

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 130.2 (043.3)

Більченко Євгенія Віталіївна,
доктор культурології, доцент**КАТЕГОРІЯ СТРУКТУРИ ТА ЇЇ ДЕКОНСТРУКЦІЯ
ЯК ЖЕСТИ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ:
НА ПРИКЛАДІ КИТАЙСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ**

У статті обґрунтовується думка про архетипні витoki некласичного дискурсу Заходу в традиційній культурі Сходу. Автор виводить постмодерний жест деконструкції з динамічної структури поліцентричного космосу китайської культури, сформульованої за моделлю "фокус-поле". Принципи балансу та комбінаторності, що лежать в основі конфуціанського центризму, є базою для становлення у ХХ ст. феномена китайського постмодерну в мистецтві (література "мозаїки спогадів").

Ключові слова: *традиція, структура, центризм, космос, баланс, комбінаторність, "фокус-поле", постмодерн, деконструкція.*

Посилення діалогу Сходу і Заходу у контексті нового універсализму потребує актуалізації тих концептів, які мають дотичність до філософії модерну, але не в радикальному європоцентричному варіанті фалологоцентризму (Ж. Дерріда) або тотального структуралізму, а в органічній версії синтезу раціональності і традиції, духу та розуму, що демонструють, зокрема, сакральні культури східних регіонів. Однією із ключових характеристик картини світу у традиційних культурах (у першу чергу, культурах Далекого Сходу) є поняття Структури. Структура – це цілісне системне утворення, що складається з певної налагодженої конфігурації елементів, поєднаних внутрішніми зв'язками. У семантичному топосі культури Структура посідає місце уявного Центру, піддається сакралізації та нерідко сприймається як серединний осередок священного, від якого святість поширюється радіальними колами, послаблюючись мірою наближення до центру.

Культури з пріоритетною цінністю Структури характеризуються, відтак, центризмом. В різних типологіях (зокрема, у структурній антропології К. Леві-Стросса) "центровані культури" також можуть носити назву "синхронічні" ("холодні", "статичні", "жіночі"). До таких однозначно належать первісні й стародавні культури, традиційні (до-модерні) культури Сходу, релікти сучасних міфоруальних культур. Окремі риси центрації несе й інноваційна західноєвропейська культура, особливо до епохи Відродження.

Традиційний китайський архетип Структури тісно пов'язаний з математикоподібними уявленнями про будову Дао за текстом "І цзин" та, відповідно, їх накладаннями на адміністративний устрій країни, композицію музичних ансамблів та особистісний стиль життя китайців. Синтез музики і математики дав у традиційному Китаї колосальний філософський сплеск, коли Структура набуває остаточного логічного оформлення. Відбувається це у період "осьового часу", або "суперництва ста шкіл" (для Китаю – це період Чжаньго, або "воюючих царств", IV ст. до н.е.). Структура виникає на ґрунті традиційної китайської діалектики як умоглядно-спекулятивна метафізична категорія тріади Інь-Ян-Цзи (чоловіче-жіноче-дитяче, або Небо-Земля-Людина) як основи устрою світу, пронизаного іманентним порядком Дао. Водночас така структура освячена музикою і ритуалом, основою якого й було музичне мистецтво тону Жовтого Дзвону – символу Дао.

Соціально-етично спрямований ритуал забезпечував гармонію усіх складових космосу за рахунок сакральної музики, що мала космологічний підтекст та передбачала презентацію еманції Все-світу (люй-люй) як гармонійний ієрархічно ниспадаючий мелодійний ряд злиття/розведення чоловічого і жіночого початків (хуньдунь). Показово, що звук виходить із Центру структури Шляху (топосу Дитини), опустіле місце якого посідає мудрець (ци) як головний настройщик соціуму. Таким чином, філософ постає центром Структури Шляху, що надає усій структурі онтологічного й одночасно епістемологічного характеру, синтезуючи у її складі містичні, інтелектуальні, соціально-політичні

та художні компоненти. Така Структура, на відміну від західного модерну, є органічним утворенням, що збалансовує раціональність медитативністю та дисципліною духовної практики. З іншого боку, вона є достатньо гнучкою і легко піддається розшаруванню, яке відбувається у формі традиційної комбінаторності китайської ментальності, схильної до ви будови різноманітних класифікаційно-аналітичних схем. Саме тому у надрах модерно-традиційного Китаю в останні десятиліття ХХ століття починає розвиватися постмодерн, що фактично являє собою органічну єдність авангарду із власне постмодерном (за Тан Сяобіном, мова йде про "залишковий модернізм", що становить трансформовану версію авангарду).

Комунарний дискурс китайської общинності з його ідеями розчинення суб'єкта у колективі через родову пам'ять та народження дітей (семантика сім'ї як плоду гранату) традиційно сприймався європейською свідомістю як вияв абсолютного деспотизму та уніфікації (Й.-Г. Гегель, Д. Монро, Р. Едвард, М. Елвін, С.-К. Янг та інші). Зокрема, відоме твердження Г.-В.-Ф. Гегеля щодо смерті суб'єкта у Китаї: "Моральні розмежування і вимоги виражаються у вигляді законів, але таким чином, що суб'єктивна воля управляється цими законами як якоюсь зовнішньою силою. В особливостях характеру, свідомості, формальної свободи не проявляється нічого суб'єктивного. Справедливість визначається тільки на основі зовнішньої моралі, а уряд діє лише як такий, що володіє прерогативою примусу ... На Сході мораль теж є предметом позитивного законодавства, і, хоча моральні приписи (сутність їх етики) можуть бути досконалими, те, що повинно було б бути внутрішніми суб'єктивними відчуттями людини, перетворене в об'єкт зовнішнього регулювання ... Ми підкоряємося, оскільки те, що потрібно від нас, відповідає нашому внутрішньому схваленню, там же до закону ставляться як до чогось першопочатково абсолютно вірного, що не вимагає суб'єктивного підтвердження" [1, 112].

Звідси – заперечення за традиційним Китаєм суб'єкта, що повністю розчиняється у Структурі як "порожня" (контекстуальна) людина. Між тим, відмова від егоїзму ще не означає відмову від особистості. Блискучу спробу спростувати європоцентричні егоїстичні стереотипи здійснив американський синолог Роджер Еймс, який на основі проєкції суспільно-політичного порядку на особистісний обчислив антропологічну модель Китаю за зразком політичної організації Піднебесної. Адміністративний устрій Тянь Ся являв собою ієрархічну сонячну систему центроспрямованої гармонії зон (регіонів у-фу) з архетипами пошани навколо центрального фокусу ("імператорська" зона) у бік подальшого зменшення напруги на колові області: "удільну", "підкорену", "варварську" та "дику".

Архетипом цієї моделі є концепт "фокус – поле", що протиставляється моделі "частина – ціле" [2]. В останній частина сприймається як окремих елемент загального, що стосовно останнього набуває інструментального значення і усвідомлюється тільки у поєднанні з іншими складовими. Ціле більше частин, воно обмежує їх креативний потенціал. Крім того, у структурі мозаїки не вловлюється момент інтеракції (внутрішнього іманентного взаємозв'язку) часток: цінною постає тільки їх конфігурація у систему. У моделі "фокус – поле" кожна частина поля є пластичною та гнучкою, вони взаємно доповнюють одне одного, безперервно розвиваються та втілюють ціле. Кожна частинка фокусує у собі всі інші, будучи одночасно і загальним, й одиничним вираженням універсуму. Фокусація особистості є результатом особливого типу структури, коли кожна її частка є одночасно центром, і всі частки-центри пов'язують між собою центробіжні тенденції (пор. з хрестоматійно відомим лозунгом постмодерну від Ж. Дерріда про реконструкцію Структури: "Центр не є центр").

Осердям індивідуального буття як мікрокосму є сімейний ритуал (лі), навколо якого утворюється монада індивіда. Реалізуючи себе як монаду, він реалізує ціле і навпаки: "В цілому можна стверджувати, що кожне... поле складається з ряду центрів, кожен з яких прагне використовувати інші центри. "Я" як глядач є одним із центрів. Загальний баланс усіх змагальних прагнень визначає структуру цілого, і ця загальна структура організована навколо того, що я називаю балансуєчим центром" [2]. Очевидна типова мобільна структура динамічного балансу, яка дозволила марксистам говорити про зачатки в Китаї діалектики, синергетики – про зародки тут принципу додатковості Н. Бора (втіленого в ідеї балансу, що іменується кулінарною справою за гармонійним рецептом – так зване "хе"), а нам – про органічну схильність китайської культурної диспозиції до дискурсу постмодерну з її розбіркою-збіркою структури у бік автономізації елементів. Звідси – особливий науковий інтерес, який становить дослідження прообразів умонастроїв постмодерну (структурної "ломки") в традиційних культурах, тобто – у центрованих топосах Структури.

Відповідно до висловленого вище, метою нашого дослідження є структурний аналіз традиційної культури Китаю як простору переходу від модерної центрації до постмодерної деконструкції з особливим акцентом на сучасному стані китайського життєсвіту.

Виконання зазначеної мети залежить від здійснення наступних завдань:

- Структурний аналіз центрованої будови традиційної та модерної культури Китаю.

- Експлікація латентних мотивів деконструкції Структури у китайському постмодерні.

Головною ознакою структурного образу світу, що вибудовує традиційна картина світу, є система концентричність. Світ уявлявся розумно влаштованим, гармонійним, упорядкованим та передбачуваним цілим (Космосом), складовими частинами якого були функціонально виправдані і, більшою чи меншою мірою, знеособлені елементи. Такий світ протиставляв себе і свій священний порядок стихійному безладу первісних сил природи (Хаосу), страхітлив і темні образи якого періодично давали про себе знати через екстатичні містеріальні рухи в космічних культурах на зразок античних діонісій/вакханалій та через потворних персонажів архаїчної тератології в "олімпійській" ясності розвинутих міфологічних систем.

Традиційна структура космосу нагадувала своєрідну систему концентричних кіл, що нерідко набували свого просторового вираження. Зміст даної структури визначався аутентичною (нерефлексивною) традицією, відтворюваною через ритуал та міф – інституції, що сприймалися апріорно, як правила гри, що не обговорюються, на підставі повної тотожності норм культури і потреб суб'єкта як маніфестанта традиції (фундаментальної особистості) [3; 4]. В орієнтовному осерді даної структури, ніби у фокусі перетину усіх її радіусів, знаходилася певна світоглядна або соціокультурна одиниця (Структура), що умовно приймалася за Центр (вдаємося до застосування даних висловів – Центр і Структура – з великої літери у якості культурологічних категорій). Поняття "Центр" передбачало нерозривну єдність профанних і сакральних, фізичних і метафізичних вимірів людського існування та сприймалося носіями традиційної культури як у прямому, географічному розумінні, так і в переносному, духовному (виходячи з міфологічної географії).

У коловій системі виділяються два головні концентричні кола, формується бінарна структура універсуму, в якому держава усвідомлюється як певний соціальний Космос, що є відображенням трансцендентної гармонії космосу біологічного (наприклад, давньоєгипетська деспотія, месопотамське місто-держава, Священне Ізраїльське Царство, імперія Тянь Ся – Піднебесна в Стародавньому Китаї, країна Ніхон в Японії, Римська держава – лат. "земне коло" – *Orbis Terrarum* тощо). Голова держави (фараон, цар, імператор) сприймався як свого роду *alter ego* божественних сил, живе втілення Абсолюту (син Ра, правнук Аматарасу, нащадок Марса і т.д.), тобто – гарант космічності світобудови. У межах державного ладу сакральне начало уявлялося майже буквально, як радіальне поширення святості, як її випромінювання з певного центру (піраміда в Єгипті і доколумбовій Америці, зикурат в Месопотамії, адміністративно розташовані "серединні царства" в Стародавньому Китаї, послідовність храмових приміщень на одній вісі від входу до вівтарю у храмах-чайтєа чи "парасольок" на одному вертикальному зонді в ступах Стародавньої Індії, храм Соломона в Ізраїлі, легендарна земляна межа священної території Риму – лат. *romerium* тощо).

Наразі перейдемо безпосередньо до Китаю. Життєвий світ даосько-конфуціанської традиції кипів навколо певного Уявного (в розумінні Ж Лакана) Центру, яким виступали Серединні Царства – князівства у серединній течії рік Вей і Хуанхе, що стягували до себе усю відповідним чином структуровану на "зони" варварську периферію. Причому ступінь "дикості" зростала мірою віддалення від Центру: відповідно, будь-які центробіжні тенденції сприймалися як загроза хаосу і загибелі країни (що особливо яскраво помітно на прикладі "осьового часу" в Китаї – епохи "воюючих царств" або в пізніших теоріях про суспільну деструкцію у працях представників китайської суспільно-політичної думки доби вестернізації).

Адміністративний поділ імперії Тянь Ся проектувався на біологічний космос як відображення соціального. В структурі Дао космогонічним центром Всесвіту є сформоване на перетині жіночої горизонталі Інь та чоловічої вертикалі Ян "дитяче місце" (ци), яке, за міфологічним переказом, в онтологічному сенсі повинен посісти філософ як гарант космічності світобудови (звідси – традиційні прізвиська китайських мудреців: Кун фу ци, Лао ци, Чжуан ци тощо). На основі прадавньої практики ворожіння II – I тисячоліття до н.е. та створеної на базі її тлумачень книги "І цзин" тотальна множина "1000 речей" Всесвіту укладається у послідовну форму еманційного ряду: Дао народжує одне (ци), одне народжує два (Інь та Ян), два народжують три (триграму "Небо – Землю – Людину", розширену до гексаграми), три народжують увесь світ, – що, у свою чергу, розпадається на п'ять елементів: дерево, воду, вогонь, метал, землю, воду).

Наявність чітко підпорядкованих одне одному ієрархічно розташованих рядів еманції в космогонічних уявленнях виражає ідею множинності, динамічної різноманітності світу буття та, з іншого боку, його збалансованої структурованості. Світ постає як система, здатна до самоорганізації та саморозвитку. Системний порядок як втілення архетипу Структури не є метафізичною трансцендентною силою, привнесеною ззовні (що вигідно відрізняє "протоструктуралізм" китайської цивілізації від тотальності західного модерну). Він іманентно притаманний світові, кращим способом пізнання

якого постає класифікація – поділ цілого на окремі елементи за принципом моделі "фокус – поле", де кожен окремий елемент фокусує у собі всі інші елементи і ціле як таке, будучи мікроцентром і балансує навколо інших мікроцентрів із загальною тенденцією до Макроцентру. Знаменитий вислів Сима Цяня: "Класифікуючи, можна пізнати", – стає символом традиційної моделі китайської рефлексії над структурою, її збірки і, як ми побачимо пізніше, – її розбірки на окремі складові (мікроцентри) з розсіюванням останніх у філософсько-естетичному феномені китайського постмодерну.

Характерно, що поліцентрична структура небесного і земного порядків віддзеркалюється в устрої традиційної китайської музики, де головний інструмент, асоційований з Дао ("Тон Жовтого Дзвону") займає центральне місце (відповідно, філософ, за метафоричною трактовкою конфуціанських мудреців – це головний настроювач інструменту суспільства, центральний тон соціуму, володар істини "золотої середини").

Що ж таке людина в такому божественно-державному порядку? Центрована модель космосу, що пізнається через класифікацію, породжує своєрідний антропологічний ідеал суб'єкта, щільно "сповитого" соціально ієрархізованими "обручами" буття. Модель людини пронизана системами різноманітних класифікаційних схем. Перша схема стосується субстанціональної сутності людини і передбачає поділ її природи на "добру" та "злу" (в етично зорієнтованому конфуціанстві). Проекція конфуціанської структури на метафізику дає нам даоську типологію "натур" на "природну", пов'язану з Дао, та "штучну", зумовлену цивілізацією.

Друга класифікаційна схема стосується екзистенції людини – долі, що визначає її існування як розгортання сутності. Тут маємо поділ "доль" на "велику долю", провіденційно зумовлену Тянь (Небом) як передвизначення до вродженого Добра, та "змінну" долю, визначену актом особистих зусиль та вихованням, керівником якого постає батько у родині (принцип сяо) та імператор (Тянь цзи) як "дитина Неба" та Великий Батько. Імператор особисто відповідає за "змінну" долю (фортуна) – себто за культурно-виховну реалізацію вродженого добра у набутій поведінці людини.

Людина, отже, знаходиться під тиском концентричних кіл земної і небесної влади. Провідним способом організації її життя є принцип "матрьошки". Людина, будучи носієм "імені" (статусно-рольового навантаження – лі), у системі концентричних кіл біологічно-соціального космосу нагадувала "матрьошку", огорнуту в систему ритуалів і базових світоглядних категорій-універсалій: "жень" (людяність), "лі" (етико-ритуальна благопристойність), "і" (справедливість), "сін" (довіра), "чжі" (знання). Сукупність цих принципів віддзеркалює уявлення про п'ять природних задатків, що становлять природні основи духовності людини як соціальної істоти, покликаної до співжиття з іншими.

Третя класифікаційна схема стосується структури самого знання як єдності вивчення Традиції, міркування над нею та втілення її у життя у духовних практиках. Культ вчителя як передатчика знання був безумовним: відомі випадки масових самогубств учнів при смерті свого наставника та приписування йому своїх кращих думок. Китайська рефлексія з її пріоритетом динамічного балансу нагадувала динамічну збалансовану систему гармонійно погоджених елементів великої космічної "страви" з чітким розподілом функцій та повноважень складових. На знаковому рівні це виявлено через знамениту символізацію просторово-цифрових структур (ну мерологію) Книги змін. Відтак, вбачаємо у китайському стилі мислення і буття зачатки принципів додатковості, синергетики, діалектики та рухливого ("матрьошечного") центризму навколо спільного полюсу концентричних кіл. Народжується світ буття і мислення, розкладений по клітинах та оформлений у таблицю, не звичний для західної людини.

Характерно, що принцип "матрьошки" як механізм психологічного захисту традиційної особистості від Хаосу і невід'ємний елемент китайської культури починає свою історію на самій зорі космогенезу у царині міфопоетики. Цікавим є той факт, що у якості архетипу цей принцип імпліцитно міститься у фольклорних матеріалах: так, за сюжетом, народної російської казки, таємниця смерті Кашка Невмирущого знаходилася на кінчику голки, голка була захована у качці, качка – в зайці тощо.

У центрованій культурі Китаю вибудовується традиційна антропологічна модель суб'єкта як носія групової ("приписаної", монокультурної) ідентичності, який не передбачає самоідентифікації: це виключно групова ідентичність. Ідентифікація, усвідомлення людиною своєї належності до певної культурної традиції, розгортається як рух від Периферії до певного Центру, який є єдиним. Трагедія індивідуальності тут відсутня, оскільки відсутнє розходження між особистісною екзистенцією суб'єкта та соціальною нормативністю. Індивід із своїми запитами, бажаннями, потребами та інтересами не руйнує системи культури. Культурні норми та зразки поведінки збігаються (ототожнюються або, принаймні, не суперечать) з особистими якостями людини (головним чином через недостатню усвідомленість власної самості). Соціальні інституції, освячені тисячолітньою традицією, сприймаються як первинна онтологічна реальність, абсолютна безпосередня даність, свого роду "правила гри", правомірність яких не підлягає обговоренню. Відповідно, механізмом ідентифікації в традицій-

них культурах є процес соціалізації як "вступу в ім'я", – внаслідок якого людина через систему ритуальних випробувань отримує свій соціальний статус з відповідним набором соціальних ролей. Формується цілком колективістський ідеал "людини-раба", або "людини-актора", інакше кажучи, людини без Людини. Вищими чеснотами такої людини є дисциплінованість, шанобливість, покірність та слухняність, а зразком існування: "жити, як усі", "не відрізнятись від інших". Традиційна людина – це "канонічна" (контекстуальна, або "порожня") особистість, так званий "ексцентрик" (індивід, спрямований на зовнішній Центр, який сприймається водночас і як внутрішня опорна структура – на відміну від "егоцентрика", зорієнтованого на ендогенне особистісне ядро – Я, Его), "обличчя" (не у левінасівському сенсі беззахисності індивідуалізованого Близького, а в значенні соціальної "личини" – отождоження індивідуальних якостей особистості із тим місцем, яке вона займає в суспільстві).

Модель поведінки ексцентрика – нормативна. Це – свого роду дзеркало колективу, дитя етикету і зовнішньої офіційної моралі, яке сприймається виключно як "Воно": носій соціального статусу й виконавець ритуалізованої суспільної ролі: "підданий", "громадянин", "священик", "цар", "слуга", "торговець", "майстер", "лицар", "син", "дружина" тощо. Своєрідним символом такої ритуальної відповідності можна вважати концепцію "виправлення імен" Конфуція (приведення реальності у відповідність з її ідейно-статусними позначеннями), втілену у хрестоматійно відомій пораді, яку він дав правителю держави Ци Цзен-гуну у відповідь на запитання про способи ефективного управління державою: "Державець повинен бути державцем, сановник – сановником, батько – батьком, син – сином". Вияви традиційного східного колективізму, що ліг в основу практик комуністичного й посткомуністичного режимів СРСР, Китаю та інших держав, містяться у традиціях сімейного виховання. Так, у китайському новорічному ритуалі на підтвердження родової ієрархії усі чини родини в порядку старшинства поклонялися голові сімейства із словами "Я повинен".

У культурній творчості нормативна модель поведінки суб'єкта, зорієнтованого на корпоративні цінності, попереджає будь-які спроби індивідуальної ініціативи, яка сприймається як загроза повернення хаосу. Не "встановлювати", а "відновлювати", не "утверджувати", а "підтверджувати", не вносити нове, а щосили підтримувати старе, дивитися не в "світле" майбутнє, а в "мудре" минуле, обертаючись на цінності незабутнього "Золотого віку" та підпорядковуючись фаталістичним законам – таким є призначення людини в космосі і в суспільстві. Тому соціалізація перетворюється у безкінечний процес засвоєння канонізованих надбань минулого, повторення старого і переосмислення повтореного, а соціалізований суб'єкт постає як вічний учень, слухняний виконавець завітів предків, їх вдумливий "читач", який не боїться обтяжити себе ношею культурно-історичного досвіду: "Вчитися і час від часу повторювати вивчене, хіба це не приємно?" [5, 28], – говорить Конфуцій.

Між тим, і китайській антропології, і всьому стилеві культурного життя притаманна пластичність і легкість, що знаходять своє вираження в ідеї релятивної плинності суцього: від уявлень про взаємні переходи чоловічого і жіночого – до парадоксальних тверджень Чжуан цзи про переродження через Дао, від танської політичної концепції просвіченого неквапливого управління народом як човном – до ескізної імпровізаційності "вільного пензля" в сувійному живописі та живописній ліриці доби Тан, від плавко перетікаючих рухів східних єдиноборств кунг-фу та ушу – до їх пародіювання Джекі Чаном в кінематографі. Подібна пластичність підводить нас до думки про межі структури, лому якої і здійснює китайський постмодерн.

Відтак, ми переходимо до розгляду другого завдання нашого дослідження. Китайський постмодерн, – що по суті являв собою синтез модернізму з його поетизацією індивідуального міфуметанаративу та постмодерну з його протестністю та політекстуальною не лінійністю, – це практика реконструкції структури, що має глибинні світоглядні витоки в чань-буддизмі. Концепція великої "порожнечі" (шуньяти) Нагарджуни, зорієнтована на образ абсолютного Ніщо як на архе, виявилася неочікувано співзвучною постмодерній ідеї значущої відсутності (зокрема, підтексту твору, його, за Л. Вітгенштайном, "невисловленого"). Містика, що змушує слово звучати вище слова та апелювати до замовчуваного у сакральній тиші паузі, створює етично нейтральну релятивну картину видимого світу як ілюзії взаємних переходів (майя, ліла, карма, Сансара), що однаково легко комбінуються і розширюються, подібно до часток дхарми або елементів постсучасної інсталяції.

Справді, близькість постмодерну та східного містицизму стає ще очевиднішою у світлі співзвуччя ідеї звільнення від прихильностей життя у медитації героя та послабленні екзистенційних переживань у неоміфологічному просторі кібер-культури. Справді, у всіх практиках споглядального зосередження (кундаліні-йога, дзен, даоські медитації) культивується уповільнення усіх життєвих реакцій з метою звільнення від кармічної залежності. Мова йде про позбавлення емоційних фантазмів любові, ненависті, гніву, прихильності тощо, що, відповідно до повчань тих же 37 практик Боддхісаттви у ламаїзмі, є джерелом занурення душі у колесо Сансари [6]. Мокша-нірвана (самадхі) як звільнення від

Сансари (ілюзій майї) означає повну руйнацію Его у бік розчинення мікрокосмосу у макрокосмосі, затирання грані між загальною (Брахманом) та індивідуальною (Атманом) душею, втрати суб'єкта.

Тепер що ми бачимо у кібер-просторі? З одного боку, міф, який утверджує суб'єкта (самість). З іншого боку, симуляцію міфу, який цю самість руйнує за допомогою феномену "аватару". У віртуальному топосі самість перетворилася на щось глазуровано-оманливе: вона ніби "висковзує" від людини, змушуючи її загравати із власним Я, як древні індуси загравали з видимим світом, вважаючи досвід ілюзорним покривалом ("майєю") божественного перформансу ("ліли"). Людина перестала бути самотньою у гушавині принадно-легких комунікативних потоків Інтернету, легко відшуковуючи собі тимчасових грайливих співбесідників у віртуальній корпоративній спільноті "глобального села" (М. Маклюен), де способом презентації суб'єктного статусу стає умовно-знаковий образ, а традиційні міфопоетичні корпоративно-племінні зв'язки вихолощуються у трансформований архетип соціально-сті у стилі розсіяно-байдужої розважальної "спільноти за інтересами".

Схожість між східним дискурсом йоги і медитації та західним дискурсом віртуальності – очевидна: там і там людина втрачає здатність до переживання власне людського: любові, ненависті, пристрасті тощо. Але якщо в йозі вона рухається до трансценденції і піддає забуттю земне (майю) заради любові до Бога, то в другому випадку вона, навпаки, йде від Бога в іманентний досвід, в котрому, втрачаючи цінності, вбиває і розчиняє свої почуття. Отже, нівеляція цінності любові (versus ненависті) може бути наслідком посилення трасценденталізму або наслідком краху трансценденталізму. Але зовнішня схожість виглядає дуже спокусливо: автор статті особисто знала чимало скажімо, кришнаїтів, які одночасно є завзятими геймерами: в цьому, а також у багатьох інших аспектах міфопоетики, що вимагають більш детального подальшого дослідження, і полягає сакралізація постмодерного кібер-простору як топосу відходу від земного існування у трансцендентні світи.

Якщо у культурі постмодерну можна знайти рудименти традиційної східної духовної традиції, то у китайському культурному дискурсі можна знайти зародки постмодерну. Як ми казали, поняття Структури в Китаї – гнучке і піддається пластичним трансформаціям. Наведемо такий приклад з літератури. Традиційна китайська художня проза відповідно до цінності класифікації розділена на одинарні чи подвійні ряди новел та глав, але показово, що поділ на глави часто є умовним й формальним і фіксується лише маркерами-кліше на зразок "якщо хочете дізнатися, що було далі, прочитайте наступну главу". За критерієм цікавинки це чимось нагадує принцип композиції серіалу. Дані маркери можна було б розставити й в інших місцях: текст від цього не програв би (наприклад, прозовий твір "Дванадцять веж" Лі Юя, XVII ст.) [7]. У легкості й умовності одиниць поділу закладений потенціал ломки Структури через деконструкцію. В романах-лабіринтах сучасного китайського автора-постмодерніста Юй Хуа (народився 1960 р.) "Поклик кризь дощ і морок", "Жити!", "Як Сюй Саньгуань кров продавав", створених за авторським методом "мозаїки спогадів", глави – нечіткі, фрагментарні, мають різну довжину і поєднуються за принципом асоціативного повернення (кільцева композиція), що дуже нагадує як тексти М. Кундери, так і закони буття Дао. В окремих текстах ("Жити!") має місце взагалі відмова від класифікації тексту, що ділиться чисто умовно, йдучи суцільним смисловим потоком (пор. з хрестоматійно відомим давньокитайським: "Колесо обертається, не перериваючись" або: "Вода тече, не зупиняючись") [8].

Отже, нами обґрунтовувалася думка про наявність у смисловому полі традиційної китайської культури як центрованому топосі Структури сприятливих духовних передумов для зародження постмодерну як жесту деконструкції Структури. Основою для таких передумов є концепт значущого Ніщо у буддизмі чань та особливо – пластична будова китайської Структури як поліцентричної моделі "фокус–поле" (Р. Еймс), а результатом – оформлення китайського постмодерну у стилі "мозаїка спогадів" (у першу чергу в літературі). Контактною ланкою між китайським модерном і постмодерном є жест класифікації Структури на елементи, яка має динамічний характер і відображає пріоритет рухливого балансу (хе) над жорсткою тотальністю. Світоглядне обґрунтування "протопостмодерного" характеру китайського традиційного дискурсу, що за гегелівською парадигмою вважався втіленням абсолютної тотальності, допоможе позбавитися від стереотипів орієнталізму та виробити поліфонічне діалогічне бачення у сприйнятті традиційних культур Сходу.

Література

1. Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. А.М. Водена]. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
2. Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель "фокус – поле") [Електронний ресурс] / Роджер Эймс. – Режим доступу: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/kult_bog/1.htm.
3. Катуніна О.В. Традиція як важливий елемент культури / О. В. Катуніна, Ю. Ю. Сугрובה // Культура народов Причерноморья. – 2008. – № 148. – С. 7–10.

4. Бильченко Е.В. Идея центра в культуре и феномен интертекстуальности // Социогуманитарный вестник Кемеровского института (филиала) ГОУ ВПО "РГТЭУ". – 2010. – № 4. – С. 182-187.
5. Из "Луньюя" / [пер. с кит. В. Сухорукова] // Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая / пер. с кит.; сост., вступ. ст., статьи об авторах и коммент. И. С. Лисевича. – М.: Худ. лит., 1987. – С. 27-49.
6. Далай Лама XIV. Комментарий на 37 практик Бодхисаттвы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/dl37bodh.htm>.
7. Чжан Сюйдун. Постмодернизм и модерн Китая [Электронный ресурс] / Чжан Сюйдун. – Режим доступа: www.eduww.com/bbs/dispbbs.asp?boardid=33&id=3373.
8. Ван Юечуань. След постмодернистской культуры и эстетики в новое столетие в Китае [Электронный ресурс] / Ван Юечуань. – Режим доступа: www.kakabook.net/lunwen/wenhuayuyan/2004/12/2011125366.html.

References

1. Gegel G.-V.-F. Lektsii po filosofii istorii / Georg Vilgelm Fridrih Gegel ; [per. s nem. A.M. Vodena]. – SPb.: Nauka, 2000. – 480 s.
2. Eyms R. Individ v klassicheskom konfutsianstve (model "fokus – pole") [Elektronniy resurs] / Rodzher Eyms. – Rezhim dostupu: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/kult_bog/1.htm.
3. Katunina O.V. Traditsiya yak vazhliivy element kulturi / O. V. Katunina, Yu. Yu. Sugrobova // Kultura narodov Prichernomor'ya. – 2008. – № 148. – С. 7–10.
4. Bilchenko E.V. Ideya tsentra v kulture i fenomen intertekstualnosti // Sotsiogumanitarnyy vestnik Kemerovskogo instituta (filiala) GOU VPO "RGTEU". – 2010. – № 4. – С. 182-187.
5. Iz "Lunyuya" / [per. s kit. V. Suhorikova] // Iz knig mudretsov. Proza Drevnego Kitaya / per. s kit.; sost., vstup. st., stati ob avtorah i komment. I. S. Lisevicha. – М.: Hud. lit., 1987. – С. 27-49.
6. Dalay Lama XIV. Kommentariy na 37 praktik Bodhisattvyi [Elektronniy resurs]. – Rezhim dostupu: <http://www.theosophy.ru/lib/dl37bodh.htm>.
7. Chzhan Syuydun. Postmodernizm i modern Kitaya [Elektronniy resurs] / Chzhan Syuydun. – Rezhim dostupu: www.eduww.com/bbs/dispbbs.asp?boardid=33&id=3373.
8. Van Yuechuan. Sled postmodernistskoy kultury i estetiki v novoe stoletie v Kitae [Elektronniy resurs] / Van Yuechuan. – Rezhim dostupu: www.kakabook.net/lunwen/wenhuayuyan/2004/12/2011125366.html.

Бильченко Е. В. Категория структуры и её деконструкция как жесты традиционной культуры: на примере китайского постмодерна

В данной статье обосновывается мысль об архетипических истоках неклассического дискурса Запада в традиционной культуре Востока. Автор выводит постмодернистский жест деконструкции из динамической структуры полицентричного космоса китайской культуры, сформулированной по образцу модели "фокус-поле". Принципы баланса и комбинаторности, которые лежат в основе конфуцианского центризма, являются базой для становления в XX в. феномена китайского постмодерна в искусстве (литература " мозаики воспоминаний").

Ключевые слова: традиция, структура, центризм, космос, баланс, комбинаторность, "фокус-поле", постмодерн, деконструкция.

Bilchenko Y. Category of structure and its deconstruction as gestures of traditional culture: on example of Chinese postmodern

This article explains the archetypal origins of the non-classical discourse of the West in the traditional culture of the East. The author draws a postmodern gesture of deconstruction from the dynamic structure of the poly-centric cosmos of Chinese culture, modeled in accordance to the principle of "focus – field". The model of focus makes a man, who concentrates in itself the hole humanity. Self-realization of focused man is a way of realization of society. As a result we have an organic dialectic unity of universal and particular values. Ritual is the centre of focus-man, which determines his nature and behavior in accordance of the law of ancestries.

One of the key characteristics of the world view of traditional crops (primarily cultures of the Far East) is the concept of structure. Structure – a holistic system form that consists of a streamlined configuration elements combined internal links. In the semantic topos of culture structure takes the place of an imaginary center, exposed sacralization and often perceived as the middle branch of the sacred, from which holiness spreads by radial circles weakening more away from the center.

The main feature of the structural image of the world that builds the traditional world view, is a system concentricity. World is seen as a cleverly arranged, harmonious, orderly and predictable whole (cosmos), part of which were functionally justified and, to a greater or lesser extent, impersonal elements. This world is contrasted themselves and their sacred order of spontaneous disorder primitive forces of nature (chaos), frightening and dark images which occasionally made themselves felt through ecstatic mystery of cosmic movements in cultures like ancient Dionysus and through ugly Teratology archaic characters in "Olympic" clarity developed mythological systems.

The traditional structure of space reminiscent of a peculiar system of concentric circles, which often acquire their spatial expression. Contents of this structure was determined authentic (non-reflective) tradition, replicable through ritual and myth – institutions that were perceived a priori as rules that are not discussed on the basis of

complete identity norms and cultural needs of the subject as protesters tradition (the fundamental identity). In the centre of this indicative structure, though the focus of the intersection of all its radiuses, there was a certain philosophical or socio-cultural unit, which is conventionally taken by the Centre. The term "Center" indissoluble unity imply profane and sacred, physical and metaphysical dimension of human existence and preserve the traditional culture was perceived in a literal geographical sense and in a figurative, spiritual one (based on mythological geography).

In Chinese culture centered built traditional anthropological model of the subject as a carrier of group (monocultural) identity, which does not provide for identity: it is only a collective identity. Identifying, understanding man of his membership of a particular cultural tradition, unfolds as a movement from the periphery to a center that is unique. The tragedy here is no individuality, because there is no distinction between personal and social existence of the subject normativity. An individuals with their requests, desires, needs and interests do not destroy a culture. Cultural norms and behavior patterns match (identified or at least not contradict) the personal qualities (mainly due to lack of awareness of their own self). Social institutions are seen as the primary ontological reality, absolute immediate given, a kind of rules, the validity of which is not negotiable.

Accordingly, the mechanism of identification in traditional cultures is the process of socialization as !entry in the name! – which resulted in a man through ritual tests is their social status with the appropriate set of social roles. Formed entirely collectivist ideal "man-servant" or "man-actor" – in other words, a man without a man. Highest virtues of a man are: discipline, piety, humility and obedience as a model of existence – "to live like everyone else", not "being different". Traditional man is a canonical (contextual, or "empty") the identity of the so-called "eccentric" (individual, directed to an external site, which is perceived both as an internal supporting structure – as opposed to the "egocentric", targeted to endogenous personal core – Ego), "person" (social mask – the identification of individual personality traits of the place which it occupies in society).

Model of the eccentric behavior is the standard. This is – a mirror of collective etiquette and official morality. Manifestations of traditional Eastern collectivism that formed the basis of practices communist and post-communist regimes of the Soviet Union, China and other countries are in the tradition of family education. Thus, the Chinese New Year ritual in support of the tribal hierarchy all the labors of family in order of precedence worshiped the head of the family saying, "I must".

The principles of balance and combinatorial, which lie in the foundation of Confucian centris, are the basis for the formation of the phenomenon of Chinese post-modern in the art of twentieth century (literature in the style of the "mosaic of memories").

Key words: tradition, structure, centrism, space, balance, combinatorial, "focus – field", postmodern, deconstruction.

УДК 130.2

Герчанівська Поліна Евальдівна,
доктор культурології, доцент

КРИЗА ІДЕНТИФІКАЦІЇ В АРХІТЕКТОНІЦІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ

Стаття присвячена осмисленню чинників кризи ідентифікації в умовах українських реалій. Велику увагу приділено пошуку форм ідентичності, спрямованих на збереження соціокультурної єдності й цілісності українського народу в архітектоніці глобалізації, трансформації самосвідомості людини в процесі її соціалізації.

Ключові слова: глобалізація, криза ідентифікації, етнокультурна ідентичність.

У контексті сучасних глобалізаційних процесів, що детермінували нові підходи до організації світового простору, і формування ацентричної культури постмодерну в українському соціумі виникла соціокультурна ситуація, коли людина виявилась нездатною чітко визначити свою позицію до плюральних аксіологій. Цей феномен, що отримав назву "кризи ідентифікації", проявився у руйнуванні цілісного сприйняття суб'єктом себе як аутототожньої особистості й послабленні його зв'язку з соціумом. Помітне зниження ефективності колишніх форм ідентичності призвело до пошуку нових підстав консолідації суспільства.

Така тенденція має універсальний характер, однак в сучасній Україні проблема втрати основ ідентифікації індивіда відчувається особливо болісно. У ракурсі цих процесів гостру актуальність і соціокультурну значущість в останнє десятиліття набувають питання, що зв'язані з осмисленням причин кризи ідентифікації в умовах українських реалій і пошуку форм ідентичності, спрямованих на збереження соціокультурної єдності й цілісності українського народу в архітектоніці глобалізації.

Сьогодні у межах міждисциплінарного дискурсу сформувався ряд концепцій щодо причин кризи ідентифікації в глобалізованому світі (Д. Белл, С. Бенхабіб, Д. Гольдблатт, М. Кастельс, Е. Макг-