

К проблеме социокультурных основ китайского традиционного общества

Кризис мировоззренческой парадигмы эпохи Модерна органически связан с критикой европоцентристского видения истории. Философская основа европоцентричной парадигмы истории человечества была разработана Г. В. Гегелем. В «Философии истории» он рассматривает историю в целом как "прогресс духа в сознании свободы" при этом Запад противопоставляется Востоку, как стадийно-высшее стадийно-низшему. Соответственно, восточный "индивидуум" - особый вид самоотрицания или безличности¹.

В современном европоцентричном историческом дискурсе цивилизация Запада рассматривается как выразительница объективных законов природы для всех времен и народов. Им надлежит либо преобразовать свои социальные условия и следствия, либо погибнуть. На обобщающем уровне историческая перспектива человечества сводится к единой гомогенной социальной конструкции европейского типа. Проще говоря - все дорог и ведут к еврокапитализму. В контексте грядущей гомогенной мир-системы азиатские социокультурные общности - исчезающие величины, а перспектива востоковедения сводится к изучению "света угасших звезд".

Ведущей тенденцией развития востоковедения в последней трети XX в. явилось стремление освободиться от европоцентризма. В контексте обозначенной тенденции сформировалось радикальное направление, инициированное Э. Саидом, который европейское востоковедение считал колониальным дискурсом. Представители этого направления рассматривают традиционную западную историософию как мифологию, приписывающую иным культурам свойства, определяемые не их собственным характером, а формой их отношений к западной культуре. Соответственно, Восток - это не объект исследования, ментальный конструкт, которому востоковеды пытались придать историческую форму, встраивая в него эмпирический материал. Следовательно, эта историография, как основанная на данных понятиях, лишена когнитивного статуса².

Подчеркнем, что основным параметром институционально оформленного "научного поля" традиционного востоковедения являлась категория "Восток". Обратимся к проблеме эвристического потенциала этой категории. Упрощенность дуальной схемы Запад-Восток (незапад) очевидна. Мотивация необходимости дифференцированного подхода к азиатским обществам была представлена еще в веберовской типологизации мировых религий. В работах М. Вебера обосновывалась генетическая связь ислама с иудаизмом и христианством, типологическая общность этих религий³. Подчеркнем, что ислам усвоил и античное духовное наследие, прежде всего, от античности в исламскую цивилизацию перешли рациональные формы мышления. Тезис о непосредственной связи ислама с христиан-

ством присутствует и в работах А. Дж. Тойнби, который писал, что ислам "пробил себе путь в мир как программа реформирования современной ему практики христианства с целью избавиться от злоупотреблений и нарушений". Фактически ранний ислам этот историк считал "христианской ересью"⁴. В контексте обозначенной проблемы, нас интересует также факт признания и К. Ясперсом тройкой исторической модификации периода "Осевого времени": китайской, индийской и запад- ной (средиземноморской)⁵. Соответственно, исламская цивилизация формировалась в контексте средиземноморского типа духовности. Следует признать, что Восток в его традиционном понимании (вся Азия и Северная Африка) не является исторической категорией, т.к. не является социокультурной общностью и самое главное не может быть объектом системного анализа.

Соответственно, актуализируется социокультурный подход к истории незападных обществ, анализ китайского социума как незападной модели развития.

Начальная грань становления социокультурных основ современного человечества определяется "Осевым временем". Концепция "Осевого времени" является ключевой в современной философии истории, культурологии и политологии. Сутью "Осевого времени" (800 г. - 200 г. до н.э.), согласно К. Ясперсу, была глобальная революция сознания, борьба "рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа)"⁶.

В период "Осевого времени" были созданы предпосылки для развития межэтнических способов соционормативной регуляции, которые осознавались и утверждались в религиозно-философских системах. Однако, К. Ясперс не смог определить, что в Китае в обозначенный период не было привычной для европейцев борьбы противоположностей, логос не боролся с мифом, фактически магико-онтологическое мышление инкорпорировалось новой мировоззренческой парадигмой, которая созидалась через возвращение к «предшествующему», в то время как на Западе, или точнее в средиземноморском регионе, доминирующей тенденцией была смена господствующей формы сознания - религиозная вытеснила мифологическую. Соответственно, речь идет о различии в принципах, на основе которых формировались базовые духовные ценности региональных цивилизаций. Эти различия, естественно, не могут быть сведены к ограниченно-упрощенной дихотомии. Но следует признать, что изначально развитие способа рационализации в китайской религиозно-философской системе шло путем отличным от западного. Современные исследователи вполне аргументировано обосновывают тезис о специфическом характере мышления дальневосточных народов. Аргументация данного тезиса представлена ими в контексте анализа мировоззренческих основ религиозных систем. Нельзя игнорировать и тот факт, что китайская иероглифика - "дальневосточная латынь" - ориентирована на зрительный образ обозначаемого предмета или явления, т.е., исходя из принципов функциональной асимметрии мозга, главным образом связана с височной долей правого полушария⁷.

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - СПб.: Наука, 1993. - С. 159-209.

2. Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. Пер. с англ. - СПб.: Русский Мир, 2006; Said E.W. Culture and Imperialism. London, 1994. - P. 66-103; Huang Ph. C.C. Theory and the study of modern Chinese history; Four traps and a question // Modern China. - Beverly Hills; L. - 1998. - Vol. 24. - N 2. - P. 193; Young R. White Mythologies. Writing History and the West. L., N.Y. - 1990. - P. 14.

3. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М.Вебера по социологии и религии и идеологии. - М., 1985. - С. 153-208.

4. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. - М. - 1995. - С. 163.

5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 33.

6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 88-89.

7. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). - М., 1992. - С. 24-34, 171-173; Уотс А. Дао воды. - К., 1996. - С. 24-34; Григорьева Т.П. «Вечное теперь» японцев // VII Международная научная конференция «Пространство и время: физическое, психологическое, мифологическое». - М., 2006. <http://www.newscience.ru/konferencia/konfer2006/http://>; Уотс 1996; Боцман Я. В. Эгоизм, вывернутый наизнанку // Буддизм. Четыре благородных истины. — М., 2001. - С. 5—21; Девятков А., Мартиросян М. Китайский прорыв и уроки для России. - М.: «Вече», 2002. - С. 15-21.

В 1981 г. американский невролог Р. Сперри получил Нобелевскую премию за открытие функциональной специализации полушарий головного мозга. Ранее считалось, что познавательные функции правого полушария ограничены и когнитивная эволюция связывалась исключительно с логико-вербальным левым полушарием. Р. Сперри доказал, что оба полушария обладают способностью к сознанию и самосознанию, а также к осознанию социальных взаимоотношений, но выполняют различные познавательные функции. Левое полушарие обрабатывает информацию последовательно и аналитически. Правое полушарие обрабатывает информацию интуитивно и одновременно. Оно лучше, чем левое, справляется с задачами интерпретации зрительных образов и пространственных взаимоотношений. Кроме того, правое полушарие более эффективно распознает сложные взаимосвязи, звуковые образы и "понимает" музыку⁸.

Соотношение двух типов мышления у индивида во многом определяется культурными особенностями и традициями среды, и среда закрепляет их по механизму группового отбора или преемственности. Соответственно мышление народов дальневосточной цивилизации отлично не только от западного, но и, к примеру, от исламского.

Следует подчеркнуть, что речь не идет о противопоставлении дальневосточного типа мышления западному в традиционной для европейской науки бинарной оппозиции.

Так, современный философ и физик-теоретик Фр. Капра считает, что важнейшие открытия XX в. в области ядерной физики и квантовой механики могут быть осмыслены в контексте интуитивно-созерцательного подхода характерного для философских учений Китая и Индии. Он пишет о том что, квантовая физика показывает картину внутреннее взаимосвязанной космической материи, где человек — наблюдатель всегда является её частью. Образ мира на уровне атомарных частиц становится очень "восточным". Время и пространство являют континуум, понятия материи и энергии функционируют взаимосвязано, а наблюдатель и предмет наблюдения находятся во взаимосвязи. Фр. Капра утверждает: "В результате изучения субатомного мира была открыта реальность, во много не подчиняющаяся законам мышления и речи, и одним из самых удивительных её свойств было то, что понятия, которые до этого представлялись противоположными и даже непримиримыми, обнаружили свое единство"⁹. Для нас важно признание сходства между воззрениями современных физиков-теоретиков и китайских мыслителей "осевого времени", которое Фр. Капра объясняет общим образом мышления связанного с правым полушарием. Именно на основе такого типа мышления на протяжении первого тысячелетия нашей эры в процессе становления китайского социума сформировалась синтезированная мировоззренческая система: конфуцианско-даосско-буддийское триединство. Напомним, традиционно китаисты рассматривали даосизм, конфуцианство и китайский буддизм как автономные религии, добавляли к ним "народную религию", а их совместное мирное сосуществование трактовали как пример религиозного синкретизма. Доминирование конфуцианства связывалось с его ролью "политической религии", обусловившей социально-этические нормы организации китайской государственности. При этом подчеркивалось, что конфуцианство не является религией в традиционном для европейцев понимании.

⁸. Sperry Roger W. Some Effects of Disconnecting the Cerebral Hemispheres.

<http://www.nobel.se/medicine/laureates/1981/sperry-lecture/html>

⁹. Капра Ф. Дао физики. - С-Пб.: «София», 2002.

На современном этапе в научный оборот введен термин, более адекватно отражающий суть религиозной ситуации в Китае - "религиозная культура". Исследователи этого направления, несмотря на очевидную разницу в методологических подходах, отстаивают тезис о внутреннем единстве религиозной культуры Китая, которая охватывает комплекс разнообразных элементов - от идеологии и институтов до одежды и диеты¹⁰.

Эта целостность, на наш взгляд, обусловлена основами мировоззрения китайцев, которые одновременно являлись приверженцами, явно не совместимых с европейской точки зрения, религиозных учений. В народных верованиях конфуцианство, буддизм и даосизм слагались в своего рода единый комплекс, каждый раз окрашенный некоторыми местными обычаями. Отметим, что для правящего сословия чиновников обычной была ситуация, когда один и тот же человек декларировал себя последователем всех "Трех учений" и, более того, стремился реализовать эти декларации в повседневной и общественной жизни. Подобная вариативность индивидуального вероисповедания особо заметна на материале поэтического творчества. Авторитетный специалист по истории китайской литературы В. М. Алексеев писал: "Под конфуцианским мундиром сурового и требовательного джентльмена в китайском образованном человеке бьется даосское сердце вечности"¹¹. Таким образом, представители чиновничества не были рафинированными конфуцианцами. В Китае механизм взаимодействия "Трех учений" на уровне сознания личности осуществлялся по принципу ситуативности. Следует признать конфуцианско-даосско-буддийское триединство - комплексная многомерная система, существование которой обусловлено религиозным плюрализмом. Система, включающая организационно оформленные религиозные традиции с присущими им далеко не сходными ориентациями, каждая из которых несет соответствующую нагрузку в процессе социальной регуляции и проявляется более или менее интенсивно в зависимости от исторических условий. Эта система детерминирует общество не только в духовном и социальном плане, но и определяет его социокультурную самоидентификацию и преемственность, т.е. является цивилизационной основой.

¹⁰. Chiu M.M. The Tao of Chinese Religion. Lanham, 1987; Зинин С.В. Религиозная культура Китая: новые перспективы западной синологии // Народы Азии и Африка - 1990, № 6. - С. 141-150.

¹¹. Алексеев В.М. Китайская литература. Избранные труды. - М. — 1978.