Напротив, они были им неведомы. Чувство национальной исключительности и превосходства, этноцентризм, групповая солидарность, т.е. все то, что обычно способствует выработке ценностных отношений, для них на редкость не характерно. Их взоры были обращены на Индию. Поскольку же собственные культурные ценности им были внутренние чувства, здесь доминировала характерная псевдоструктурная оппозиция ("псевдо" - в том смысле, что вторая часть описательной структуры в реальной культуре отсутствует, как это, например, имеет место во многих племенных и подобных им социальных коллективах, характеризующихся дуальной организацией). Отсутствие чувства национального самосознания (черта вообще характерная для того образования, что в нашем контексте названо "феодалной формацией") сказалось в неразвитии идеи этногенетического предка. Тибетцы не

считали себя выше других народов, не полагая, что живут в центре мира. Напротив, они рассматривают свою страну — как уединенный уголок земли и прежде всего почитают Индию, как землю пророков и родину буддизма (контраст с умонастроенным китайцем и японцем особенно разителен). Признание обязанности индийской культуре, стремление приблизиться к ней сказались в легенке о том, что основатель тибетской государственности, Сронцангнампа, происходит из индийского племени личжави.

Смещение особого рвения к Индии оказалось в некоторых особенностях формирования корпуса буддийских руководителей. Тибетцы включили в свою "Трипитаку" все писания, составленные в Индии (Кашмир) и тексты к ним, написанные индийскими авторами (Танжаур). Тексты, написанные самими тибетцами, в "Трипитаку" не вошли (в отличие от китайской и японской "Трипитаки"). Это как бы указывает на сакральное отношение тибетцев к Индии, как святой земле.

Однако, фактически, тибетцы все же не Индию, а свою страну считают землей Авалокитешвары, о которой пророчествовал Будда, как о стране спасения. Они в каком-то смысле считают Тибет зеркальным антиподом индийского мира, той областью, куда попадают в очередном рождении лишь полжизни спасения. Они считают высшим благом рождение в святой земле Авалокитешвары и мечтают вновь родиться в Тибете (обычно буддист мечтает не родиться вновь). Тибет, по их мнению — царство веры, Небесный Град, в сравнении с градом земным — Индией). Таким образом, свое исключительность тибетцы понимают лишь в религиозно-идеальном, но не в мирском смысле. Исходя из таких мотивов, они изгнали или убивали иноземных путешественников, никогда не заботились о передаче личной собственности в наследство родственникам и т.д. Имущество умершего монаха раздавалось. Миряне также отдавали значительную часть своего имущества, поскольку это считалось религиозной добродетелью. Такой вид обмена поддерживал стабильность скудной тибетской экономики.

Такая двойственность отношений в сознании "тибетского" и "индийского" в плане оппозиции "священное-светское"

привека к тому, что для тибетцев собственные ценности их культуры, переживаемые "здесь и сейчас", фиксировались в идеальном плане и, поскольку возможный контекст их сознания был сакрален, транслировались в культуру почти без изменений. В то же время, воспринятые из Индии нормы и системы идей были для тибетцев лишь в текстовой, но не в житейской действительности - в житейском же смысле ассоциировались именно с тем самым "мирским", подлежащим преодолению и преобразованию (т.е. идеологической переработке, рационализации). Именно на этой основе формировались формы, в которые выливались пережитые (архетиповые) ценностные устремления, не удаляемые "уставным сознанием".

Свобода на ориентации на собственные ценности, как объекты осмысления, наряду со свободой от материального субстрата нормативно-идеологической системы индийского буддизма обеспечивала возможность активного социального творчества. В этом отношении в ламанизме прослеживается параллель не только со средневековым христианством, но и с позднейшей реформацией. В самом деле, для тибетцев Индия была свята как источник авторитета (т.е. "форм нормирования", но не как самый авторитет); она была секулярна как поле его действия (нормируемая действительность). Это аналогично отношению христианской Европы к Палестине. Но если для католичества Европа понималась как грешная обитель, вполь скорбей и возносилась идея Небесного Иерусалима, то согласно протестантской этике, идеал Царства творился "здесь и сейчас". Тибетцы также воспринимает свою землю как "священную державу". Своеобразие здесь в том, что "католическая" идея абсолютной иерархии и церкви оказалась совмещенной с абсолютной антропологической идеей протестантизма, идеей индивидуального спасения, индивидуального самоопределения в этой иерархии. Генетические корни в том и другом случае совершенно разные, и типологическое сходство могло определяться лишь елинеобразной ролью понимания текстов, как того уникального поля, на котором осуществлялось взаимодействие культур, и антропоморфизм слелся с социоморфизмом.

§ 6. Индивидуальный характер человеческих отношений и его связь с абсолютной приверженностью ламанскому через понятие харизмы.

Макс Вебер, останавливаясь на роли религиозной идеологии в организации тибетского общества, пишет: "Благодаря сосуществованию военно-службой системы в старокитайском стиле с ламанским монашеским орденом, органически сросшейся с мирянами через систему военной организации, налогов и практики подчинения, возникла высокая культура в той стране, где, с точки зрения капиталистической рентабельности, не было никакой возможности для капитального строительства, ввиду исключительно неблагоприятных условий. Разрушение этой системы положило бы конец традиционному жизненному укладу, обычаям, и верованиям".

В характеристике Вебера недостает одного важного момента, а именно — сознания совершенно исключительной роли индивидуальных человеческих отношений при таком типе традиции. Между тем, благодаря этому обстоятельству Тибет обнаруживает наибольшие черты сходства со средневековой Европой в политическом и социальном аспектах (принципы феодальной иерархии). Однако, в Тибете мы наблюдаем предельно высокую степень индивидуализации таких отношений. Это связано с решительным преобладанием индивидуальной харизмы над групповой. Как в католицизме, так и в брахманистском индийском обществе отдельный священнослужитель выступает носителем групповой харизмы своего сословия или дарики. В индийском буддизме индивидуальный момент более подчеркнут, однако и групповой не менее важен (роль монашеского союза, Сангхи, признается равнозначной).

Тибетский антропологический индивидуализм не дает охарактеризовать традицию такого типа как традиция общества с авторитарно-феодалской тенденцией развития, где важен премаг группового начала. Ввиду отсутствия прочих семейных связей, социальная организация общества здесь осуществляется огулово через личные отношения с ламами — носителями харизмы, которой они обладают не потому, что образуют

варну, или кругов организацию, а исключительно вделетание личиных качеств. Вменение харизмы — ламой — принудительное и автоматическое. "Тому, кто улыкал благодатное прелание на уст ламы, паруетя освобождение, даже если бы он и сам того не делал."

Почитание ламы (духв. "высокое лицо") есть нечто большее, чем почитание Будды в персональном существовании. Ламой ламы — выше, чем Бунда, Сангха и Дхарма. Без наставника освобождение невозможно, поэтому ламы выше и важнее Триратны. Отсюда в Тибете развивается учение о четырех Демичу-иниях, как антропологическая абсолютизация ценностной проблемы, что было реализовано выше. Ламы понимаются как синтез трех несходных ценностей, как их единство и субстрат: основа всех добродетелей, поток всех путей, корень всех благ. Ламы почитают ламу, можно почитать Триратну.

Ламаист никогда не назовет имени учителя вслух и воздержится от его написания /ср. с библейским запретом на имя Божия/. Он обращается к учителю не по имени, но отдаленно и опосредованно, чтобы косвенно было возможно полагаться, о ком идет речь.

Среди лам личная передача харизмы считалась существеннее, чем кровнородственные уды. У тибетцев личная передача харизмы ассоциировалась с буддийским учением о перерождении и определяла негенетическую преимущественность теократии. Индийские махатмы не считали, что индивид, обладающий вполне определенными качествами, есть воплощение определенного Будды или Божества прошлого. Индийцев занимали вопросы общей возможности перерождений и доступности из бесчисленного числа. Для тибетцев, напротив, проблема ограничилась отдаленным отдаленных лиц с определенными свойствами. Здесь отчетливо видна трансформация индийского стиля мышления, подчеркивающего важность универсального, в тибетский стиль мышления, где упор делается на важность индивидуальных различий. Эта трансформация имела место не в плане возвышения роли мира и мирской власти, основанной на иерархии межличностных отношений, как в Китае и Японии, а на основе религиозной харизмы индивидуальной, избрание которого иерархом основывалось на вере в перерождение. Личный ха-

рактор такого индивида при этом совершенно не принимался во внимание.

Можно привести много примеров, помимо процедуры избрания далай-ламы, подтверждающих значение религиозной карьеры для мирских дел. Характерна в этом смысле предпринятая Доржиевым попытка представить русского императора как воплощение Амитабхи для обоснования естественности союза Тибета и России.

Приверженность тибетцев ламаистскому социальному строю также осознавалась исключительно в понятиях следования карма. Первоначально тибетский этнос складывается из нескольких кочевых племен. Глав их считались царями, но определенной политической организации у всего народа не было. Ламаизм впервые организовал Тибет политически. Роль ламаистских монахов в создании Тибета также сравнима с ролью священников христианской традиции в эпоху миграции варварских племен на Западе. Но в Тибете церковно-политический синтез был реализован полностью. Далай-лама стал сувереном, поскольку считался воплощением Авалокитешвары. Армия Тибета, специфически светская организация, также набиралась из монахов, поскольку речь шла о защите "святой веры". Властительность родовитых семей определялась их рвением в поощрении буддизма, поддержании традиций монашества. Если далай-лама избирался из двора семьи, вся его родня немедленно обретала благородство. В ламаистском царстве священнослужители играли основную роль в мирских делах политического управления и т.п. Это составляет сильный контраст с позициями буддизма в иных странах.

Индивидуальная роль священника сказалась во всей системе феодальных отношений. Социальная иерархия в Тибете характеризуется, во-первых, делением на духовных и мирских. Последние, в свою очередь, расслаиваются на три ранга: высокий, средний и низший. Низшее положение занимали ремесленники, выше их были крестьянство и кунци, затем шла светская знать, потомки феодальных владык, которые владели большими территориями, но не имели права ими распоряжаться. Их землями управляли монахи: официальные чиновники центрального правительства. Хотя знать обладала преимущественным

правом занимать правительственные посты, однако лама мог занять любой пост, независимо от знатности происхождения.

Считалось признанным, что объединение двенадцати тибетских племен произошло под воздействием магической силы, которая, однако, понималась как индивидуальная заслуга первосвященника. Государственные дела, как правило, решались при помощи гадания, бросания жребия, толкования снов. Существовала должность государственного оракула.

В случае неверного предсказания не ставился под сомнение самый принцип, не привлекался к ответу гадатель. Например, когда в ходе войны с англичанами в 1904 г. тибетские войска, под влиянием оптимистических прогнозов оракула, отказывались капитулировать до тех пор, пока не была взята штурмом Лхаса и племен лапай-лама, виновником поражения считался прорицатель и никто иной.

Таким и подобным фактам без труда могут быть подобраны внешне параллели в китайской и японской истории. Но в основе здесь лежат существенно отличные мотивации и иные типы социального действия традиции. Характерным можно считать то обстоятельство, что тибетской социальной структуре трудно найти соответствие в типологии социальных структур, построенной Т. Парсонсом на основе ценностных ориентаций личности. Это не свидетельствует о неточности парсонсовской теоретической схемы, которая не требует существования обязательно точных эмпирических коррелятов; но служит лишь доказательством того, что для тибетцев не реализовались именно ценностные ориентации, т.е. тибетское общество и ему подобные "не высвечивают" в парсонсовской типологии, не определяются в ней в выраженных характеристиках, как это показательно, например, для китайского общества. Именно поэтому понадобилось указать на иное основание для реальной типологии. В силу исторических обстоятельств таким основанием сумела стать процедура понимания текстов — реальной связи культур Тибета и Индии, поля материализации их отклонений.

§ 7: Логика понимания текста.

Тибетский буддизм основан на "Бриллианте Трипитаке"-переводе 3522 текстов, созданных главным образом в Индии. Это дает возможность сравнивать тибетские версии с сохранившимися индийскими оригиналами и с большой тщательностью выявлять различия, которые должны характеризовать несходства в стиле мышления двух культур, а также особенности понимания тибетцами этих текстов. Сама по себе эта работа достаточно сложна, поскольку тибетские переводчики следуют индийским оригиналам почти буквально и смысловые искажения крайне редки. Чаще всего они объясняются тем, что тибетцам оставались неизвестны многие реальные подробности жизни и быта индийцев.

Тибетский язык своими выразительными возможностями не ориентирован на передачу абстрактных понятий, что в высшей степени характерно для санскрита.

... Длинные и сложные санскритские слова анализировать таким путем было довольно трудно, и потому они передавались описанными. Метафорический пересказ предполагает первоначальное целостное представление смысла фразы в виде некоторого понятия, т.е. онтологизации сообщаемого в ней содержания. Так выявился понятийно-уставный тип мышления. Обстоятельный текстологический анализ показывает, сколь велики были усилия, прилагавшиеся тибетцами к пониманию и передаче смысла превосходных по терминологической точности и степени логической общности санскритских слов. (Здесь напрашивается параллель с влиянием на понятийный стиль мышления немецкой классической философии, в частности, Гегеля, терминологии средневековой немецкой мистико-школастической литературы). Не было ни средств в языке, ни референтов в культуре. Этим подкреплялась непрерывная напряженность ситуации принудительного, со стороны текста, смыслообразования, т.е. текст выступал в функции субъекта неситичности.

Весьма симптоматично, что тибетцы осуществили перевод многих работ индийских логиков, чего почти не делали китайцы. Но при переводе логических сочинений они произвели знаменательный отбор. Переводились в основном труды Дхарма-

кирти и его ближайших комментаторов, причем лишь те из них, которые имели непосредственное отношение к проблемам эпистемологии и содержали выходы в онтологию. Характерная аналогия этому в средневековой европейской схоластике при освоении аристотелевского наследия. В почти безраздельном господстве аристотелизма "выноват", разумеется, не сам Аристотель, а то историческое обстоятельство, что главной действительностью, второй натурой, в которой осуществлялась трансляция культуры, были тексты, а не прямая личная передача практики наблюдения, философствования, экспериментирования.

Тибетцы использовали индийскую логику в практических целях. В монастырях учащиеся-монахи вели дискуссии ее средствами для постижения смысла буддийского учения. Такого рода буддологические упражнения следует отличать от именитого места в Индии многоцикланных пунктов конструктивной интерпретации сущности буддизма.

Курс логики в тибетских монастырях читался в течение четырех лет и велся он в основном по "Праманаварттике" /"Критике средств познания"/ Джармакирти. Примечательно, что логические упражнения использовались для осмысления конкретных обстоятельств, которые могли бы соответствовать в опыте тибетцам абстрактным логическим отношениям. Практиковались они в основном для "постановки" понятийного мышления у детей в возрасте до десяти лет.

Важно, что тибетцы интересовались индийской логикой — исключительно как средством, нормативно предписывающим определенную организацию канонических текстов. Помимо этой функции, интерес к логической проблематике как таковой у них вчистое отсутствовал (например, к открытиям новозиндийской логики отношения). О предпочтении текстов с высоким уровнем нормативной силы свидетельствует тот факт, что для освоения онтологического учения о "пустоте", основной доктрины буддизма мадхьямики, предпочитался не исходный текст Нагарджуны, "Мадхьямика-харика", а комментарий на него Чандракирти, формально организованный в соответствии с правилами логики.

Согласно объяснению Вострикова, тибетцы изучали в качестве "органа" именно "Праманаварттику" Дхармакирти, а не "коренную" работу Дигнаги и комментарии Дхармоттари потому, что в этой работе хотя и обсуждается проблема истинности знания вообще, но залумана она (особенно справедливо это в отношении центральной, второй главы) как комментарий к стихам Дигнаги о толковании молитвы Будды и посвящена она обсуждению способов познательства махаянским буддизмом того, что Будда есть Абсолют, Всезнающий и самое Проявление Знания. Иными словами, в этой главе буддизм онтологически утверждается как религия. Следовательно, отношение тибетцев к логике оказывалось в основе своей религиозным, т.е. логическая каноника осмысливалась идеологически, без осознания ее собственной ценности. Поэтому принималась именно эта работа Дхармакирти, между тем как прочие его сочинения, а также работы Васубандху, Дигнаги, Дхармоттари расценивались как агностицизм с точки зрения Всезнания Будды.

Стремление к уяснению онтологических определений конфигурировано связано с остротой религиозного сознания. Религиозное сознание, по природе своей, должно принимать персонализированный характер. Строго говоря, религиозное отношение может быть направлено лишь на личность, как носителя значимости. В этом смысле становится понятной всегдашняя неопределяемость религиозного и онтологического статуса индийского буддизма. В контексте индийской культуры его дополнил буддизм. Подлинная онтология на буддийском материале была создана лишь в Тибете, в результате реализации интенции и понимания текста. Текст нормативно преподносил некоторые ценностные ориентации на объекты, тибетцам неизвестные. В такой ситуации познание приобретает онтологический статус понятия и ценность истины. Нетрудно сообразить, что плоти познания, т.е. выявление семантики культуры, становились в теснейшую индивидуальную зависимость от отношений между наставляющим /инструктирующим/ и наставляемым /инструктируемым/. Нормативное воздействие текста заставляло реализовать эту парадигму, хотя сама парадигма в текстовом содержании совсем не присутствовала. В свете сказанного полная транс-

формация культуры также может быть поставлена в соответствие с ритуалом инициации, но с переструктуриацией в раздельно-ролевом смысле. Если в Индии "зеркалом" для проекций буддизма выступала ипсузи, то в Тибете — текст проецировался в ипсикку, переструктурируя ее. Текст выступил в качестве "инструктора" и переформировал первоначальный опыт "иницируемой" культуры. Онтологически, т.е. трансцендентно к ситуации понимания текста, эта схема реализовалась, однако, в особой парадигматической "клетке" традиционного социального взаимодействия: в типе отношений учителя и ученика. Эта парадигматическая "клетка", или структурная единица "кода культуры" была однозначно воспроизведена на всех уровнях организации, как иллюстрировалось ниже: в чувстве ипсузи ипсуализма, активизма, в усмотрении абсолюта в человеке — на уровне личности, где темперамент породил интерес, а характер не вылился; в невосприимчивости и "транвестийном" дрезвращении системы ценностей индийского буддизма, не вошедших в культуру, но идеологизированных норм — на уровне культуры, в подчеркивании личного момента во взаимодействиях и увязке этого с безусловной приверженностью ламанетской организации на уровне социального сознания.

Фактически логика в Тибете не развивалась далее Джармакити, поскольку вполне была рационализирована в уставном смысле. Для этого факта показательны, что именно по "логическим" соображениям тибетцы отвергли алогичный китайский чань (дзэн)-буддизм на соборе в Ахасе (конец XIV в.) и приняли логически и нормативно организованную систему индийской махаяны.

По-видимому, то, что признавалось существенным фактом ценностной ориентации у индийцев, вовсе не было таковым для тибетцев. "Если рассматривать Джармакею как абстракцию, догму, пронизывающую универсум, трудно утверждать, не впадая в противоречие, что она обладает проповедной силой, поскольку всепроникающая Истина едина и абсолютна, в то время как проповедническая деятельность требует таких существ, как субъект и объект".

Она знавала признавать действительность содержания авторитетного текста в абстракции, но не отказывалась конкретно

от самой его вторичности, тибетские логики тем самым стимулировали организацию конкретного поведения, а именно такого, которое могло бы удовлетворить субъективному ощущению сохранения святости традиции. Результатом явилось создание тибетской культуры и типа личности, отличающейся свойствами конечности, т.е. не способных к дальнейшим переменам, ввиду их полной и взаимной текстованности. По-видимому, это послужило внутренней причиной трагедии 60-х годов, когда тибетская культура и приверженцы ее были постиглы под ассимиляторским натиском китайской администрации.

х

х

х

Способ изложения и интерпретации материала в данном разделе существенно отличается от предыдущего, т.к. метод реально-конструктивной типологии подразумевает разные планы развертывания, в зависимости от типа реконструкции.

1У-3. Китайский тип

§ 1. Семья и проективность мышления.

Согласно принятым нами допущениям, парцальным институтом китайской традиции является семья, а основным стихом мышления — проективное мышление. Оба эти признака связаны между собой генетически. Проективность мышления, развивающаяся в то свойство человеческой искрки, которое Кант именовавал "способностью суждения", связана по месту своего формирования с семьей, как источником значений, воспринимаемых субъектом как чувства приятного и неприятного. Они объективируются им в знаках, выражающих его способность к "эстетическим суждениям вкуса" /в кантовском смысле/ и к целесообразным действиям, т.е. к "природному телеологизму". В самом деле, темперамент, формируемый в нед-

рах семьи, переходит в характер поведения, причем в последнем не обнаруживается никакого интереса, помимо знаковой проективности, т.е. распространения значающего организационного в значениях суждения на все предстоящие такому уровню действительности — социальной и природной.

Особенность китайской цивилизации в том, что здесь рассудочность, "семнотши" (т.е. внимание к знаку), и функциональная телеология семейно-проективного мышления приняла глобальный характер, составив основу традиции. В них — главная причина устойчивости культуры. Этот случай настолько чист, что может рассцениваться как понятийный ("эстетологический"). Поскольку же для такого мышления, лишенного идеи объекта, т.е. чего-то фиксированного вне сознания, трансцендентного ему, первостепенной потребностью оказывается непрерывная проектировочная рефлексия собственных значащих на некоторый экран или "фон", последняя была реализована с бесспорной тщательностью в китайских хрониках, благодаря чему можно получить достоверное представление о формировании традиции этого типа как о некотором искусственно предпринятом действии. Последнее вполне соответствует замечанию Канта о том, что "понятие, первоначально возникающее из способности суждений и свойственное лишь ей, есть понятие о природе как искусстве, иными словами, понятие о технике природы в отношении ее частных законов". Это означает, что поразительное по своей целесообразности традиционное китайское общество есть в полном смысле слова искусственное создание — перекладывание социальной мысли: "конфуцианское" и "китайское" во многом оказываются синонимами.

Для оценки подлинного (т.е. "эстетического" и "телеологического") смысла конфуцианской этики необходимо прежде всего иметь в виду отличие способности суждения от способности желания, которая по Канту, проявляется в морсообразовании и нравственном чувстве. (В данном случае для нас не важно так ли это, а важно то, что это можно так увидеть и объяснить). Китайская этика — не "нравственная" в кантовском смысле, с отягощенной на сознание идеей "категорического императива". Она функциональна, т.е. при переходе способности суждения в искусство социального строительства природное

проявляет свою целесообразность для "феминистского" сознания, но эта целесообразность не есть закон, не есть обязательность, в преследовании которой формируется интерес, или смысл такого сознания. Усматриваемая во всем целесообразность "конкретно такова", т.е. китайское общество этически, но не нравственно.

Проектное мышление не имеет целью изучение природы. Между тем, заметил Кант, "... представление о природе как искусстве есть лишь идея, которая служит принципом для нашего изучения природы, стало быть - только для субъекта, чтобы мы в агрегат эмпирических законов, как таковых, внешне, насколько это возможно, связь как в систему, приписывая природе отношение к этой нашей потребности". Китайское мышление не исследует, а использует. То есть, для него не преисходит подмены проективного мышления понятием, о котором говорит Кант и что составляет его критически относиться к допустимости этого (в сущности, вся "Критика способности суждения" есть разбор последствий подобной контаминации). Китайская личность носит вынесенным во вне (как визитную карточку, как геральдический знак) - весь набор символически организованных семейных характеристик, образующих ее лицо "без подмазки". Поэтому социальное взаимодействие в Китае - это не товарообмен, или субстантивный обмен ценностями, как, например, в Индии, а "знакопомена" - смена одних семейных конфигураций другими в некоторой "природной" (т.е. "естественно возникшем") агрегате, именуемом "структурой" китайского общества. На самом деле это не структура. Общество сохраняет свою параллельность и лишь объясняющему его в понятиях сознания может показаться чем-то целостным. Но китайское мышление по своей природе совершенно безобъективно. Оно ориентировано чисто предметно, и в этой знаковой ориентированности - объяснение китайской культурной преемственности.

... Нетрудно заметить, что проблема личности - характерна лишь для китайского и новоевропейского типов традиции в развиваемой здесь типологии, поскольку в исходе трансформации сознания каждой оказывается данность-характер-

элик, которые суть "лицо". Но в Китае это — фамилистская личность, т.е. персонализированный институт семьи в социальном действии. Китайское общество — общество "гоббсовского", иерархично-контрактного типа, а отнюдь не "органического", как индийское. Это становится вполне ясным на том уровне организованности, где протальной единицей социального действия выступает семья — и не далее. В этом — случайность, направлением это организации. В отдельном человеке навсегда остается какой структура сложения его личности под разнородными нормативными воздействиями: как в символизме (принципы "инь" и "ян", из которых строится вся действительность), так и в характере внешнего поведения. На интеллигентском уровне это приобрело вид сновидения конфуцианства и легизма (легизм для китайской традиции, но принятой здесь типологии, есть вечный "соблазн": возможность развертывания сознания в "уставном плане") — так сказать: "дневная" и "ночная" стороны жизни китайского общества и его истории; между тем как отказ от знаковой, обращение к метафизике "частых дней" есть для такого сознания сущее "безумие", что будет показано ниже, при анализе роли чань (чан) — буддизма в китайской культуре.

Открытая семейная сложность человека дала повод говорить о "мавохизме" и "инфантилизме" китайского характера. Если даже согласиться с такими терминами, то — лишь как с ярлыками, которые в контексте данной культуры не могут скрывать под собой никаких психоаналитических патологий. С проективной рефлексией связан, таким образом, расщепленный склад китайского характера, развитость эстетического вкуса (точь-в-точь в кантовском понимании) и телеаналитического чувства, китайский прагматизм, логичность и беспечность мышления. Вещь, как заметил Кант, "принцип рефлектирующей способности суждения, есть лишь принцип для логического применения способности суждения; по своему происхождению он, правда, трансцендентальный принцип, (т.е. здесь: фамилистский — Д.Д.), но лишь для того, чтобы априори рассматривать природу как предпочтительную для логической системы ее многообразия под эмпирическими законами". Последнее означает — функциональный утилитаризм мышления, в

Рамках всего внешнего "трансцендентальны", т.е. заданными его возможностью, феминистским нормам.

Напротив того, в новозарожденном обществе сознание личности возникает из идеи индивидуальности. Триктарный-семейный принцип в ней погружен, а если и усиливается, то либо в форме сивиллического религиозного представления, создаваемого не как предметная действительность, а как идея, либо в форме психических расстройств (разные формы психозов - заболевания в Китае почти не известного, виду нормированной "развитости личности"). Сама идеальная форма самозависимой структуры воплощается в христианстве, и консервативные идеологии ставят своей задачей ее объективирование и восстановление. Споразлические проявления иерархизма в формах иерархической субкультуры (а также иногда - в мужских "ролях" в современной социальной ситуации "большого" общества, на что неоднократно указывают, как на признаки "современной" тенденции его развития) - суть признаки того же. Стремление утвердить институт личности в современной культуре имеет иррациональный характер и не может быть функционально оправдан, поскольку не отражается в системе ценностных ориентаций современного общества. В индивидуальности нет идеи выбора, у нас нет знакового "лица"...

§ 2. Иерархизация просективности

... Широко известно, какой резонанс в европейском обществе конца XVII-XVIII вв. имело знакомство с принципами организации китайского общества. Характерна позиция Лейбница-восточного синофила. Утверждение им телеологических и гармонических принципов онтологии во многом явилось интеллектуальной реакцией на восприятие "китайского образца". Более развитую форму такое мировоззрение нашло затем в кантовской "Критике способности суждения", где влияние Лейбница чувствуется с несомненностью. Таким образом, помимо типологического сходства между европейским просветительством и рационализмом, и конфуцианскими доктринами, существует и более реальная преемственность. Лейбниц и Кант высказались в том духе, как могли бы конфуцианцы, если бы такое

выступление было в рамках их культуры. Чтобы подобное объяснение не показалось слишком натянутым и искусственным, следует иметь в виду, что если для Канта "Критика способности суждения" — анализ одной из трех способностей человеческой души, то в мировоззрении конфуцианства этой способностью все и ограничивается. Поэтому высказывания Канта об "эстетических суждениях вкуса" следует понимать в расширенном смысле и автономно от прочих его взглядов. Автор готов настаивать на основательности такой "подмены" со всей возможной серьезностью.

... Полемика "выпрямления имен" сводилась к тому, чтобы языки и вещи целиком соответствовали тому значению, которое вложено в их наименовании. Эта полемика нашла конкретное выражение в знаменитом изречении из трактата Конфуция "Аньшань": "Пусть отец будет отцом, сын — сыном, государь — государем, подданный — подданным". Другими словами, однозначная определенность всего в этом мире управляет необходимостью осмысленного соответствия знаков со значениями, делает проективное мышление вполне надежным средством ориентации в мире и "объективизует" телеологизм такого мышления в "природную" целесообразность. ...

Это сказало в первую очередь в определении Конфуцием своего собственного положения по отношению к традиции. Он подчеркивал неоднократно, что не "создавал", а лишь "передавал" потомкам традиции великих мудрецов древности. Это объясняется тем, что лишь прошлые события обладают достоинством свершившегося, и, т.е. закономерно отвечают принципу "выпрямления имен". Традиция превращалась, таким образом, в самоцель, в воплощенное совершенство (т.е. совершенство приравнивалось по значению к "свершившемуся"). Впоследствии, это давало широкие возможности для "эстетического", "оболочачного" толкования учения самого Конфуция в фигуральном смысле. Показательно, что Конфуций никогда не назвал примерам воплощения основных принципов своего этического учения в налично-существующего. Так, это сказало в известном разъяснении им природы "гуманности" (жень). Истинно гуманными Конфуций называл лишь давно живших мудрецов, да своего умершего ученика. Ни самого себя, ни кого-либо из современ-

никогда он не решился принять образцом гуманности. Поскольку принцип "хэнь" символизировал ту совокупность совершенств, ту идеальную форму взаимоотношений между людьми, которые были взяты Конфуцием в качестве образца, то, понятно, он не мог проявить способность суждения об этом ни на каком актуально данном объекте.

§ 3. Конфуцианство — "этическая характеристика"

Поразительной особенностью Китая в сравнении с другими цивилизациями является решающее преобладание морали над религией. Утилитарная этичность позволяет считать конфуцианство весьма рациональной системой социальной философии и правами. Если среди других народов вплоть до нового времени мораль была религиозна прежде всего, то в Китае религия была моральной, т.е. проистекала из норм непосредственно, а не из метафизических представлений. Формально-религиозное отношение Конфуция и его последователей к народным верованиям и к метафизическим доктринам даосизма и буддизма общезвестны. В то же время, Конфуций принадлежал знаменитые высказывания о пользе личного участия в ритуале для воспитания эмоций социальной солидарности и персонального приобщения к истинному коллективным чувствам, ввиду их большого воспитательного значения и удобного случая проявить почтительность к традициям.

Такое отношение, хотя и может показаться на первый взгляд весьма прогрессивным, укладывается вполне в традиционную схему нормативно-ценностного превращения сознания. Можно указать по крайней мере на два источника ее формирования — субстантивный и ситуативный.

С глубокой древности, еще в эпоху Ли, в магических обрядах китайцев преобладает акцент на знаковую конкретность. Это сказалось, например, в обряде "выставления" каманов и наманок на солнце, как средство против засухи, в особенно широком практиковании графических форм гадания, со специальным техническим старанием получить однозначный ответ и избежать смысловой интерпретации. При этом, в случаях междугрупповых разногласий предпочтение всегда отдавалось

формальным результатом гадания, т.е. не допускалась кон-
центрация смысла и групповых sentiments на объектах, свя-
занных с ожидаемым результатом.

То же нормативно-ценностное превращение характерно
для развития института жрецов-чиновников, обязанности ко-
торых отождествлялись не с ними лично, а с занимаемой ими
должностью. Тщательная чиновничья разработанность и рацио-
нальность организация официального ритуала наставляет
вспомнить о римской религии, на что обратил внимание М. Ве-
бер. В Китае, как и в Риме, представления о сверхъестест-
венных силах носило не личный, а "кумулятивный", т.е. сосре-
доченный во множестве конкретных форм их проявления, ха-
рактер. В тех же исключительных случаях, когда метафизик-
ческий принцип выступал как бы обособленно, он сразу же при-
нимал "масочный" облик. Так, символом и воплощением верхов-
ного "бога" Янли служила маска "тао-те", за которой не уга-
дывалось никакой концептуальной определенности. Все это
очень соответствует "трансоценцентальности" не-личностных
основ "семейного" сознания, неотчужденности формирующих
его нормативных возможностей, след которых обнаруживается
лишь в формальной характеристике, в фактических поведении, не
сущего чисто символически функцией.

... В личностном плане это привело к выработке образа
"даши-цзи". Этот образ — воплощение всех существенных до-
бротетелей, и в первую очередь предначатавший долг, благо-
пристойность и лад-материальной выгоде (т.к. первые и усло-
вия внутрисемейного существования суть корни "природные",
а вторая — противосущественна), оказался и наиболее универ-
сальным знаком, почти эквивалентным идеалу, но все-таки не
идеалом, ибо характеризуется не совокупностью понятий, а
совокупностью походящих ему церемониалов.

В социальной плане "выпрямление иан" и требование
формального соответствия исполнителей должностей занимаемым
местам привело в итоге к утверждению такой характерной уни-
версалистической черты общественного устройства, как рав-
ный допуск всех помогающих и любви рангам социально-поли-
тической иерархии. Место наверху заслуживал тот, кто был
человеком моральным, совершенным, мудрым, гуманным и т.п.

(в расширенном понимании семейных добродетелей). Такое буквально понятое пожелание, доходящее до парциализации института семьи, давало реальные плоды на всех рангах социальной системы. Человек любого происхождения мог стать учеником конфуцианского наставника, "выпрямиться" по образцу "цзинь-цзи" — и тем самым оказаться подготовленным к поступлению на службу, занятию официального поста. Чиновничий аппарат в основном комплектовался из таких "цзинь-цзи".

Хотя, по мысли Конфуция, каждый мог стать высокоморальным "цзинь-цзи", но система образования и особенно знаменитая практика зачисления должностей по результатам конкурсных экзаменов вконец оказались семантическими субститутами регулятивного статусного принципа в социальной иерархии — подобно тому как в Индии кастовые отношения проросли сквозь варноные идеальные образцы. Там самым, "отец народов" с успехом заменил сословно-классовые традиции в "демократическом" и бессословном китайском обществе.

И все же искусственно внедренный принцип формальной организации общества давал свой эффект. Особенно яркое воплощение он имел в тезисе Кан-цзи, продолжателя преобразования Конфуция, о том, что из трех важнейших делов, на которых зиждется общество, на первом месте народ (фактически понимаемый как "большая семья"), на втором — божества земли и зерна, и лишь на третьем — государь).

... В полном соответствии с общим духом и основной направленностью учения, конфуцианство почти совсем исключило из сферы своих интересов натурфилософское (в прошлом — мифологическое) отношение к Небу, "сыном" которого считался император. В то же время, следуя практике "выпрямления значимых", верховный правитель Китая, прежде почитавшийся в качестве родо-племенного главы и первосвященника чжоусцев, а также выступавший в виде посредника между миром людей и миром богов и духов, усиливая конфуцианцев был возведен в ранг единственного носителя божественной благодати и оказавая на положении полубога. Но метафизический и социально-организационный смысл его роли при этом почти полностью выхолостился, формализовался, т.е. произошла рацио-

нализация его как знания в общем конфуцианском духе сужде-
ния. Поэтому представляется архаичней либо дохаичней —
подчеркивание унитарно-символической и организационно-зна-
чимой (в кооперативном смысле) функции императора. Универ-
сальный утилитаризм сказан и здесь: почитание императора-
церемония, знак выражения лояльности, и не более. Потому
не было нужды в развитии абстрактной идеи государства.

Будучи знаком "отца", император был вынужден нести
строгое регламентированное обязательство, выдерживая "харак-
тер" фамилии во всеитайском масштабе. Поэтому, являясь
по форме деспотичной, по существу Китай не бывал ею почти
никогда. Рациональными регуляторами, оберегающими от такого
"соблазна", служил тезис о переменчивости божественного
небесного мандата ("мин"). Согласно этому тезису, небесный
мандат на право управления вручается Небом только добродетель-
тельному правителю и безжалостно отбирается у недобродетель-
ного. Чиновники-конфуцианцы следовали за небесными зна-
менами на этот счет весьма избирательно: если император
дал себя соразмерно "семейным" добродетелям, не замечалось
даже крупные кометы и стихийные бедствия, а в противном
случае раздвигалось значение каждой мелочи. В этом прекра-
сно сказан характер трансформации китайской традиции:
превращение значения в знак. "Идея" знаменения как такового
вполне "рационально" игнорируется. Так механизм парцелляци-
онного общества выступал одновременно и наиболее мощным регу-
лятором китайской политической истории. Традиция фамилизма
обеспечивала самосохранение за счет принципа власти.

Право народа на "революцию" по снятию мандата — глу-
бокий признак китайской традиции, который можно легко мо-
дернизировать, если забыть о его сущности. Это же отнесено
и к таким ее проявлениям, как институт цензоров-обличите-
лей, бунты чиновников, практика публичного покаяния прови-
нившихся официальных лиц, как особого обряда и пр. По ме-
ханике действия они ничем не отличаются от древней практи-
ки "выставления" на сцене пананов-"ананов". Как известно,
подобная механика традиции продолжает существовать и в
современном Китае.

Но не следует забывать и о "соблазне" китайской тради-

ции — легким. Как известно из типа трансформизма, существует реальная возможность буквально "повернуть стрелку" и пустить локомотив этой традиции по иным рельсам: через идеологизацию принципа власти. Наиболее крупная попытка смены традиции произошла в эпоху Цинь, при устройстве государства как разноплеменной империи. Как отмечает ряд авторов, внешне легким в IV-V в. до н.э. оказался эффективным именно в тех районах, куда нельзя было применить жесткого "феминистских" принципов. Но вскоре прекратит основного национального института был восстановлен за счет китаизации окраин.

Другой пример "легистического соблазна" — внешняя ситуация в Китае, когда принцип власти был сознательно противопоставлен семейному принципу при заимствовании организованной на нем идеологии коммунизма. Но поскольку при этом организационные основы национального института китайского общества — семья — не были искоренены до конца, вскоре началось "прорастание" макиши конфуцианством, т.е. постепенное возвращение страны на рельсы прежней традиции: "уточнение" идеологии, всплытие "знаковости". Следует обратить внимание, что актуализация принципа власти, возможная в Китае, например, совершенно безумна для индийской традиции, а для традиции японской конфуцизма, как своего рода "перерождение".

§ 4. Внутренняя организация национального института семьи

Важнейшая заповедь конфуцианства, которую буквально с колом матери вбивала каждый китаец на протяжении свыше двух тысячелетий, заключалась в том, чтобы быть почтительным и послушным (принцип "сло"). Смысл принципа "сло" сводился к тому, что, согласно "аксиоматическим имен", сын всегда остается сыном, и "сло" есть вечное проявление в характере его аспиративного символизма. Сын — человек социально и юридически независимый, но принадлежащий самому себе. На какой бы высокой должности он ни находился, какими бы важными делами ни занимался, он обязан по смерти отца и матери выйти в отставку и соблюдать трехлетний траур.

В своем собственном доме этот человек не только не имел права принимать важные решения, но даже регулировать разлѣчу иски за столом. До смерти родителей жизнь человека целиком была в их распоряжении. Таким образом, принцип "сло" наполнил знаками фамилизма всю сферу человеческого сознания, а потому отсаждествление мотивов индивидуального деятеля в китайской традиции следует проводить не на антропологическом уровне, а на уровне семьи. Культура династического благочестия начиная с эпохи Хан была официально поддержана и строго осуществлялась на практике. Быть почтительным сыном — первая заповедь добродетельного человека и достойного гражданина. Не случайно под номером 2 в трактате "Лушань" приводится изречение одного из учеников Конфуция о том, что человек, отличающийся сыновней почтительностью и братской любовью, не станет претендовать на власть жужжк и тем более не осмелится поднять мятеж против них. Это изречение точно отражает перцептивный смысл учения о "сло": чем больше и глубже дух покорства и почтительности, послушания и безволия в семье, тем с более покладистыми и послушными гражданами будет идти дело государства. Именно в этом плане следует оценивать те материалы, которые говорят об огромном, самоослабляющем значении "сло" в системе социальных отношений в Китае. Бесспорность случаев буквального конформизма не знает границ. При этом повсюду заметно смысловое "сло" в чисто знаковой функции, т.е. норма воспринимается как данность, и превращение темперамента в характере личного поведения настолько полное, что социологическая оценка поведения индивида в Китае практически лишена смысла: здесь вполне уместен метод феноменологической антропологии, т.е. выявления в поведении набора знаков фамилистской организованности (семейного темперамента). Поскольку же вся сфера сознания сформирована из знаков подсознательных воздействий, то методы психоанализа и аналитической психологии с ее теорией архетипов должны быть здесь особенно эффективными и исчерпывающими.

Почтение к родителям и официальное признание обязательности этого чувства доходило в Китае до крайних пределов. Еще в "Лушань" упоминается следующая весьма поучительная

беседа. Один из аристократов спросил Конфуция, следует ли считать примером честности и прямоты тот факт, что, когда один человек украд барана, его сын стал свидетельствовать против него. На это Конфуций заметил, что в его местах прямоту и честность имеют в виду, а именно в том, что отец покрывает сына, а сын — отца. Вспомнив на этом тезисе, официальное законодательство, как правило, запрещало детям свидетельствовать в суде против родителей. Как показывает опыт проведения политики "классовой борьбы" в современных китайских коммунах, в основном сформированных по семейному признаку, конфуцианские нормы сохранились во всей силе и в современном Китае: никакими усилиями выявление "классовых врагов" внутри коммуны путем критики и самокритики не удается...

Китайский фольклор богат красочными примерами податков почитательных детей, которые все без колебания свидетельствуют об особом характере знаковости "сло", превращаясь в силу своей универсальности, в квази-онтологическую категорию китайского сознания, в своеобразную религию.

Разработанный и возмеченный конфуцианцами до предела культ "сло" не только усилил значимость древнего почитания предков, но и изменил его характер в направлении того же традиционалистского трансформизма. Из благодарного духа, который за небольшую плату в виде жертвоприношений обязан был заботиться о своих потомках, умерший предок превратился в грозного семейного деспота, который в обмен на свое милостивое благоволение потомкам буквально требовал от них постоянной заботы и внимания, полных отчетов об их деятельности, регулярных и обильных жертвоприношений, т.е. сделался регулярным знаком кощунства приятного и неприятного. Эта забота о процветании умерших предков, о неутомимом удовлетворении всех их потребностей и даже предупредении их гнева превратилась в важную составную часть культа "сло" и во многом определяла весь характер и строй жизни в китайском обществе. Культ предков и культ "сло" создали в Китае поминный культ семьи, равного которому не было нигде. Семья рассматривалась как "микрососис общества в государстве и обществе". Практически все влияние конфуцианских норм и тра-

давая на организацию семей в Китае свелось к тому, что при малочисленных благоприятных экономических условиях стремление к совместному проживанию близких родственников преобладало над сепаратистскими тенденциями отдельных парных ячеек. В праве наследования это привело к неравноте принципа майората — важного рычага сословных разграничений. И хотя после смерти главы семьи ее земля и прочие владения разделились поровну между сыновьями, принцип эвализации и связанные с ним естественные тенденции к хозяйственной самостоятельности эффективно гасились склеиванием между родственниками, потомками общего предка. Причем знаменательно, что китайцы прекрасно осознавали функциональный смысл клановых собраний и совместного предпочтения.

Выступая в отношении с внешним миром в качестве единого целого, в виде большого коллектива родственников, клан внесли основной вклад в социальную структуру Китая и, в частности, выравнивал сословно-социальные антагонизмы. При этом, на протяжении всей истории Китая важнейшую роль играли конфуцианские тексты о том, что все Поднебесная — это единая большая семья. Культ семьи сыграл свою роль в ослаблении кругих чувств обычного китайского гражданина — социальных, национальных. Вернее, он подверг их характерологическому превращению в рационально-традиционалистском духе. В некоей мере — это связано с поразительной функционализацией внутрисемейных отношений: либидинальной великой слезой романтических чувств между супругами, строгим соблюдением иерархии старшинства, подавлением свободной экспрессивности в ютском возрасте (отсюда давнее «стерение» детских лиц на картинах, «взрослая» одежда, правила поведения как у взрослых) и т.п. Такая система этического воспитания давала весьма эффективные результаты в смысле выработки ирредозреения рационализма, утилитаризма и практичности. Господство этического начала, примат рационального над эмоциональным, столь показательный для всех сторон китайской жизни, имеет основание заключить, что именно конфуцианская политика превращения традиции в духе описанного трансформизма определяла на тысячелетия облик и историю китайского

общества, заставляла тратить все усилия, все энергии на "сохранение лица", т.е. характерологического рисунка "на выходе" трансформизма "зачем-зачем". Это сказалось и в культуре самой конфуцианской цивилизации, и в стремлении соблюдать правила этикета именно как правила этикета, и как похвально опознавательные условности одновременно. Абсолютно, что из 16 основных положений, вошедших в состав конфуцианского "катехизиса", сформулированного императором Цинской династии Канси, все до одного — функциональны как знаки, и ни один не обнаруживает собственного, самооценного значения. Все это позволяет рассматривать Китай как сугубо "семейно-этическую традицию" и прекрасный случай парциализации семейных норм.

§ 5. Проблема изменений в Китае

Близкие парциального института семьи на социальном уровне предопределяло возможность изменений и ассимиляции всех импортируемых в одном-единственном направлении: в "семейной ориентированности". Поскольку все решения в таком обществе принимаются сугубо с учетом семейных интересов, то даже в системе имперской бюрократии и в специальных организациях, созданных для ограничения и подавления крайностей (фанкиима (соседские советы и гильдии), взаимоотношения участников определяется в семейственной терминологии. Поскольку главная сфера контактов индивида приходилась на семью, которая являлась и основной экономической единицей, и основной единицей в процессах разделения власти и ответственности, это позволяло китайскому обществу в целом сохранить некоторые характеристики примитивных обществ — с их функциональным полихроматизмом исполнения ролей и сопряженностью институциональных форм с личными отношениями.

... Что касается "внесемейных" организаций "большого общества", то основной, разумеется, была имперская бюрократия. ... Но фактически хорошая работа бюрократии, в конечном счете, было противоречило семейственным интересам. Палакк-ванне бюрократической машины требовало большого мастерства и умения, и после отладки распад наступал крайне медленно.

Причиной распада всегда оказывалось действие семейной традиции и, в частности, связанной с ними nepoттизм. Nepoттизм стремился преодолеть системой государственных экзаменов, и территориального перемещения чиновников, но при этом не внушали, что семейственность плоха сама по себе. Просто индивиды выталкивали и как бы эксклпировали от семьи. Однако, это оказывалось малоэффективным, как ввиду внутренних проекций, которые они сохраняли в любой социальной позиции, так и ввиду особенностей общей социальной структуры структуры, подобной "системе князя", для которой семейная активность была эквивалентна "речевой" активности: первая князе не реализуется и реализуется лишь через вторую. Семья тянулась за выживающимся индивидом, возникалось социальное подоплевание отдельных семей, и это приводило к частой смене династий, политических ситуаций, к срывам и остановкам в работе бюрократической машины, но совершенно не затрагивало самого механизма, вызвавшего перемены, т.е. фамилизма. Фамилизмом оправдывается известная характеристика Китая, как "наиболее итэлиного и наименее революционного общества в мире". Стабилизация наступала вновь и вновь благодаря коммуникативно-обманной функции системы бюрократизма. Китай, ввиду прочной похлривацции ценностей: а/ на сексуальных поблдетелях, б/ на выперских интересах с подчинением вторых первым, в "большом обществе" бюрократизация выступала в качестве стабилизирующего, но рецессивного механизма, а фамилизация - в качестве деструктивного и доминантного. х) Поэтому политическая история Китая отличалась крайней неустойчивостью: политические формы постоянно расплывались на основные ценностно-незатрагиваемые структуры, которые вновь "собирались" практически по той же схеме. Это прекрасно отражено в китайской мифологии, с ее специфической чехардой небесного и земного рангов существования основных тэнчей.

Поскольку на внесемейные группы распространялись фамилистские представления, семья выступала основным оружием государственного контроля. Но здесь отивль не работал принципа систематизации, т.е. семья как правило использовалась

аппарат государственного управления в своих частных интересах.

... В традиционном Китае не было замкнутой системы классов. Разумеется, пути социальной мобильности весьма часто сказывались перекрытыми, но никогда не были закрыты полностью. Конечно, некоторые группы можно было исключить из конкуренции за счет недопущения их представителей к экзаменам. Но для основной массы населения такая возможность не исключалась. В принципе, крестьянская семья всегда могла скататься на элите, сумев дать образование сыну, наделенному талантом. Синовы крестьян могли достигать вершин бюрократии. Золоточные благородные семьи могли утрачивать богатства и власть, ниспадая до положения крестьян и ниже. В средневековой Европе и Японии это было невозможно: крестьяне оставались крестьянами, а аристократы — аристократами.

... Распределение власти и ответственности в Китае также носило вовсе не феодальный характер. Разумеется, там существовала четкая иерархия власти, но действовала она на том условии, что каждый индивид находился под семейным контролем и именно потому межсемейные отношения оставались в равновесии. Во время беспорядков, перемен или кризисов требовалось проявление лояльности в первую очередь по отношению к семье, а затем уже — к иерархической структуре. Индивид или семья презредалась в ничто, индивидуализм не мог развиваться (и это наряду с примитивным демократизмом и возможностью личного выдвижения благодаря экзаменам — по сути лишь "закон" выдвижения семьи). Наличье внутренней иерархии исключало возможность личной феодальной иерархии. Главы семей входили на уровень внешней иерархии главным образом в соответствии с интересами своей семьи, и потому общество представляло собой механический конгломерат конфликтующих структур, основанный на принципах контракта, в котором индивидуальными договаривающимися единицами были не личности, а семьи (понятие, являющееся главным образом во времени, т.е. институциональное по преимуществу). Семьи заключали общественный договор для соблюдения общих интересов в над-организационном, институциональном смысле, которые

идеи считались имперскими (это можно наилучшее выражение в идее "небесного мандата").

... Можно ли считать, что преобладание традиции с такими свойствами торжественно развитие иных тенденций? Скорее — следует говорить об их последовательной элиминации или знаковым превращении. Характерно в этом смысле положение купеческого сословия, анализ которого дает М. Дени. Купеческое сословие неизменно связано с ориентацией на рациональный интерес. Между тем, преобладание в сознании знаков семейного престижа аннигилирует этот интерес. Положение купца было настолько презренным, что наибольшим успехом для него считалось перестать быть купцом. Поэтому все накопленные купцами старались тратить на предоставление классического образования сыновьям для превращения их в чиновников. Разумеется, в таких условиях не могло произойти сращивание торгового интереса с рациональными формами организации трудовой и иных родов деятельности, как то произошло в европейском протестантизме. Между тем, подобные возможности были. Они казались связанными с рациональной этикой китайского чань (дзэн) — буддизма. Согласно учению этой секты, труд есть основное средство правильной организации жизни. Ни в коем случае не следует гнушаться трудом. Труд облагораживает человека, а кто не работает, тот не ест. Под этим лозунгом ("дань без работ — дань без сил") еще в середине XV в. в чаньских монастырях были реорганизованы формы монастырской жизни. Но под внешним сходством с лозунгами европейского протестантизма, скрывается глубокое смысловое и генетическое различие.

Буддизм был воспринят в Китае главным образом благодаря полюбив в типе мышления с конфуцианством; выше говорилось, что оба являются проективными. Но его восприятие произошло через посредство знаков. В этом смысле немалую роль сыграл лаосизм. История усвоения буддизма — интересный пример того, что в механике действия китайской культуры знаки играют примерно такую же роль, какая в новейшей европейской истории отводится культурным идеям.

Для передачи сложнейших и технически специализированных понятий буддизмской метафизики, полготехники и догматики

сначала использовали слова, обозначающие внешне напоминающие их представления на обиходных языках. Но поскольку графически конкретный способ знаменоследи, характерный для китайского мышления, мало должен и определению смысла отвлеченных рассуждений буддийского канона, а принцип идеального обоснования его этических требований был чужд конфуцианской этике, с ее убежденностью в случайном и несогласованном характере любых абстрактных и универсальных положений, дальнейшее восприятие буддизма произошло в явном направлении, в точности соответствующих "суждениям вкуса" и "суждениям цели" в кантовской терминологии. Буддийские замечания реальных образов повлияли на эстетическую сторону китайской культуры, определив облик, основные черты, характерные черты архитектуры, живописи, прикладного искусства и т.п. То есть, сущность буддийского учения была спроецирована на внешнюю, эстетическую поверхность китайского сознания, не затрагивая его психических и социальных основ. Поэтому учение буддизма в Китае было обширным, но не глубоким.

... Восприятие буддизма облегчилось формально благодаря изменениям, по которым Будда был поставлен в хронологический и генеалогический ряд китайских мудрецов после Конфуция и Лан-цзи, когда удовлетворилось чувство китайского традиционализма и требование верховенства конфуцианской культуры. Затем, когда оказалась вполне очевидной неадекватность и фарсовый характер переложений буддизма на классический манер, были предприняты шаги к систематическому переводу буддийской литературы на китайский язык и выработка соответствующей терминологии. Это сопровождалось такими чудовищными искажениями смысла, что переведенные тексты, вопреки в китайской канон буддизма, практически уже не противоречили положениям конфуцианской этики. Но несмотря на все частичные искажения, невозможно было снять главного противоречия между буддизмом, как религией с метафизической целью спасения, и конфуцианством, как практической этикой. Отдельные, частные этапы буддийского пути спасения, были отождествлены с некоторыми секулярными или близкими к ним тенденциями китайского эмпирического знания. Это немало способствовало раз-

Внешне в Китае медицина, печатное дело, минералогия, алхимия и т.п. знания, зачатки которых имелись и прежде, но отсутствовала тенденция к их унитарному использованию и представлению в виде систематических сводов. В то же время, являясь внешне миру целенаправленной в идеале буддийской иерархии пришла в неразрешимый конфликт с завершенностью цели фанкитского мышления в нем самом, тем более, что достигшие иерархии мыслились в условном будущем, а идеал конфуцианского мышления упорно коренился в прошлом. В народных кругах, менее затронутых конфуцианством, этот конфликт породил акидизм — "реакция уюваня". Реакцией более интеллектуальных кругов оказалась чань (дзэн)-буддизм. Систематичность буддийского учения, столкнувшись в Китае с глубокой и давнейшей убежденностью в безобъективности, безцельности знаковой игры прецедентов, подобной тем же в китайском фонаре (лучшая образчик — "Ангела перемен"), была воспринята как явное "безумие" и спровоцировала обращение китайско-принципиальной буддийского сознания к тому единственному, к чему традиция была явно равнодушна: к целенаправленности в случайном. Обращение оварани, упразднение логичности рассуждений и догматических обоснований генетически соответствовало древнему способу формирования китайского мышления из чистых значений, преобразуемых в знаки рукой художника или дирагок сакральным примером наставника. Но теперь осознание продуцировалось их как бы случайно; оно массово замирало перед явлением, превращаясь из проективного в феноменологическое. ... Подобное осознание значения, превращение в значение произвольных знаков собственного поведения представляет собой, действительно, полную рационализацию сознания, т.е. телесность, вынесенную вовне через превращение знаков в устойчивые проявления темперамента, но лишь в эстетическом, а не в этическом смысле.

... Чувство знаковой парадоксальности происходящего, отсутствием в нем устойчивого объектного осознания, выраженного в идее, на которую может быть направлен индивидуальный интерес — это чувство придало презентальному мышлению стабильность в условиях частых политических потрясений, кото-

рник богата история Китая. Перенос чувства парадоксальности с дестетически-знакового на смысловой уровень, на субстрат индивидуального сознания неизменно вызывает сильные анимические эффекты: параллельный, конфликтный характер "большого" китайского общества, его случайность в организационном смысле, его доскутная целостность становилась настолько очевидной, что единственным внутренним интегрирующим средством могла оставаться лишь конфуцианская этика — прояснения семейного единства и передачи семейной гармонии на разрозненную и необязательную множественность универсума.

§§§§§§§§§§§§§§§§§§