

Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур

Дихотомия «национальное-интернациональное» до сих пор сковывает нашу мысль. Реакция на национализм принимает форму абстрактного интернационализма, реакция на интернационализм толкает к возрождению национализма. Между тем эта дихотомия была верна (да и то относительно) только в Европе XIX — начала XX века, когда казалось, что субнациональные культуры исчезают, а европейское мыслилось как мировое¹. Обе эти предпосылки опровергнуты жизнью. «Упадок или старость Запада стали такой же частью современного мировоззрения, как электрон или динозавр»² — пишет Н.Фрей. Однолинейная схема прогресса с Европой во главе не выдержала испытания первой мировой войны, 1918 год стал началом конца европоцентризма. Началось изучение «культурных кругов» (Шпенглер), «цивилизаций» (Тойнби), «коалиций культур» (Леви-Стросс)³. Наличие «культурных кругов» (глобальных регионов) сейчас общепризнано, вошло в язык публицистики и в структуру региональных комиссий и агентств ООН (Европа, Ближний Восток, Южная и Юго-Восточная Азия, Дальний Восток). Между нацией и человечеством встали какие-то новые общности. Что они собой представляют? Можно ли их рассматривать как один тип, или они распадаются на несколько типов, в чем-то противоположных? И как они изменили наш взгляд на всеобщую историю?

Шпенглер (с категоричностью первооткрывателя новой идеи)⁴ считал, что всеобщая история — иллюзия, созданная рационализмом; культурные круги возникают и гибнут, не передавая друг другу ничего, кроме обломков, лишенных общей связи и смысла. Это, однако, противоречит двум устойчивым пред-

Частично опубликовано в «Уч.зап.Тартуского ун-та», 1976, № 392, и в журнале «Diogene», 107.

ставлениям, созданным религией и наукой Европы: 1) Новый Завет возник на почве, подготовленной Ветхим Заветом, и новое (благодать) превосходит ветхое (закон); 2) процесс эволюции жизни ведет от примитивных форм к более расчлененным; и *homo sapiens* выше, чем *homo habilis*.

Если встать на почву фактов, то процесс накопления знаний, передаваемых от цивилизации к цивилизации, трудно отрицать. Способность к пониманию чужого (не только по кусочкам, но и в органической целостности) продемонстрирована самим Шпенглером, писавшим о десятке погибших культур ярко и талантливо. Пифагор как-то понимал египтян, Бируни — Индию. Средневековье приняло от античности христианство. Можно не называть это прогрессом; можно признать, что прогресс не безусловен и связан с некоторыми невозобновимыми потерями; можно согласиться, что Европа потеряла свою гегемонию. Но всеобщая история от этого не исчезла, и Тойнби попытался придать ей новый облик. В интеллектуальной атмосфере кризиса веры в прогресс и веры вопреки кризису возникла его метафора: цивилизация, совершая свой роковой круг возникновения, расцвета и гибели, подобна циркулярной пиле: вращаясь, она все глубже врезается в древесину, все ближе к центру — к высшим духовным ценностям. И мудрость, купленная ценой страдания, передается наследникам. Построены были и другие модели, благодаря которым историк как-то может созерцать и циклические движения, и единую реку истории, движущуюся (несколькими параллельными рукавами) к общему устью.

Хуже обстоит дело с уточнением понятий «культурный круг», «коалиция культур», «цивилизация». Все три термина (почти синонимичные) прилагаются к большому кругу явлений, которые хотелось бы дифференцировать. Особенно расплывчат термин «цивилизация», лишенный какой бы то ни было таксономической определенности. Можно говорить о цивилизации Афин, Эллады, Средиземноморья, человечества. У Тойнби практически имеется в виду крупная и устойчивая коалиция культур, но отчетливое определение, что такое «цивилизация», никогда дано не было. Количество «цивилизаций» в схеме английского историка менялось. Проблема страны на перекрестке между цивилизациями не была четко поставлена. Россия сначала получила статус цивилизации, а затем поделена между византийским и западным миром. Таких неясностей и противоречий накопилось слишком много.

Этот комплекс вопросов имеет и историографическое зна-

чение, и практически-политический смысл. По нашему мнению, без анализа его не может быть понята ни история, ни судьба России, ни история и современное развитие стран Азии. В прошлом Азии и Африки мы не находим ни сложившихся наций, ни всемирных, интернациональных связей (созданных только капитализмом). А в настоящем, рядом с процессом формирования наций, поднимаются волны субнациональных движений (трибализм, коммунализм, регионализм)⁵ и движений «паннациональных», охватывающих целые группы народов и создающих своеобразные кусты наций. На основе паннациональных идеологий возникали даже отдельные государства, не говоря о множестве федераций, конфедераций и других объединений.

Паннациональные общности иногда называют нациями особого рода. Так, Л.С.Сенгор говорил о «микронациях» и о большой «африканской нации французского языка»; приходится читать об «арабской нации» и даже о «нации ислама». С другой стороны, теоретики «европеизма» рассматривают нацию как «окаменевшую идею», как простое препятствие «на пути превращения в сверхнацию» (Ортега-и-Гассет). Если исходить из слов, то «африканская нация» — это идеал национализма, а «европейская сверхнация» — идеал космополитизма. Аберрация поддерживается тем, что на Европу мы смотрим изнутри, и она представляется нам суперэтничной; а на Африку мы смотрим извне, и ее этническая специфика бросается в глаза. На самом деле Европа в целом тоже обладает известным этническим своеобразием. Это становится заметным, как только мы взглянем на нее со стороны, глазами индийца или китайца. То, что в одном случае называется национализмом, а в другом — выходом за рамки национализма, оказывается одним и тем же явлением: волей к сохранению и развитию культуры *глобального региона*.

Существует не только простое различие национального и интернационального, а целая лестница этнических уровней. Проще всего проследить ее в Индии, где писатель, живущий в Мадрасе, одновременно чувствует и осознает себя: 1) тамилом; 2) дравидом; 3) индуистом; 4) гражданином Индии; 5) афро-азиатом и 6) представителем мировой культуры XX века; причем все эти привязанности могут вступать в конфликт друг с другом, и то, что условно признано национальным самосознанием, т.е. сознанием принадлежности к Республике Индии, активизируется и заслоняет все остальное, главным образом, в периоды острых внешнеполитических конфликтов (Индия — Пакистан, Индия — Китай).

Этнические страсти (и национальные, и субнациональные, и супернациональные) очень живучи и, видимо, долго еще будут волновать человечество. Волнуют они и наших читателей. Статьи Л.Гумилева об «этнусах»⁶ вызвали очень широкий, живой, отнюдь не только академический интерес. Мы никак не можем согласиться с рядом положений Л.Н.Гумилева. Но его интересно выслушать, с ним интересно спорить, и читатель найдет этот спор в статье «Одноточные теории». Сама гиперболочность суждений Л.Н.Гумилева, страстность, «пассионарность» тона обладает известным достоинством. Она в какой-то мере передает эмоциональный контекст проблемы, поле страстей, которым она до сих пор окружена и без которого не может быть понята. Ибо уровень национального — это отнюдь не уровень чистого разума, и абстрактный интернационализм всегда проходит здесь мимо чего-то очень важного.

Своеобразной параллелью к теории этносов Л.Н.Гумилева является теория культур К.Леви-Стросса. Правда, сходство между этими двумя концепциями отнюдь не полно. Но их объединяет важная черта: отказ от стадильности, от какой бы то ни было иерархии уровней культуры. Леви-Стросс смело ставит рядом достижения эскимосов, хорошо приспособившихся к суровому климату Арктики, и Индии, создавшей непревзойденные по глубине религиозно-философские системы⁷. Единственное, что смущает французского ученого, — это проблема некоторых культур (например, аборигенов Австралии, не изменившихся в течение 6000 лет). И здесь он высказывает ряд интересных соображений:

«Никакая культура не одинока; она всегда существует в коалиции с другими культурами, и именно это позволяет ей накапливать свои достижения. Вероятность возникновения особенно долгих кумулятивных серий зависит, естественно, от ширины, длительности и вариативности режима коалиции» (с.281). «Европа в начале Ренессанса была местом встречи и смешения самых различных влияний». Напротив, культурные контакты доколумбовой Америки были несравненно беднее. И в результате она накопила меньше «образцов поведения» (с. 284). В ее развитии оказались «пробелы» (с.282). «Организация, менее гибкая и слабо расчлененная, объясняет, по-видимому, крушение их (культур Мексики и Перу. — Г.П.) под ударами завоевателей. И решающая причина может быть найдена в том, что американская культурная коалиция была основана между партнерами, менее отличающимися друг от друга, чем в Старом Свете» (с.282-283).

Развивая эту мысль⁸, Леви-Стросс приходит к интересному выводу, что способность к прогрессу — следствие «формы общения» культур (*manière d'être ensemble*). «В этом смысле можно сказать, что кумулятивная история (т.е. история накапливающих достижений. — Г.П.) — это форма истории, характерная для таких социальных суперорганизмов, которые составляют группы обществ, тогда как застойная история — признак неполноценного образа жизни изолированных обществ» (с.283).

Здесь К.Леви-Стросс останавливается. Связанный принципом равноценности культур⁹, он не хочет идти дальше, не хочет предположить, что «коалиция культур» сама по себе может стать устойчивым явлением, своего рода *культурой*. Если принять это предположение, то разница между культурой и «коалицией культур» вообще становится условной (в конце концов каждая культура есть «форма общения»). Тогда противопоставление «культура» — «коалиция культур» уступает место лестнице уровней интеграции культуры, стадийной лестнице, отдельные ступени которой неравноценны (по крайней мере с эволюционной точки зрения): племенной уровень интеграции выше родового, региональный выше племенного и т.д. Тогда целесообразно подойти к Индии или Китаю как «суперорганизмам», решившим загадку перехода от неустойчивой «коалиции культур» (в духе доколумбовой Америки) к устойчивой «суперкультуре» (загадка, которая перед эскимосами даже не вставала). Тогда выдвигается проблема *структуры коалиции* и становится ясным, что устойчивые цивилизации Старого Света (Запад, Ближний Восток, Южная Азия, Дальний Восток) — явления, требующие особого анализа; и трактовка их в одном ряду с племенными культурами эвристически нецелесообразна¹⁰.

Наличие устойчивых региональных «коалиций культур» — давно установленный факт. Однако «коалиция» — термин, подчеркивающий скорее рыхлость и непрочность связей, чем их устойчивость. Поэтому мы вынуждены ввести группу новых, нескладно звучащих терминов: *субэкуменальный узел*, *субэкумена*, *бисубэкумена*, — обозначающих разные типы «глобальных регионов» или «коалиций культур». Предложенные термины могут быть раскрыты только в контексте. Но для первой ориентировки дадим краткое определение:

1. СУБЭКУМЕНАЛЬНЫЙ УЗЕЛ — группа стран, объединенных известной общностью культуры, более или менее «суперэтнической» (общечеловеческой). Примеры субэкуменальных уз-

лов. первые, архаические центры цивилизации, вызвавшие диффузию объединяющих идей среди окружающих племен; Византия с обращенными в православие славянскими и кавказскими народами; Тибет с Монголией; Иран и страны, в которых ощущимо влияние персидской культуры. Существует возможность трактовать как субэкуменальные узлы некоторые современные «блоки».

2. СУБЭКУМЕНА — завершенная попытка наднациональной культуры, выработавшая самостоятельную философию (или мировую религию, впитавшую в себя философские традиции). Самостоятельных философских традиций только три: средиземноморская, индийская и китайская. Однако субэкумен мы насчитываем четыре, учитывая модификацию средиземноморских традиций на Западе и Ближнем Востоке.

3. БИ(СУБ)ЭКУМЕНА(в дальнейшем, для благозвучия, — бизкумена) — исторически сложившееся тесное единство двух субэкуменальных узлов, впоследствии давших начало двум субэкуменам. Единственный пример — Средиземноморье. Элементы бизкуменального единства есть в отношениях Индии с Ближним Востоком и Китаем. Однако здесь скорее следует говорить о бизкуменальных узлах, то завязывавшихся, то снова распадавшихся.

Не будучи исторической бизкуменой, сложившейся на основе общности культурного наследия, Индия и Китай тем не менее могут рассматриваться как *типологическая* бизкумена. Иначе говоря, по некоторым существенным характеристикам они вместе противостоят Европе и Ближнему Востоку. Например, Средиземноморье (с прилегающими к нему районами) — родина монотеистических религий; а в Индии и Китае развитие «религий спасения» (буддизма, даосизма) идет другим путем¹¹. Архитектурные формы и в Индии, и в Китае моделируют скорее образы природы (дерево, холм), а в Средиземноморье — геометрические фигуры (пирамиды, прямоугольники, цилиндры). На территории Индии, где индуистская архитектура столкнулась с прекрасной геометрией мечетей, контраст бросается в глаза¹². Менее заметно (но существенно), что и в Индии, и в Китае обладать знанием (особенно священным) — более почетно, чем владеть мечом. Еще Герцен заметил, что все императоры, кроме китайского, носят военный мундир...

Каждая субэкумена и бизкумена может рассматриваться как социальный организм со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов, формы и иерархии символов реальности и т.п. По нашему мнению, Маркс подходил имен-

но к этой проблеме, когда говорил (во множественном числе) об азиатских *способах* производства. Автор — не экономист и не в силах заняться анализом менявшегося социально-экономического строя нескольких великих цивилизаций. Однако ниже будет сделана попытка привести несколько примеров связи «восточного неба» с «восточной землей».

Первое кругосветное путешествие было совершено в XVI веке. Транспортные связи, охватившие весь земной шар, стали всеобъемлющими, прочными и надежными еще позже (примерно к XIX веку). А единство мировой культуры, формирующееся в этих связях, до сих пор остается делом будущего.

Однако уже во II тысячелетии до н.э. монархи называли себя царями четырех сторон света; и уже в I тысячелетии до н.э. возникают мировые религии, обращенные к каждому человеку, без различия рода и племени. Практически грады земные и грады Божьи не выходят за рамки глобального региона (в лучшем случае — двух тесно связанных соседних регионов, как в античном Средиземноморье). Но в сознании пророков, мыслителей, законодателей действительно жила идея МИРОВОЙ цивилизации, и в Китае Конфуция, в Индии Ашоки, в древней Иудее, Греции и Риме действительно складывались символы и политически-правовые системы, легшие в основу мирового общения. В конечном счете, когда Средиземноморье расколосось на христианский мир и мир ислама, возникли четыре варианта, четыре проекта «единого человеческого общежития», четыре способа подчинять племенное и национальное общечеловеческому. Возникли четыре *субкумены*, каждая из которых в принципе общечеловечна, суперэтнична, накладывается на различия народных культур, подчиняет их себе, и в то же время сама по отношению к другим субкуменам является индивидуальной культурой.

Каждая субкумена (скажем об этом снова) — это социальный организм, в котором символы должного и практически существующие отношения (семейные, политические, экономические) связаны друг с другом и до какой-то степени поддерживают друг друга. Исчезновение буддизма в Индии и отступление его в Китае (во II тысячелетии н.э.) можно объяснить тем, что буддизм не сумел ни изменить существовавших форм семьи, общины, касты, ни приспособиться к ним так, как это сделали соперничающие учения (конфуцианство и вишнуизм). Победили религии, прямо ориентировавшиеся на этику большой семьи и получившие поддержку в деревне, где община и боль-

шая семья были решающими условиями производства¹³. Иногда можно указать на прямую связь между системами ценностей субэкумены и ее экономической практикой. Так, сравнительно высокая оценка достоинства крестьянского труда в Китае связана с периодическим возвращением земли тем, кто ее обрабатывает (при «смене мандата» и великих реформах). Напротив, в Индии юридическое лицо, облагаемое поземельным налогом, обычно землю не обрабатывало. Все попытки мусульманских, а потом английских администраторов изменить этот порядок разбились о ценностные представления индуизма, заставляющие избегать нечистого труда.

Как правило, связи между принципами и практикой несравненно сложнее. Но, так или иначе, они сплетаются в прочную, почти нерушимую сеть. То, что истина в исламе мыслится как закон, слово, продиктованное Аллахом (Коран)¹⁴, органически связано со всей политически-правовой структурой халифата. Главными причинами расколов в исламе были несогласия в толковании государственного закона (о передаче власти халифа) и более частных законов. Напротив, в христианстве закон расценивается ниже благодати и целостность истины выражена только в личности Христа. Поэтому расхождения в каноническом праве никогда не вели к образованию сект. Христиане проклинали друг друга по иной причине — из-за разного понимания структуры божественной личности. Византия предпочла погибнуть, чем допустить, что Святой Дух истекает из Сына, а не только из Отца. На фоне этого ислам кажется рациональным. Но, с другой стороны, личностное начало в христианстве сохраняло (в преображенной форме) традиции античной свободы и было почвой, на которой сделала первые шаги свободная личность Нового времени, а законничество ислама поддерживало централизованную теократию.

Далее, Средиземноморье в целом противостоит Дальнему Востоку как культура высказанной истины в противоположность невысказанной, принципиально невыразимой. Хотя пути Бога неисповедимы, Коран в исламе и Христос в христианстве суть высказанный абсолют. Напротив, Будда хранит «благородное молчание» о величайших тайнах бытия, Лаоцзы восклицает: «О неясное! О туманное!» Индуистская Индия, с ее равновесием высказанных и невысказанных, личных и безличных форм священного, стоит здесь, видимо, посередине. В некоторых аспектах она ближе к Средиземноморью, в других — к Дальнему Востоку. С туманностью символов абсолюта связаны лаконизм языка дальневосточного искусства, предпочитающего намек развернутому высказыванию, и отсутствие эротической мета-

форы в священных книгах¹⁵. Дао настолько безлично, что невозможно любить его, как Суламифь любила Соломона и суфий — Аллаха. Подобием Дао является скорее пейзаж. И пейзаж, как самостоятельный жанр, складывается на Дальнем Востоке гораздо раньше, чем в Европе (причем в совершенно иной функции: сунские пейзажи — своего рода иконы тумана)¹⁶.

Отсутствие эротической метафоры на вершинах культуры определенным образом связано со строем китайской семьи и наложило глубокий отпечаток на реальную жизнь чувств. Никакая священная книга не разрешала китайцам «оставить отца своего и мать свою и прилепиться к жене своей, и стать одной плотью» (Быт., 2, 24). Любовь ассоциируется не со свободой (выбора партнера), а с долгом (по отношению к родителям, братьям, сестрам). Оставить отца и мать китаец не вправе ни при каких условиях. Во всяком случае, культура этого не санкционирует. Нет «Песни песней», нет «Гитаговинды», нет безграничного царства любовного воображения, в котором личность компенсирует себя за практические ограничения в семье. Безумие любви не возведено поэзией на пьедестал, не уравнесило царства рассудка и не завоевало в самой практической жизни широкой области запрещенного, но воспето, как грех Франчески да Римини. Женщина, униженная в быту, даже в поэзии не сливается с божеством, и ни один китайский император не построил Тадж Махал. Поэты предпочитали воспевать дружбу (единственную сферу общения, в которой китаец оставался свободным) и седые волосы (признак возраста, позволявшего уйти со службы). А в итоге — не было дополнительного импульса для перехода от большой семьи к малой и расширенные родственные связи затрудняют современное развитие. Далее, туманность символов абсолюта помешала (и в Китае, и в Индии) развитию конфликта между религией и философией, обостренного в Средиземноморье еще и этнической разнородностью религиозных учений (созданных семитами), греческой философии и римского права. В Индии и в Китае нет самого различия терминов «философия» и «богословие». Невозможно *помыслить* об «опровержении философии» (аль-Газали); но зато нет и «Опровержения опровержения» Ибн Рушда. Философия не низводилась до роли «служанки богословия» (Фома Аквинский) — и не восставала против своей роли. В неразвитом единстве культуры наука не подвергалась погромам, но зато несравненно меньшими были ее шансы на высвобождение из симбиоза с религией и превращение в самостоятельную общественную силу.

С характером представлений о высшей истине связан и характер верховного государственного авторитета. Халиф, захватив

власть, становится имамом (духовным руководителем), но с обязательным условием исповедовать и защищать то, что написано в Коране. Напротив, китайский император был обладателем непосредственного Мандата Неба, безграничного, превосходящего всякое писание, и мог оказывать поддержку любому учению (или, если ему это было угодно, казнить буддийских монахов десятками тысяч; и никакая инстанция не могла приговорить его за это к бичеванию, как Генриха II Плантагенета). Уникальной особенностью Запада был раскол высших авторитетов и борьба между императором и папой (единственная слабая аналогия на Востоке — противостояние императора сёгуну в Японии). Исторически сложившаяся неупорядоченность, вдохновленная учением Августина о двух градах, очень облегчила положение реальных средневековых городов, боровшихся за независимость от феодалов, и помогла рождению ранних форм нового, буржуазного общества.

В известной связи с ценностными представлениями находится и структура отношений между субэкуменой и этническими коллективами, оказавшимися в ее сфере. Эти отношения каждый раз свои, неповторимо особые. Коротко говоря, китайский способ устройства Поднебесной оставляет этнические различия медленно распадаться в простонародье, связывая грамотных единой иероглифической структурой, независимой от живого языка. Этническое мыслится здесь как варварское, лишённое всякой ценности. Индийский способ интерпретирует этнические различия как субэтнические, как аспекты единой религиозно-кастовой системы, ничего не отвергающей, но все подчиняющей своей запутанной иерархии¹⁷. Средневековый ислам первоначально предполагал не только единую религиозно-правовую и политическую постройку, халифат, но и арабизацию; однако иранцы сумели вырваться из нее, турки не подчинились, и на развалинах халифата возникли соперничающие полиэтнические империи, каждая из которых претендует на ортодоксию и универсальность. Наконец, средневековый христианский Запад ограничивается религиозной связью и единым языком церкви, предоставляя этническое развитие стихии, из которой на пороге Нового времени рождаются современные нации, связанные общностью светской культуры, традициями Возрождения, классицизма, Просвещения и т.п., но каждая со своим языком, со своим государством, со своим патриотизмом.

Племя могло усыновить чужака, и Древний Египет в известном смысле усыновил Иосифа. Но диффузия культуры в племенном и раннеисторическом обществе заторможена. Для пле-

мени известная закрытость была элементарным условием существования. В дописьменном быту нет эталона поведения, отличного от самого поведения. Нет принципов, занесенных в книгу, хранимых независимо от слабых людей. Дух племени можно усвоить, только войдя в его живую жизнь, став членом племени и шаг за шагом проходя через обряды, в которых мудрость старцев передается вместе с должным (трепетным) отношением к ней. Поэтому принимать в племя можно было только поодиночке или небольшими группами. Поэтому непосвященных ни в коем случае нельзя было подпускать к святым святым. И обмен информацией МЕЖДУ племенами (даже жившими в теснейшем соседстве) НЕОБХОДИМО ограничивался профанической областью, не затрагивая племенной «идеологии». Новое входило при этом в жизнь, если можно так сказать, с черного хода и только постепенно, шаг за шагом накладывало отпечаток на ценности и установки.

Для сложившихся цивилизаций закрытость перестала быть необходимостью. Мудрость их была записана, отделилась от общества, в книгу, приобрела обобщенную, логически организованную форму, убеждавшую без помощи тамтама и способную убедить каждого. Но, во-первых, эта универсальная форма родилась не сразу, во-вторых, страх перед непосвященным еще долго держался, и к нему надо прибавить высокомерное презрение к варварам, слишком низким, чтобы стоило их посвящать и учить. Огромный разрыв между первыми цивилизациями и окружающими племенами вызвал своего рода обострение «этноцентризма», даже сравнительно с племенным уровнем. С одной стороны, это этноцентризм племен, испытывавших по отношению к цивилизациям сложный комплекс неполноценности (перед материальным превосходством «Вавилонской блудницы») и отвращения (к ее нравам, к распаду племенной солидарности в классовом обществе). Из этого комплекса, собственно, и выросло варварство, стремление разрушить растленную цивилизацию, вандализм. С другой стороны, этноцентризм «развитых», сознание своего неизмеримого превосходства, вплоть до отказа признать варваров людьми. Понадобились тысячелетия, чтобы возникла идея о просветительной миссии цивилизации. У древних египтян, считавших своих соседей потомками дьяволов, этой идеи (во всяком случае, до Нового царства) нет; не было ее, вероятно, и у иньцев; но в конфуцианском Китае она уже есть и вошла в дипломатический словарь Сына Неба (повелевавшего своим вассалам править, почитая принцип гуманности).

Наконец, совсем поздно (и прежде всего у бывших варваров) складывается идея, что не грех и самим поучиться, что достоинство (а не порок) цивилизации — открытость к чужому.

Рецидивы этнического высокомерия встречались и в средние века (например, в Византии) и даже в Европе Нового времени (и прежде всего в Испании; Джансен и Стоун сравнивают в этом отношении Японию и Англию — не в пользу последней¹⁸). Каждый раз эта болезнь приводит к отставанию, часто к гибели. Высокомерный этноцентризм — одна из важнейших причин гибели первых цивилизаций.

То, что цивилизации Индии и Китая не разделили общей судьбы, нуждается в особом объяснении. По-видимому, существенно, что исторический Китай и историческая Индия — системы, в сущности говоря, дочерние (хотя и очень старые). Они опираются на опыт ДВУХ столкнувшихся традиций (иньской — «злого неба» и чжоуской — «доброго неба», протоиндийской и арийской). Эта «разность этнических потенциалов» была не так велика, как в античном Средиземноморье, но все же достаточно для накопления необходимых запасов стереотипов, о которых говорит Леви-Стросс, и для возникновения универсальных религиозно-философских принципов. Цивилизации Индии и Китая однородны и автохтонны относительно (сравнительно с Западом); но они не однородны и не автохтонны сравнительно с Древним Египтом. Они оказались достаточно всеобщими, чтобы создать религиозные, философские, эстетические основы субэкумены.

Субэкумены могут быть БОЛЕЕ или МЕНЕЕ универсальны, более или менее открыты к чужому. Но они все обладают одним свойством: покорять вторгшихся варваров и превращать их в носителей СВОИХ принципов и ценностей. Так, венгры, вторгшись в Европу, стали западным народом; монголы и турки, вторгшись на Ближний Восток, стали носителями ислама; многочисленные племена, вторгшиеся в Китай, становились китайцами, а в Индии образовывали новые индийские касты.

Универсальный характер культуры может быть основой самосохранения не только субэкумен, но и отдельных наций. Например, персы, разбитые, покоренные, исламизированные арабами, сперва вынуждены были выучивать арабский язык и выдвигаться как арабские поэты и ученые; затем возникла новоперсидская поэзия — и завоевала культурную гегемонию в значительной части Востока; наконец, тюркский религиозно-племенной союз кызылбашей, захватив Иран, сделал *персидский* язык государственным, и, таким образом, суверенитет страны

был восстановлен без единого выигранного *персами* сражения; а южный Азейрбайджан, из которого кызылбаши происходили, стал персидской провинцией. Персидские традиции высокой культуры воссоздали здесь систему, которую «пассионарность» кызылбашей только привела в движение, как вода — мельничное колесо.

Все это довольно похоже на китайско-маньчжурские отношения. Но есть и разница.

Особенностью субэкумен является то, что традиции культуры не совпадают в них (хотя бы отчасти) с НАРОДНОЙ культурой. Скорее наоборот: уровень культуры субэкумены — это уровень, если можно так сказать, сверхнародный; уровень, записанный в иероглифах, или в средневековой латыни, или в арабо-персидской литературе Ближнего Востока, формирующей сознание образованного турка. Этот уровень опирается на философскую мораль мудрецов и религиозное вдохновение пророков. В отдельных случаях влияние его оказывается ничтожным, и никто не способен помешать Чингисхану завоевать полмира. Но будущее смыкается с прошлым, и внуки Темучина становятся в Китае буддистами, на Ближнем Востоке — мусульманами. Завоевания, не приносящие с собой новых символов единства (как принес ислам), рассыпаются в прах, и китайцы считают основателем династии Чжоу не У-вана, завоевателя царства Инь, а его отца Вэнь-вана, легендарного основателя чжоуской КУЛЬТУРЫ. Ведущие мыслители Китая всегда считали духовную связь решающей, а политическую — только вспомогательной для единства и благоденствия Поднебесной.

С этой точки зрения можно пересмотреть и персидский пример. Доисламский Иран — самостоятельный субэкуменальный узел, боровшийся с Восточноримской империей за право стать центром субэкумены. Носители его культуры не были провинциально ограничены, как в Сирии или Египте, и арабский ислам встретил в них достойных соперников. Внешним образом они ему подчинились; внутренне они остались непокоренными и нашли новое выражение в терминах самого ислама, повернув его по-своему. Сирийцы и копты, замкнувшиеся в рамках религиозных общин (по замыслу вселенских, но к VI веку совершенно провинциальных), шаг за шагом отступали перед всемирным пафосом ислама и в конце концов арабизировались; персы, «нырнувшие» в ислам, «вынырнули» в шиизме (отвергнутом большинством арабов) и в новоперсидской культуре. Субэкуменальный уровень мысли и чувства, выраженный в арабском исламе, мог быть уравновешен только способностью жить

и мыслить в формах, в масштабах, не уступавших по своему вселенскому размаху. Властители мира могли подавить и разрушить любую местную культуру, лепившуюся вокруг местного культа, но субэкуменальная культура почти всегда была сильнее их.

Узловые моменты движения от субэкуменальных узлов к субэкуменам и бизкумене можно свести к трем формам (своего рода лозунгам, девизам): 1) не хотим ни учить, ни учиться, хотя практически нехотя учим — в схеме:

цивилизация \Rightarrow варвары;

2) готовы учить, но учиться нам не у кого — в схеме:

дочерняя цивилизация \Leftarrow цивилизация \Rightarrow варвары;

3) готовы учить и учиться — в схеме:

цивилизация \leftrightarrow цивилизация.

На основе модели (2) сложились индийская и китайская субэкумены; на основе модели (3) — средиземноморская бизкумена, и в особенности западная ее часть — древний и средневековый Запад.

В Индии и в Китае ядром субэкумены были цивилизации, построенные на обломках своих предшественниц, но далее не встречавшие могущественных духовных соперников и постепенно, шаг за шагом распространившиеся на огромное пространство (индийский подконтинент, долины Хуанхэ и Янцзы). Этническое и глобальное здесь до конца не отделилось друг от друга. Господствующий этнос совпадает с ядром субэкумены. Самостоятельные, не ассимилированные дочерние культуры располагаются (как и в Средиземноморье) на полуостровах и островах; но их удельный вес сравнительно с физически и духовно гигантским ядром невелик; они разбросаны и не сливались в единый мир, подобный средиземноморскому Западу. Единое гигантское ядро господствует над периферией, и монизм системы подчеркивается слабостью бизкуменальных связей (единственный крупный пример противоположного — распространение буддизма из Индии в Китай). Динамические возможности дочерних культур (таких, как Япония) остаются здесь не раскрытыми вплоть до Нового времени.

Напротив, в Средиземноморье становление бизкумены обогнало становление субэкумен, предшествовало им и наложило на них свой динамический отпечаток. Великие цивилизации

архаической древности оказались здесь в тесном соседстве (в пространстве между восточным побережьем Средиземного моря и Месопотамией), и вопреки этноцентризму объективно сложилось их общее поле, общая периферия. Попадая в поле **ОДНОЙ** цивилизации, племена легко подчинялись, ассимилировались. Попадая в **ОБЩЕЕ** поле, они оказывались под перекрестным огнем **РАЗНЫХ** потоков символов и тяготели не к ассимиляции, а к формированию самостоятельных новых цивилизаций. Финикийские и греческие города-государства колонизовали западное и северное Средиземноморье, подтолкнули развитие местных племен (Рим) и создали новую, западную субэкумену, обладавшую важным преимуществом: свободой от пережитков архаики (такой же важной, как свобода США от пережитков феодализма). Все цивилизации, вошедшие в *новый древний мир* (финикийская, греческая, римская), были ученические, знавшие о существовании своих более древних учителей и поэтому менее замкнутые в своем этноцентризме (ср. Китай — Япония, Индия — Индонезия)¹⁹; и между ними сравнительно легко устанавливались отношения диалога.

Диалог начинается в рамках **ВСЕХ** дочерних цивилизаций как **ВНУТРЕННИЙ** разговор автохтонных (или давно заимствованных) культурных начал с недавно приобретенными. Возникают постоянный интерес к чужому и противоборствующее ему «почвенное» течение. Но только в новом древнем Средиземноморье впервые сложились условия для перехода к внешнему диалогу, к взаимному сравнению цивилизаций. «Сравнительные жизнеописания» Плутарха — книга, одинаково охотно читавшаяся и греками, и римлянами. Ничего подобного не было в традиционном Китае и в Индии (по крайней мере не было до эпохи Акбара). Таким образом, в Средиземноморье уже в древности сложился многосторонний диалог.

Запад	↔	Ближний Восток
римляне	↔	греки

«Полифония» была усилена возникновением двух новых, специфически средиземноморских явлений: диаспоры (еврейской, армянской, несторианской) и церкви. Диаспора связывала христианский мир с миром ислама или (несториане) Ближний Восток со степями Средней Азии, с Китаем, играла роль посредника в обмене товаров и в обмене идеями, роль переводчика. А церковь — первое в своем роде *международное* учреждение, противостоящее *всем* государствам, — создала рам-

ки для развития независимых и в то же время взаимозависимых местных культур. В этой обстановке, достаточно дифференцированной, достаточно открытой для чужого и нового, возникла сперва культура городов-государств (Флоренция, Венеция и др.), а затем, после ее крушения, — культура буржуазных наций.

Таким образом, сложилась новая форма «коалиции культур» — многонациональная. Мы не беремся дать полное определение нации. Однако хочется подчеркнуть, что нация немыслима вне *системы* наций. Изолированная культура (Тибет) или культура, поглощавшая своих соседей (Китай), не суть нации. Нация — это узел связи в международной системе многонационального общения. И формирование наций немыслимо без одновременного формирования системы их взаимоотношения (процесс, который можно наблюдать и в современном афро-азиатском мире).

Рождение системы наций вывело Запад из-под власти застоя, на долгие века сковывавшего великие цивилизации прошлого. Отдельные европейские нации могли приходить в упадок (Испания, Германия, Италия XVII-XVIII веков). Но развитие Европы в целом, шедшее несколькими параллельными путями, не знало остановок. Именно этот процесс, начавшийся в XVII веке, получил название «модернизация», и он связан с переходом старых, архаических форм «коалиции культур» к новой, современной форме национальной жизни и межнационального общения.

Однако этот переход связан с огромной трудностью. Самобытность становящихся («новых») наций Азии и Африки тесно связана со старой, донациональной формой общения этнических единиц. Полное разрушение старых глобальных регионов и вступление во всемирное сообщество на правах отдельной нации — односторонне западническое решение, и подавляющее большинство афро-азиатских наций отвергает его. Для развития своих местных традиций (превращающихся в национальные) они нуждаются в сохранении, восстановлении и развитии субэкуменальных, «панрелигиозных» и «паннациональных» связей. Поэтому идея региональной консолидации для борьбы с Западом увлекает современный афро-азиатский мир так же, как русских славянофилов увлекала идея панславизма²⁰.

Нельзя расценивать это как простое ретроградство. В условиях на региональную культурную почву много беспочвенного, много цепляния за архаические формы жизни, размываемые мо-

дернизацией. Но есть и свое «рациональное зерно». То, что сейчас называют мировой культурой, — скорее перспектива, чем реальность. Отчасти это безликий поток суррогатов, изготовленных для массового обихода. По отношению к нему борьба за местную и региональную культуру есть борьба за культуру вообще. Отчасти же мировая культура остается культурой, но культурой *западной*, европейской, и невозможно ожидать, что индийцы, китайцы, народы Ближнего Востока безоговорочно примут ее; по крайней мере до тех пор, пока западная культура не расширится и не вовлечет в свою орбиту основные ценности культур Востока.

Запад (в рамках которого мы здесь рассматриваем и Россию) не раз учился у Востока, и многие типично «западные» черты пришли с Востока (начиная с христианства, кончая индийскими цифрами). Быть может, современная культура модернизированных стран сумеет усвоить и другие достижения культур Востока, придав им «всеобщую», мировую форму. Это было бы естественным продолжением традиций Эллады, неоднократно впитывавшей в себя мудрость Египта и Вавилона, и других подобных эпизодов в истории Средиземноморья.

Остается прибавить несколько слов о взаимоотношениях паннациональных, панрелигиозных и субэкуменальных общностей, а также о типологии культур, сложившихся на перекрестке субэкумен.

Паннациональные группировки ближе к нации, чем к субэкумене. Такие термины, как «арабская нация» и «большая африканская нация», — не простая риторика. Панарабизм или панафриканизм обращаются не к каждому человеку, а только к арабу, только к негру. Спор пангерманизма с панславизмом был одной из причин первой мировой войны, расколовшей Европу. Пантюркизм и панарабизм разрушили единство Ближнего Востока.

Время, которое на Западе называют «посленовым» (*post-modern*), стало временем общего кризиса субэкумен. Их духовные вершины покоряли своих завоевателей в Средние века. Но колониальная экспансия Европы разнесла во все стороны света научную цивилизацию, разрушительную если не для веры, то для вероисповедания; убеждение в безусловной истинности традиционных символов и классификаций пошатнулось, а внутри субэкумены крошатся на паннациональные группы. Можно предположить, что вторая тенденция сойдет на нет (как в Европе сошли на нет пангерманизм и панславизм). Однако сегодня это политическая реальность: Ближний Восток расколот,

Иран и Афганистан причислили себя к Южной и Юго-Восточной Азии, а Турция — к Европе. Общее с арабами достояние субэкуменальной культуры оказалось слабее национальной и паннациональной розни.

Ближе к субэкуменам *панрелигиозные группировки*; но полного совпадения нет. Мы не можем отнести к Западу христианскую Эфиопию. Маргинальные культуры на юге и востоке византийского мира стали маргинальными культурами новой субэкумены, созданной исламом. Южноазиатская и дальневосточная субэкумены сложились как амальгамы нескольких систем; одна из них окрашена присутствием конфуцианства, другая — присутствием индуизма (или его наследия). Буддизм входит в обе амальгамы как связующее звено восточной бизкумены.

Субэкуменальная и панрелигиозная общность иногда облегчают и даже направляют формирование новой эмигрантской нации: американской (на основе субэкуменальной общности Европы), израильской. Выходцы из Азии и Африки интегрируются в обоих случаях с большим трудом. Попытки создать новую нацию на основе блока мусульманских групп Индостана также имели место. Они продолжают в нынешнем (бывшем Западном) Пакистане.

Существует *группа стыковых культур*, сложившихся на перекрестке субэкумен. Она особенно интересна в нескольких отношениях: 1) это лаборатория, в которой (на глазах историков) продолжается процесс синтеза культурных начал и возникают новые субэкуменальные узлы; 2) это прообраз ситуации, в которой оказались сейчас весь Восток и вся Африка (на традиции которых наложилась вестернизация); 3) к этой группе относится Россия, попавшая в центр истории XX века.

Анализ закономерностей развития «культур на перекрестке» может многое дать для понимания общих перспектив истории. Однако такие «перекресточные» культуры, как Индонезия, Тибет, Япония, Россия, настолько не похожи, что их и сравнивать трудно. Только очень условно, отвлекаясь от чрезвычайно многих индивидуальных особенностей, допустимо выдвинуть принцип сравнения: перевес стабильности (до застоя), перевес динамизма (до неустойчивости) или равновесие стабильности и динамизма, закрытости и открытости.

Тибет — пример культуры, достигшей стабильного синтеза автохтонных, индийских и китайских элементов — и застывшей в своей раковине. К той же модели тяготеет Бали. Ява, напротив, отличалась постоянной открытостью к религиозно-культур-

ным движениям, потрясавшим Индию, и меняла буддизм на шиваизм, шиваизм на ислам, как театральные декорации. Япония в иные эпохи очень открыта, в другие — совершенно закрыта. Бурное распространение христианства в южных княжествах (XVI век) напоминает по своим темпам экспансию ислама в Индонезии, но за этим следует режим Токугава. Через два с половиной века центральная власть, закрывшая страну, так же решительно открывает ее (реставрация Мэйдзи). Нечто сходное было в истории России (закрытость Московского царства и реформы Петра). В периоды закрытости самодержавие добивается религиозно-культурного единства, и страна, вновь открытая, вступает в международное общение как неделимое целое. Однако этим сходство Японии и России, пожалуй, ограничивается. Япония и в раннее средневековье то поглощает чужое, то замыкается и осваивает его (подобно актинии, с которой ее сравнивали). Островное положение, защищенное «божественным ветром» (развеявшим монгольскую армаду), и близость к первоначальному центру культуры (из которого можно было черпать и китайскую и индо-буддийскую мудрость) позволяли сохранять инициативу в процессе аккультурации. История Японии — биография, развивавшаяся по своей собственной внутренней логике. История России, с ее открытыми границами на западе, юге и востоке, — скорее судьба, ломавшая едва сложившиеся культурные связи и круто заменявшая их другими (тоже недолговечными). В решающие века своего формирования Россия остается без главной своей наставницы (Византии), с идеей Третьего Рима, но без достаточных культурных ресурсов для его создания. Нельзя считать самодурством решение Петра связать Россию с Европой; но методы Петра были ужасны, и травмы, нанесенные им, оказались не менее долговечны, чем благодетельные следствия новых культурных контактов (вдохновивших одну из величайших попыток вселенского синтеза в литературе XIX века). Положение России на перекрестке ВСЕХ субэкуменов, отвлеченно говоря, чрезвычайно благоприятно (это отметил еще Чаадаев); но непосредственно Россия во многие эпохи общалась с отдаленными перифериями культурных миров: не с Византией, а с Балканами; не с Багдадом, а с Сараем; не с Западом, а с Кукуем (Немецкой слободой). Относительная тактичность реформ Мэйдзи сравнительно с реформами Петра можно объяснить тем, что в канун Мэйдзи 40-50% японцев (мужчин) были грамотными и сельские школы развивали в народе дух соревнования. В России народ был неграмотным и относился с упорным недоверием к всевластному государству

(признавая его своим только как организатора обороны, на войне). Петр не создавал традиции, заставлявшей энергичного администратора «писать свои декреты кнутом» (Пушкин о Петре); он только продолжил эту традицию.

Петровский надрыв повернул к Западу только верхний слой общества и оставил под ним старое противоборство начал, стянутых обручем самодержавия. После Февраля 1917 года обруч был сброшен; и тотчас вырвался наружу хаос, выходом из которого стал однопартийный режим.

Ни в один период своего развития Россия не входила полностью в определенный культурный круг (как нестыковые страны). Господствующее влияние никогда не было единственным и никогда не царило больше 200-300 лет, а потом сменялось чуждым. Отсюда русская широта, но также и русская шаткость (Леонтьев), беспочвенность (Достоевский). Дух утопии, сам по себе беспочвенный, витал над землей, ища беспочвенной почвы, чтобы облечься плотью, и нашел ее в России.

Здесь снова кое-что может дать аналогия с Индонезией. Чтобы сделать ее понятной, приведем несколько выдержек из трудов замечательного религиоведа и социолога Клиффорда Герца. Мне кажется, они демонстрируют нам подобие русской широты, доведенной до предела и, может быть, до гротеска.

По словам Герца, даже ислам не смог внести единства в яванский калейдоскоп.

Индонезия — «наследница полинезийской, индийской, мусульманской, китайской и европейской традиции и, вероятно, имеет больше священных символов на квадратный фут, чем любая другая страна», — пишет Герц. Сукарно с его эклектизмом, с его попытками соединить самые разнородные идеи в «пандоктринальную государственную религию», отнюдь не был здесь случайным, нетипичным явлением. Результатом его «политики напоказ» (возрождавшей, по мнению Герца, традиции «политического театра» средневековой Явы) был, однако, нарастающий хаос, «кафкианский лабиринт Верховного консультативного совета, Национального управления планирования, кабинетов из сорока министров и временных консультативных ассамблей, увенчанных пожизненным президентством»²¹. Вся эта гигантская пирамида, извергавшая «поток сокращений, лозунгов, воззваний и прокламаций», оказалась совершенно беспочвенной и рухнула за несколько дней в сентябре 1965 года.

По словам Герца, «разнородность индонезийской культуры и (разнородность. — Г.Л.) современной политической мысли.. накладывались друг на друга, создавая идеологическую ситуа-

цию, в которой на одном уровне господствовало абстрактное согласие, что страна должна дружно штурмовать высоты современности, так же дружно не отрываясь от своего наследия; а на другом уровне нарастало несогласие, в каком направлении следует штурмовать высоты и в чем суть национальных основ» (с. 330). После независимости это привело к расщеплению активных слоев населения на группы, расходившиеся друг с другом почти во всем, кроме самых общих лозунгов. И подавленное взаимное раздражение — одна из причин необычайной жестокости, с которой в Индонезии совершаются политические повороты.

«Невероятно дорогой ценой, которую не стоило платить, индонезийцы, быть может, обнаружили... глубину своей разобщенности, внутренней противоречивости и дезориентации. Будет ли доказательство убедительным для них (учитывая ужасающий характер подобных разоблачений), остается вопросом; и это центральный вопрос индонезийской политики нашего времени» (с.333-334).

Сравнение с Индонезией и Японией не должно пониматься как тождество. Россия в чем-то похожа на обе эти страны, не будучи в целом похожа ни на одну из них; да и сами они вовсе не тождественны друг другу; следовательно, сходство каждый раз частичное, проясняющее только один какой-то аспект культуры. Но при известной осторожности сопоставления России с различными стыковыми культурами кое-что дают. Пример Японии позволяет понять закономерность в чередовании периодов открытости и закрытости. Пример Индонезии позволяет понять опасности, вытекающие из крайней разнородности культурных основ. Каждый пример открывает то, что другой пример скрывает. Индонезийский — обнаруживает то, что в России власть (за исключением периодов смуты) держит в своем железном кулаке скрытый хаос. Надо быть слепым и глухим, чтобы не слышать у Тютчева, Достоевского, Толстого дыхания хаоса. В этом дыхании — и в его преодолении, в создании художественного космоса — величие русской литературы XIX века с ее «онтологическим реализмом». Но русская администрация отнюдь не обладает талантами русских писателей. И за ее «инерцией страха», боязнью перемен скрывается чувство бездны.

Эти слова — не призыв к отказу от риска. Но призыв к хорошо обдуманному риску. Историческая энергия в России есть. Россия первой преодолела барьер слаборазвитости. Но петровский, ленинский и антиленинский стиль движения, основан-

ный на слепой вере в спасительную силу тех или иных символов (Запада, социализма, самодержавия, народности), грозит катастрофой. Конь, еще раз поднятый на дыбы, может обрушиться в бездну. Анализ опасности, которыми грозит крутой поворот, сделан в других статьях. Здесь мы хотим ограничиться несколькими словами: чтобы пройти над бездной, нужны не только смелость и вера в себя. Нужны еще трезвый ум и способность менять выбранное направление. Формы исторического процесса (сравнительно мягкие и почти невыносимо резкие) зависят от очень многих причин; но разум при любых условиях сохраняет свою задачу: без гнева и возмущения исследовать ход вещей.

Начало 70-х годов

Примечания

¹ «Тоска по мировой культуре» Осипа Мандельштама не означала интерес к Индии, Китаю или Японии; это была тоска по европейской культуре. Напротив, индийские историки называют первую и вторую мировые войны «европейскими гражданскими войнами». Для них Европа — нечто вроде нации.

² Frye N. «The decline of the West» by Oswald Spengler. «Daedalus». Cambridge (Mas), 1974, Vol.103, N1, p.7.

³ Очень интересные наблюдения о взаимозависимости субнациональных культур высказаны также Т.С.Элиотом. См. Eliot T.S. Notes toward the definition of culture. L., 1948.

⁴ Гегель называл это «неразвитой напряженностью принципа».

⁵ Так в Индии называют сепаратистские движения в отдельных штатах.

⁶ В его трактовке — это и социальные группы, и вырастающие из них нации.

⁷ Levi-Strauss C. Dynamique culturelle et valeurs. Jn: Approches de la science du développement socio-économique. P., 1971, p.271-272.

⁸ Чрезвычайно нам близкую. «Культурная коалиция» — термин, который мы вполне можем принять как общее наименование для субэкумен, субэкуменальных узлов и т.п.

⁹ Выдвинутым, по-видимому, в споре с расизмом и полемически заостренным.

¹⁰ По крайней мере для историка; точка зрения этнолога или моралиста может быть иной. Существенно, что К.Леви-Стросс — этнолог и несколько руссоист.

¹¹ Эти проблемы разрабатывались Т.П.Григорьевой, Е.В.Завадской и автором статьи.

¹² В одном из своих выступлений (в редакции журнала «Декоративное искусство», 1972) Л.Н.Гумилев приводил различие церкви, мечети и пагоды как бросающийся в глаза пример этнической определенности искусства. Однако *бросается в глаза*, что и мечеть, и церковь «супе-

рэтничны»; это примета не этноса (персов или арабов, испанцев или французов), а глобального региона, субэкумены. И так во всем, вплоть до орнамента. Субэкуменальное господствует над этническим.

¹³ Ср. нашу статью «О причинах упадка буддизма в средневековой Индии».

¹⁴ В истории ислама Коран постепенно занимает место второй ипостаси: он совечен Аллаху и (как Веды) предшествует небу и земле.

¹⁵ Хотя есть метафора сексуальная. Инь и ян — первоэлементы бытия в китайской метафизике — соответствуют женскому и мужскому. Но они безличны. Индивидуальной любви, как между Амуром и Психеей, между ними нет.

¹⁶ Ср. работу Е.В.Завадской «В.М.Алексеев о философско-эстетическом ареале слова». — В сб.: Литература и культура Китая. М., 1972.

¹⁷ Как показали анкетные опросы, современные индийцы до сих пор путают национальность (например, бенгальскую) с джати (кастой).

¹⁸ Jansen N.B.a. Stone L. Education and modernization in Japan and England. «Comparative studies in society and history». The Hague, Vol.9, №2.

¹⁹ Дочерняя цивилизация может, однако, ЗАБЫТЬ о своем ученичестве, как арийцы Индии, чжоуцы и византийцы.

²⁰ Этот комплекс ощутим и в нынешней Японии, и он сказывается на ее отношениях с Китаем.

²¹ Geertz C. Afterword. In: Culture and politics in Indonesia. Ithaca-London, 1972, p.321.