

ВОСТОК–ЗАПАД

ЯПОНИЯ И ЗАПАД: ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
В ЭПОХУ МЭЙДЗИ

© 2018

Е. Л. СКВОРЦОВА

Институт востоковедения РАН

Эпоха Мэйдзи ознаменовалась восстановлением традиционного жизненного уклада, которое проходило на фоне активного внедрения в общественное сознание Японии западных социально-экономических и духовных ценностей. Японские интеллектуалы в течение двух десятилетий проделали нелегкий путь от безоговорочного признания западного общественного устройства до понимания необходимости сложного – различного для разных слоев культуры – сочетания органических и организационных факторов социокультурного развития своей родины. В статье освещена деятельность японских просветителей конца XIX в.

Ключевые слова: эпоха Мэйдзи, Дуглас Хаулэнд, японское просвещение, конфуцианство, японское общество, Накамура Кэйю, “Мэйрокуся”, Като Хироюки, Фукудзава Юкити.

DOI: 10.7868/S0869190818020048JAPAN, THE WEST, AND THE PROBLEM
OF CULTURAL RECIPROCITY

ELENA L. SKVORTSOVA

Institute of Oriental Studies, Moscow

The article elucidates the twofold character of the Meiji period of the Japanese history: on the one hand, it strove for revolutionary innovations in technologies, social and political structure and even spiritual values; on the other, it aimed at the restoration of the Emperor's political and religious power and traditional communal values. Japanese intellectuals managed to perform much work during twenty years to understand the necessity of complex attitude – specific for different “layers” – to their native culture. The activities of the Japanese enlighteners are the main focus of the author's attention.

Keywords: Meiji period, Douglas Howland, Japanese enlightenment, Confucianism, Japanese society, Nakamura Keiu, “Meirokusha”, Kato Hiroyuki, Fukuzawa Yukichi.

Любая культурная система включает в себя множество подсистем, каждая из которых имеет свою скорость развития. “Моментальный срез” культуры обнаруживает сочетание этих элементов в самых причудливых конфигурациях подсистем, каковыми

СКВОРЦОВА Елена Львовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН; squo0202@mail.ru.

Elena L. SKVORTSOVA, Doctor of Sciences (in Philosophy), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Moscow, Russian Federation.

являются агрикультура, религия, мораль, язык, искусство, образование, мода и пр. Будучи аспектами единого социокультурного целого, вырастающего из определенных природных констант, эти элементы составляют подобие картинки в калейдоскопе, где одни и те же компоненты при каждом повороте корпуса складываются в иную конфигурацию. Такие изменения обусловлены внутренними, органическими напряжениями и интенциями культуры. Недаром выдающийся американский культурантрополог японского происхождения Т. Сугияма-Лебра называет логику культуры логикой неопределенности [Сугияма, 2004]. Ситуация обостряется и ускоряется, если в естественный ход вещей вмешивается значимая внешняя сила, хаотизирующая практически все подсистемы социокультурного целого.

Именно такая ситуация возникла в Японии во второй половине XIX в., когда под мощным влиянием западной цивилизации в стране наступила эпоха реформ, получившая название “Мэйдзи исин” – обновление, или реставрация Мэйдзи. Стремясь избежать колонизации со стороны технологически более развитого Запада, японские элиты вынуждены были стремительно модернизировать буквально все области национальной культуры: материальное производство, образование, административную организацию, транспортное сообщение, медицину, науку, язык. С этой целью пришлось изобретать новый словарь для новых, привнесенных извне ценностей и смыслов.

Еще перед своей отставкой предпоследний сёгун клана Токугава-Мацудайра, Иэмоти (1846–1866), докладывал императору: «Наши главные и неотложные задачи состоят в том, чтобы перенять сильные стороны варваров, использовать выгоды от торговли с ними, создать большой флот и армию, применить тактику “использования одних варваров против других”» (цит. по: [Тояма, 1969, с. 178]). В данном пассаже речь идет о двух смыслообразующих лозунгах эпохи. Первый – *сонно дзёи* (почитание императора – изгнание варваров), под знаком которого произошло возвращение императора в политическую жизнь страны, отражал консервативные тенденции в обществе, требование определенных кругов самурайства и крестьянства “вернуться к старым добрым временам”, когда сакральные функции верховного жреца и государственная власть принадлежали императору. Второй лозунг – *фукоку-кёхэй* (богатая страна – сильная армия) сформулировал сам сёгун Иэмоти, воспитанный в строгом соответствии с конфуцианскими требованиями, предъявляемыми к государственному чиновничеству.

Таким образом, обозначился главный парадокс эпохи: восстановление традиционного жизненного уклада (возвращение на политическую сцену императора и связанного с ним синтоизма, провозглашение общинного идеала единства “государственного тела” – *кокутай*) проходило на фоне активного внедрения в общественное сознание Японии западных социально-экономических и духовных ценностей: научной рациональности, свободы, индивидуализма, юридического равенства и прав человека¹. С феноменом наличия в Японии государственного тела мечтательные сторонники быстрой европеизации не могли не считаться, оно возвращало их с небес на землю. Вся страна представляла единым телом, большой семьей во главе с “отцом” – императором. Перед населением японских островов была поставлена задача ощутить себя не просто жителями отдельных провинций, но единым сплоченным общественным организмом. Такое формирование общепонской идентичности оказалось делом непростым, поскольку 80% жителей страны составляли крестьяне, накрепко привязанные к родным местам и, как правило, за всю жизнь не покидавшие их пределов. Гористый характер местности центральной Японии, отсутствие хороших дорог и мостов через реки, наличие границ между отдельными

¹ Правда, в это время были провозглашены не только подобные либеральные лозунги, но и лозунги равенства и братства; получали распространение идеи социализма, толстовства и пр. Однако анализ влияния на японцев, если можно так выразиться, коммунистической составляющей западного духовного наследия не входит в задачу данной статьи.

княжествами, имевшими свои таможи и денежные знаки, делал почти невозможными путешествия простых японцев по стране.

Теперь, в связи с административно-территориальной реформой и образованием единой регулярной армии во главе с императором, прежние опасения сёгунов остались в прошлом. Дорожную инфраструктуру, в том числе морское и железнодорожное сообщение, надо было создавать почти с нуля. Осуществлялась кропотливая работа по ликвидации удельных княжеств и проведению новых границ между создававшимися территориальными образованиями – префектурами, которые должны были управляться из единого центра специальным административным аппаратом. Самураи, занявшие ключевые позиции в бюрократических, силовых (армия, флот, полиция), научных и образовательных структурах, привнесли в них “самурайские ценности: дисциплину, порядочность, верность и воинственность... В результате введения всеобщего начального образования и всеобщей воинской повинности эти ценности были распространены уже на все общество” [Мещеряков, 2006, с. 702]. Япония очень быстро по историческим меркам сумела войти в когорту наиболее технически оснащённых наций мира и стала первой державой Азии.

Проблемам культуры эпохи Мэйдзи посвящено немало ценных исследований в отечественной японистике [Гришелёва, 1998; Григорьева, 1983; Мещеряков, 2006; Алпатов, 2008]. В частности, В.М. Алпатов одной из главных задач того времени называет освоение новых значимых терминов и возможность выразить их в японском языке: “Для этого существовали два способа: прямое заимствование и калькирование с помощью вновь создаваемых или переосмысляемых *канго*... и создание общеупотребимого языка, понятного всем и приближенного к разговорному” [Алпатов, 2008, с. 24–25].

Стоит, на мой взгляд, обратить внимание еще на две работы, где вопрос создания новых понятий в период Мэйдзи рассматривается достаточно подробно. Это книги Д.П. Бугаевой “Японские публицисты конца XX века” и Д.Р. Хауленда “Переводя Запад” [Бугаева, 1978; Howland, 2004]. В них рассматривается ситуация стремительных изменений японского языка в 1860–1880-х гг., свидетельствующая о ментальных и социокультурных сдвигах в общественном сознании страны.

В книге американского ученого Д. Хауленда “Переводя Запад” описывается время упорной работы японских просветителей над изобретением и обкаткой новых слов и понятий в письменной (главным образом в публицистике) и устной (в дискуссиях, лекциях) речи. Д. Хауленд показал, что попытки японцев “перевести Запад” должны пониматься одновременно и как проблемы языка, заключающиеся в создании и распространении новых понятий, и как проблемы его реализации – каким образом осуществлять вестернизацию Страны восходящего солнца. Данная проблема, в свою очередь, вела к выяснению того, какие принципы должны быть воплощены в Японии, усваивающей культурные ценности Запада. В решении вопросов принципов и ценностей заключалась главная сложность перевода. Язык, представляющий собой подобие кровеносной системы в культурном организме, простой “лингвистической пересадки” новых общих понятий из духовной сферы не допускает, поскольку органически связан с ценностями собственной культуры.

Что касается слов, описывающих какую-либо овеществленную форму, конкретный предмет, здесь особых проблем у японцев не возникало. Достаточно было придумать подходящее слово, указывающее на конкретные качества предмета: например, для трамвая – *дэнся* (“электрическая повозка”), либо позаимствовать название из языка оригинала – *бата* (англ. *butter* – масло), *суцу* (англ. *suit* – костюм). Не очень сложно поименовать конкретные отрасли знания: *кагаку* (“наука о превращениях” – для химии), *буцуригаку* (“наука о законах вещественного мира” – для физики).

Но есть особый род понятий, обозначающих сгустки смыслов, задающих направленность ментальной культуры и одновременно являющихся наибольшими абстракциями,

которые указывают предел разумных возможностей человека. Это предельные понятия². Именно такие понятия очерчивают смысловое поле культуры. И в переводе предельных понятий Запада и Востока заключается основная трудность. Почему? Попробую объяснить. Главным предельным понятием ментальной культуры Запада выступает “бытие”, по-разному трактуемое в истории западной философской мысли от учения о Едином бытии Парменида до монадологии Лейбница и “жизненного порыва” Бергсона. Понимание бытия у каждого философа – свое, но каждый из них претендует на истинность именно своего видения, для чего объясняет и доказывает правильность своего истолкования, своей интерпретации. «В западной лингвокультуре, – указывает культуролог Т.Н. Снитко, – предельные понятия имеют форму знания. Предельные понятия возникают в философской рефлексии как абстрагирование вопросов о сущности, типа “Что есть х?”, либо “В чем состоит культурный смысл х?”... В отличие от научной рефлексии, осуществляемой строго в рамках научного предмета, философская рефлексия способна “выводить” к культурным основаниям» [Снитко, 2014, с. 135]. Таким образом, смысловое поле культуры Запада “засеивается” философами, каждый раз заново интерпретирующими или уточняющими смыслы бытия при помощи предельных понятий своих культур (к каковым относятся пространство, время, жизнь, смерть, Бог и т.п.).

На Востоке, в частности в ментальной культуре Дальнего Востока, главным предельным понятием является небытие, с которым соотносятся такие понятия, как “*kokoro*” (сердце), “*ки*” (дух), “*ками*” (боги). Небытие (яп. “*му*”, “*ку*”) нельзя никак определить или истолковать, в нем нельзя провести границ; трактовка небытия, лежащего в основании дальневосточного мировоззренческого комплекса, напрямую невозможна. Небытие можно лишь суггестировать в разного рода практиках, интенционально приобретающих эстетическое измерение (военных, поэтических, религиозных, художественных и даже сельскохозяйственных). “Изначальные смыслы японской культуры сакральны, непроявлены, принадлежат Небытию, поэтому на них можно только намекать, суггестировать их некоторым образом... Отсюда – форма выражения смыслов в языке, которая предполагает богатство лексики, описывающей эмоции и эстетическое состояние; в то же время практическое отсутствие лексики, обозначающей интеллектуальную деятельность” [Снитко, 2014, с. 168]. В связи с этим понятен глубинный смысл культурного шока у государственных элит Японии, вызванного неуклонной интервенцией западных ценностей в традиционное японское общественное сознание во второй половине XIX в.³

² Это понятие социального знания, но имеющие значения и для конкретного человека. Предельное то, что за этим понятием уже ничего нет. Даже Бог подразумевается как высшая форма бытия. На Дальнем Востоке этим общим понятием было “небытие”. Бытие же у каждого западного философа свое – монады Лейбница, апейрон Анаксимандра, вода Фалеса не являются смыслом жизни, но являются для каждого из них формами истинного бытия. Поэтому они и выражали своё видение бытия не в форме личного знания, а в форме социально значимого дискурсивного текста (об этом смотрите дальше).

³ Это было не только осознание неполноценности в технологическом смысле, но и в мировоззренческом. Небытие входило в мировоззренческий комплекс японцев, которые по необходимости текстуально обозначали его присутствие в своей жизни. В фундаментальном исследовании ИВ РАН “Буддизм в Японии” обозначен целый ряд оттенков смысла понятия “небытие” (*му*), или “пустотность” (*ку*): “непроявленная полнота всего сущего”; “природа Будды” (*буссин*); “основание феноменального мира”; “отсутствие собственной природы дел и вещей”; “условный характер единичных дел и вещей”; “неопределенность наличия или отсутствия”; “истинная реальность – Абсолют”; “отсутствие самости” [*Буддизм в Японии*, 1993, с. 55, 77, 215]. Разные направления буддизма акцентировали ту или иную трактовку “небытия”. Так, например, школа Дзэн подчеркивала отсутствие самости (не-я *муга*) как условие достижения просветления. Уже в XX в. “небытие” стало одной из главных тем для японских философов. Нисида Китаро (1870–1945), основатель Киотской философской школы и адепт Дзэн, отождествлял “красоту” (*би*) с состоянием *муга* [Нисида, 1965, с. 78–80]. Имамита Томонобу (1922–2012), крупнейший эстетик Японии второй половины XX в. уделил большое внимание проблеме ничто. Он дает следующую трактовку понятия “ничто”: “ничто есть разрушительное ограничение бытия, которое (в свою очередь) есть изначальное ограничение (самого) ничто” [Имамита, 1984, с. 412]. Ничто, таким образом, считает Имамита, вторгаясь в бытие как ограничение, “определивание”, – является необходимым условием всякого существования, будь то человеческая жизнь или произведение искусства. В японском языке, считает он, небытие заявляет о себе обилием “отрицательных определений” (*хитэйтэкина моно*).

Небытие, как основание дальневосточной культуры так или иначе постулируется во всех главных идеологических системах, бытовавших в Японии накануне реставрации Мэйдзи. Наиболее четко его суть выражена в идеологии дзэн-буддизма, популярного в среде самурайства – правящего социального слоя сёгунов, начиная с эпохи Камакура (1192–1333). Самураи уважали дзэн за аскетизм, мужество и дисциплину. Немалой храбрости требовалось от человека, чтобы ориентироваться в своей жизни на холод пустотного буддийского Абсолюта.

«Первооснову мира составляет пустота (*ку*), или ничто (*му*), которая в то же время идентична “природе будды” (*буссин*), порождающей все сущее, иллюзорный мир феноменов... Задача индивида заключается в том, чтобы достичь состояния недualности (*фуни*), когда после осознания своей глубокой причастности ко всему сущему исчезает мнимое существование противоположностей... На первое место выдвигается теория *анатмана* (“не-я”, яп. *муга*), которая истолковывается в позитивном смысле как необходимость достижения состояния непривязанности к миру при одновременном осознании своего нерасторжимого единства с ним. Человек, способный узреть заключенную в нем самом (и в каждом живом существе) природу будды, достигает освобождения, которое наступает внезапно, как вспышка озарения» [Игнатович, 1993, с. 215].

Важнейшей целью сотериологической установки дзэн было достижение адептом определенного состояния. Для этого адепт совершал прежде всего поиск своей природы будды для соединения с пустотным Абсолютом. Главным чувственно-ментальным органом, постигающим истинную природу всего сущего, является “сердце”. «“Будда” и “просветление будды” могут быть только названы, но не объяснены; то же говорится о “сердце” (“*син/кокоро*”): измерить и рассчитать можно что угодно, но сердце, самое близкое человеку, остается самым недоступным» [Трубникова, 2000, с. 96].

В национальной традиционной религии синто обнаруживается, что, несмотря на мириады богов – *ками*, населяющих землю японских островов и небеса над ними, их прародитель – все та же пустота. Синтоистский жрец по имени Иэюки из рода Ватараи в качестве “исконной основы мира” полагает “бесформенных туманных богов”: “Исконное начало – вне зрения и слуха, среди образов изначального дыхания, *ки*. Оно пусто и обладает духом. Оно едино и не имеет тела” [Трубникова, 2014, с. 654]. *Кокоро*, утверждает Иэюки, единственно этой бесформенности и бестелесности, оно – орган постижения исконного начала: “Сердце есть исконная основа Неба и земли, а тело – это превращения пяти первоначал” [там же, с. 655]. “Об истоках отдаленных небесных и земных богов говорится в тайном наследии древних книг... Этих богов полагают вне перечня. Они – великие предки для всех духов, исконные условия для десятков тысяч вещей <...> Эти боги не рождаются и не исчезают. Поэтому посреди пустых небес это – та великая пустота, что не имеет свойств” [там же, с. 663]. Как указывает Иэюки в своем труде “Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных”, “...на Пути богов эту череду открывают и обретают вне слов” [там же, с. 664].

Как видно, культуры Запада и Японии не просто говорили на разных языках. Еще раз подчеркну, что в основании менталитета их народов лежали духовные смыслы диаметрально противоположные, выраженные в наиболее абстрактных, так называемых предельных, понятиях их культур – бытия и небытия. В таких предельных понятиях выражается общая ориентация, направленность любой культуры, что, в свою очередь, влияет на все ее подсистемы: экономику, политику, право, образование и т.п. На это обратил внимание М. Вебер (1864–1920), который, как справедливо указывает Н. Зарубина, “первым в мировой социологической мысли поставил вопрос о значимой и определяющей роли социально-культурных факторов в формировании специфической системы общезначимых мотиваций предпринимательской деятельности буржуазного типа, качественно отличной от разных видов хозяйственной деятельности в добуржуазных обществах, о возникновении особой картины мира и системы ценностей, которые позже были названы культурой *модернити*” [Зарубина, 1998, с. 3]. “В Европе и особенно Северной

Америке протестантизм с присущей ему духовной и социально-психологической системой сформировал комплекс поведенческих стереотипов, установок, ценностных ориентаций, — то специфическое отношение к миру, которое легло в основу формирования особого типа личности — личности современного предпринимателя... Именно личность с присущим ей типом и направлением рациональности определяет возникновение социально-хозяйственной системы соответствующего типа. Поэтому *капитализм, органично соответствующий западной личности и культуре, не возникает на Востоке, где формируются другие типы социально-экономической деятельности*” [там же, с. 229; курсив мой. — Е. С.], — подчеркивает Н. Зарубина.

Капитализм западного типа не был органичен для социокультурной ситуации в Японии. Рациональность здесь имела иную направленность — в традиционной экономической деятельности рационализм коррелировал с необходимостью сохранения и упрочения в обществе интеграционных тенденций. Именно поэтому все известные трактаты о принципах рационального ведения хозяйства — будь то конкретные практические наставления крестьянам, горожанам либо торговцам в их профессиональных делах — отмечены обилием ссылок на авторитетные источники конфуцианской, синтоистской и буддийской мысли, содержащие положения о необходимости учета прежде всего интересов социокультурного целого как основной ценности мирской жизни (см.: [Карелова, 2000, с. 213]). Предпринимательство, успешно развивавшееся в Японии в эпоху Токугава (1603—1868), опиралось на тип личности, ставившей интересы общего выше эгоистических интересов. Превозносились такие качества, как умеренность и аккуратность, бережливость и честность, трудолюбие и аскетизм, верность долгу и почтительность к старшим. В качестве главных антиценностей традиционно выступали эгоизм и сопутствующие ему “три яда”: алчность, гнев и заблуждения. Мировоззрение человека, к какому бы социальному слою он ни принадлежал, базировалось на осознании пустотной основы всего сущего, вследствие чего каждому была ясна эфемерность значимости вещей и денег. Перед Японией фактически встала задача совмещения ценностей западной протестантской этики с привычными традиционными ценностями.

Японские просветители проделали долгий, длиной в двадцать лет, путь от безоговорочного признания западного общества и присущих ему ценностей (поначалу полностью разделяя мнение авторитетных европейских обществоведов об универсальности прогрессивного пути для любой цивилизации) до понимания необходимости сложного — различного для разных слоев культуры — сочетания органических и организационных факторов социокультурного развития своей родины. Западное понятие “прогресса” ориентировалось на индивидуализм, оно касалось всех сфер человеческой жизни: материального производства, науки, искусства, морали. Казалось бы, государственные деятели Японии стояли перед выбором “или-или” — либо верность традиции, либо буржуазные реформы.

Тем не менее страна пошла своим путем, путем совмещения первого и второго. Лозунг *буммэй кайка* — “цивилизованность и просвещенность” стал главным лозунгом начального периода (1860—1870) эпохи Мэйдзи. В 1872 г. в обращении министерства просвещения к Госсовету говорилось: “Государство будет богатым, сильным и спокойным лишь тогда, когда во все области жизни страны проникнет современная мировая цивилизация, будут широко развиваться таланты и способности людей. Истинная цивилизация будет достигнута лишь тогда, когда весь народ будет охвачен просвещением” [Тояма, 1969, с. 287].

Выходцы из самурайского сословия, люди, привычные к чтению и анализу прочитанного (часто в прошлом “голландоведы”), взяли на себя нелегкую задачу информирования японского народа о том, что представляли собой передовые страны Запада, как организована их бытовая и политическая жизнь. Таким представителем мэйдзийского просвещения был Фукудзава Юкити (1835—1901), получивший образование сначала в рамках “голландоведения” в частной школе г. Осака, а затем съездивший в Европу и в 1866 г. написавший бестселлер “Жизнь на Западе”. В дальнейшем Фукудзава создал первый

японо-английский словарь. Один только этот ученый создал около 1500 работ, описывающих и истолковывающих тот социально-политический идеал, который он видел на Западе; им же или при его активном участии был основан журнал “Мэйроку дзасси” (Журнал общества “Мэйрокуся”). На страницах этого журнала разворачивались острые дискуссии о судьбах страны: о конституции, о представительстве народа в парламенте, о гражданских свободах (свободы совести, печати, собраний, гражданских объединений).

В соответствии со своими либеральными убеждениями Фукудзава считал, что задачу просветить и цивилизовать народ могут решить только независимые от государственной деятельности интеллектуалы (которым был он сам, принципиально отказываясь служить в госструктурах). Он принадлежал к группе оппозиционеров-*дзайя*, критиковавших правительство в области вопросов образования и социальной политики. Ученый полагал, что не бюрократы, а просветители должны взять на себя цивилизующую роль: “Выступать на общественной арене раньше и впереди других – поистине наша обязанность” [Фукудзава, 1966, с. 46].

Однако главным ресурсом просветительства и цивилизации обладала другая группа интеллектуалов – *канрё гакуся* (“ученые-бюрократы”), отстаивающая “просвещение сверху”. Получившие образование за рубежом, отдававшие все силы служению Родине, эти люди были выдающимися общественными деятелями и яркими публицистами, такими как Като Хироюки (1836–1916), Мори Аринори (1847–1889), Иноуэ Тэцудзиро (1855–1940) и Ниси Аманэ (1829–1897). Они критиковали феодальные устои сёгуната и пропагандировали капиталистические идеи, но при этом, как ни парадоксально, ратовали за сохранение абсолютной монархии.

Догнать западную культуру даже в техническом отношении было невозможно без усвоения базовых оснований западной экономики и политики. Успехи в материальной сфере оказались неразрывно соединены с социально-политическим устройством Запада, благоприятным для развития капиталистического способа производства, создававшего богатые страны с сильными армиями. Юридическое равенство людей перед законом, являясь необходимым условием развития капиталистических отношений, требовало создания условий для личной самореализации каждого японца, осознания японцами понятий “права”, “суверенитета”, “демократии”, “общества” и “свободы”. При этом ни одно из данных понятий, будучи даже многократно употребленным в текстах составителей обновленных словарей и энциклопедий, не смогло бы принести нужный эффект вне культурного и политического контекста.

Японская культура говорила с человеком на конфуцианском языке “долга-ответственности”, “сыновней почтительности и ритуала”, а не права и свободы. Свобода, *дзию* – слово китайского происхождения – на Дальнем Востоке традиционно имело четкую коннотацию своеволия и эгоизма в ущерб общественному интересу. Поэтому наряду с переводом английского *liberty* или *freedom* как *дзию* существовало несколько вариантов перевода. В планы активистов “Мэйрокуся” входила задача переломить отрицательные коннотации понятия “свобода”, заменив их положительными смыслами. Такие просветители, как Накамура Кэйю и Фукудзава Юкити, утверждали, что свобода – это не распущенность или неуважение к традициям. Целью каждого человека должно стать развитие его индивидуальных способностей на благо всего общества. Такое качество они называли *фуриидому*. Свобода в их понимании – новая форма социального развития, направляющая таланты каждого к прогрессу передового коллективного целого. Их сподвижники, Като Хироюки и Цуда Мамити, были осторожнее, считая свободу *дзидзай* лишь абстрактным принципом невмешательства властей в личную жизнь граждан.

Между тем понятие “свободы” имело в США и Англии два смысла: *liberty* и *freedom*. Первый означал “право на гражданские свободы”, когда власть защищала свободу слова, совести, печати, собраний. Второй относился к свободе волеизъявления и мог означать как положительную (личностная самореализация), так и отрицательную (аморализм, преступность) направленность. Кроме того, существовало консервативное и либеральное

понимание свободы. Консервативное интерпретирует свободу в качестве свободы гражданской, подразумевающей свободу личности от тирании как госструктур, так и большинства. Либеральная трактовка свободы подразумевает право всех социальных меньшинств на равенство в самовыражении. Японские просветители остановились на консервативном варианте. Так, Ниси Аманэ считал, что живущий в обществе человек не может быть полностью свободным от исполнения общественного долга, поскольку именно от общества он получает “три сокровища” своей жизни: здравоохранение, благосостояние (еду, жилье, одежду) и знания (передаваемые от предыдущих поколений) [Ниси, 1972, с. 229–257]. Свобода, по Ниси, всегда ограничивается долгом.

Поначалу склонявшийся к либеральному варианту, Фукудзава Юкити, учтя пример французской революции (воплотившей демократические идеалы “свободы, равенства и братства”), отталкивавшейся в теории от “Общественного договора” Ж.-Ж. Руссо, но превзошедшей в своей жестокости тиранию любого монарха, также пришел к выводу о необходимости ограничения свободы самовыражения личности долгом — *сёку*. Иероглиф *сёку* (долг, обязанности) подразумевает два главных свойства: а) не создавать опасности для других; б) подчиняться закону. Предложенное Фукудзава Юкити словосочетание *дзю* для перевода термина “свобода” окончательно утвердилось в результате бурных дискуссий о свободе печати и собраний, а также ожесточенных споров о проекте конституции.

Столь же многозначным, как и понятие “свобода”, на Западе было и понятие “право”, имеющее существенные различия в англо-американской и континентальной трактовке. С этим фактом японские просветители столкнулись в ходе работы над новым политическим словарем для своей страны. Политическая лексика наряду с теорией гражданского и международного права попала в поле зрения японских исследователей. Начало создания новых терминов было положено сотрудником данного учреждения Ниси Аманэ, переведшего с голландского языка лекции профессора права Симона Виссеринга. Источником переводных понятий стала работа Генри Уитона “Элементы международного права”, переведенная на китайский язык У. Мартином в 1864 г. и напечатанная в Японии под заглавием “Банкоку кохо” (“Общественные законы для всех стран”).

Перевод Мартина внес некоторую терминологическую путаницу в правовое поле, поскольку один и тот же иероглиф — *кэн* он использовал при переложении разных понятий. Во-первых, он применил этот иероглиф для обозначения “власти” в таких сочетаниях, как законодательная, исполнительная и юридическая власть государства, как неограниченная власть монарха. Во-вторых, Мартин обозначил этим же иероглифом понятие “полномочия” в сочетаниях “высшие полномочия”, “государственные полномочия”, “действия согласно с собственными полномочиями”. И наконец, ученый употребил данный иероглиф при переводе термина “право”, причем обозначил им и равноправие государств, и право самозащиты и независимости, и рыболовное право, а также право привилегий, статуса, силы, юрисдикции, суверенитета, право отчуждения имущества и т.п. [Howland, 2004, p. 125].

Постепенно, в ходе дебатов по поводу национального собрания и народных прав (1874–1884), понятие “право” — *кэн* в японском языке дифференцировалось. Появились известные и по сей день такие стандартные иероглифические сочетания, как: *кэнри* — “право”; *сюкэн* — “суверенитет”, “королевская власть”; *коккэн* — “государственный суверенитет”; *токкэн* — “привилегия”; *минкэн* — “народные права”.

Таким образом, в процессе работы над новым политическим словарем для Японии выяснилось, что и сам Запад далеко не един в понимании собственных политических основоположений (еще раз напомним, что понятие “право” имело существенные различия в англо-американской и континентальной трактовке). Задачей японских интеллектуалов было подобрать вариант не просто самый прогрессивный, но оптимальный для конкретной японской социокультурной среды того времени. Чтобы вновь созданная терминология заработала, потребовалась общественная “обкатка” целого пучка новых японских

терминов для западных понятий в публичных выступлениях, на страницах периодики, в ожесточенных дискуссиях и дебатах. Выяснилось, что понятия неразрывно связаны с историческим и социокультурным контекстом. Поэтому ввод принципиально нового понятия всегда сопровождается сдвигом в мировоззрении и подвижкой в политической практике.

Свою образовательную деятельность многие из просветителей эпохи Мэйдзи начали с переводов тех работ западных классиков, которые считали насущно необходимыми простым японцам в период перехода страны от феодализма к капитализму. В 1871 г. Накамура Кэйю перевел “Самопомощь” шотландца Сэмюэля Смайлса, изобилующую примерами успешной личной инициативы людей Запада. В книге подчеркивалась важность инициативности, ценность индивидуальной успешности и самоуверенности — тех качеств, в которых остро нуждались жители японских островов. В том же году Накамура завершил перевод “Принципа свободы” Дж. Ст. Милля.

В 1872 г. Фукудзава Юкити опубликовал “Призыв к знаниям”, где писал: “Душа вещей — человек; благодаря разуму и рукам своим он научился делать одежду, пищу, строить дома. Разве не заслуживает он свободы и суверенитета, чтобы радоваться жизни, не вторгаясь в свободу другого?” [Фукудзава, 1967, с. 158]. Ему ответил основатель японской социологии Като Хироюки: “Суждения Фукудзавы-сэнсэя либеральны. Либеральные идеи имеют, конечно, право на существование... Но если они чрезмерны, то могут привести к ущемлению прав государства, а это, в свою очередь, чревато тем, что само государство может не устоять” [Мэйдзи кэймо..., 1967, с. 59]. Как видно, еще в 1870-е гг. в среде самих реформаторов находились трезвые головы, способные притормозить кажущиеся правильными простые либеральные решения. В итоге даже самые активные сторонники полной реформы языка, в том числе и политического, пришли к передаче новых смыслов старым испытанным способом: комбинации *канго* — китайских иероглифов с добавлением записи терминов с помощью *ромадзи* — латиницы и *окуриганы* — боковой транскрипции одной из фонетических азбук.

Если мы попробуем сравнить европейское и японское Просвещение, то выяснится, что на Западе оно связано с борьбой свободлюбивых интеллектуалов против влияния церкви на социальную, политическую и культурную жизнь. Они предлагали новую веру — веру в науку (авторы французской Энциклопедии). Процессы просветительских преобразований эпохи Мэйдзи неразрывно связывались с укреплением синтоизма как государственной религии, где император выступал божественным потомком и главным жрецом верховного солярного божества Аматэрасу. Наряду с этим продолжали использоваться и конфуцианская этика, и буддийское мировоззрение, укоренившиеся в стране со времен владычества Токугава (конфуцианство в его чжусианской интерпретации стало официальной идеологией сёгуната, а система буддийских храмов применялась для сбора информации о приписанной к ним пастве).

В Японии практически отсутствовало четкое разграничение между понятиями “религия” и “учение” — оба обозначались одним и тем же иероглифом *кё*. Причиной этого является, видимо, во многом посясторонняя — этическая — направленность всех получивших распространение на островах направлений мысли: конфуцианства, буддизма и даосизма. Синтоистскую религию также можно рассматривать как этическую систему, предполагающую сыновнюю почтительность и лояльность к вышестоящим, в первую очередь к императору. Все эти учения имеют определенную практическую направленность, что позволяло государству опираться на любое из них в политических целях.

В эпоху Мэйдзи такая практика была продолжена. Широкое распространение получили идеи обновленческой синтоистской школы “Мито”, провозгласившей необходимость возвращения Японии на “истинный путь древности” и реализации принципа *сайсэй итти* (единства политики и религиозного культа) в едином государственном организме *кокутай*.

Что касается реформаторов Мэйдзи, то они поначалу, следуя западным учителям, полагали, что, раз капиталистические экономические и политические отношения прогрессивнее феодальных, значит, и индивидуалистическая мораль буржуазного общества превосходит феодальную, общинную, основанную на личной зависимости и ответственности. Между тем традиционные учения пропагандировали вечные ценности, востребованные всегда и везде; они ратовали за воспитанную и образованную личность, ответственную, сознающую свой долг перед семьей и обществом. Западные понятия “свобода” и “право” в сознании японцев не могли не вступить в эмоциональный диалог с усвоенными с детства принципами ответственности и самопожертвования.

Одной из главных ценностей западной цивилизации считался “прогресс”, заключавшийся в том, что каждое последующее состояние общества практически всегда лучше предыдущего. Следующая по пути прогресса западная цивилизация превратила окружающий мир в гигантскую мастерскую, где в промышленных масштабах эксплуатируются природные богатства, обеспечивающие движение Запада “только вперед!”.

В противоположность прогрессистской точке зрения на природу, в дальневосточной мысли (как и в других традиционных аграрных обществах) бытовало представление о естественной цикличности в природе и человеческом мире, когда любое движение вперед, подобно природным процессам, непременно сопровождается некоторым откатом назад. Что касается культуры в китайских учениях, тем более в традиционном японском синтоизме, то она никогда не считалась, как на Западе, чем-то противостоящим природе. Более того, культура предстала явлением природным: письменность, например, виделась столь же врожденным, природным качеством любого человеческого индивидуума, как пятна на шкуре леопарда или полосы тигриной окраски. Это относится и к японской поэзии, которая со времен глубокой древности считалась такой же естественной способностью самовыражения человека, как пение соловья или кваканье лягушки. Так что задачей культуры было как можно гармоничнее вписаться в природные ритмы.

Идея прямолинейного прогресса во что бы то ни стало была глубоко чужда дальневосточной цивилизации, тесно связанной с годовым земледельческим циклом. Она, как и японская культура, обращалась к человеку на конфуцианском языке долга-ответственности, сыновней почтительности и ритуала, а не свободы и права. И в этом пункте японские интеллектуалы Мэйдзи, желавшие родине только добра, схватили самую суть цивилизационных различий дальневосточной и западной духовных парадигм. Запад с момента промышленной революции в Англии ориентировался на прогресс, не видя причин для остановки, не считаясь при этом с возникающими на пути революциями и гражданскими войнами (инерцию этого процесса мы наблюдаем и сегодня). Тысячелетний Китай всегда (за редкими кратковременными исключениями) стремился подстроиться к циклическим переменам, к недопущению смуты, к миру в Поднебесной. Образцом гармонии и мудрости здесь выступала одухотворенная природа, живущая по циклическому принципу. Поэтому по китайским меркам прогресс мог быть только временным; за рывком вперед неизбежно следовал откат назад, точно так же, как летняя жара всегда сменяется осенними заморозками.

В эпоху Мэйдзи “отсталая” китайская мысль⁴ подверглась критике как со стороны японских почвенников *кокугакуся*, так и со стороны прогрессистов-либералов типа упоминавшегося Фукудзава Юкити. Правда, причины критики в адрес китайского знания у нативистов и прогрессистов были разными. Если *кокугакуся* еще со времен

⁴ Речь здесь идет не об отсталости Китая в сравнении с технологически ушедшим вперед Западом (сделавшим прогресс одной из главных ценностей), а об “отсталости” тех учений, которые определяли главные смыслы дальневосточной цивилизации (прежде всего – конфуцианства, даосизма и буддизма). Современный Китай постепенно возвращается к конфуцианской этике. До конца XX в. трудовая этика японских корпораций тоже опиралась на принципы конфуцианской морали (например, ответственность работодателя за благополучие наемного труженика). Ни от буддизма, ни от конфуцианства, ни от своих традиционных синтоистских верований японцы не отказались, показав тем самым, что модернизация – не совсем вестернизация.

Мотоори Норинага (1730–1801) порицали китайскую мудрость за излишний рационализм и идеализм, оторванность от опыта, прогрессисты-либералы делали основной упор на отсутствии у конфуцианства интереса к объективному, бесстрастному, аксиологически нейтральному научному знанию и на превозношении ими устарелой общественной иерархии. К этому нужно добавить критику в адрес сложно постижимой иероглифики, издревле заимствованной японцами у китайцев. Фукудзава Юкити считал китайскую ученость отсталой, не соответствующей требованиям современности. Он заявлял, что она аморальна, так как минимизирует интеллект, и привела к тому, что Китай покорился иностранцам. Кроме того, китайская цивилизация обвинялась в том, что китайскому письму недостает деталей и точности, а иероглифика – ненаучна; она не в состоянии двигаться от принципов к законам; в ней преобладают поэзия и история; в ней культивируется воображение во ущерб фактологии. Следовательно, надо отказаться и от китайской учености, и от средства ее трансляции – иероглифики. Заодно досталось и японской письменности *кана* как неспособной адекватно передавать звучание западных слов. Поэтому был сделан вывод, что традиционный японский язык не подходит для выполнения задачи создания заимствованных слов.

Но у китайской учености были и не менее активные защитники, в частности независимый просветитель Накамура Кэйю. В 1887 г. он возражал своим соратникам из “Мэйрокуся”, указывая на удобство иероглифики, заключающееся в ее сжатости и вариативности. Накамура утверждал, что именно иероглифика прекрасно подходит для выражения сложных идей и смыслов. Мнение этого ученого представляется вполне резонным, поскольку апеллирует к этическому и эстетическому характеру японской культуры, в которой китайский язык укоренен самым прочным образом. Накамура и его сторонники подчеркивали, что китайская мудрость – вовсе не помеха развитию науки; она учит образцам морали; в ней присутствует знание о законе и политике; на китайском языке создано множество литературных, исторических и философских работ. Между китайской ученостью и западным знанием есть много общего, и они вполне совместимы, поскольку основы цивилизованности едины повсюду. Почитание высших сил, человеколюбие, долг, патриотизм – эти конфуцианские ценности просто нуждаются в расширении и дополнении западными ценностями свободы, права и конституции. В результате усилий Накамуры и его сторонников сложилась парадоксальная ситуация, когда китайский язык и ученость явились посредниками между Японией и Западом⁵. Та самая ученость, от которой с юношеским задором пытались отказываться либеральные интеллектуалы Мэйдзи. Пригодился и японский язык с его множественностью способов передачи, как смысла, так и звучания неологизмов.

Свобода западного индивидуума, его “естественные права” (суверенитет, частная собственность), эгоцентризм нередко виделись традиционно воспитанным японцам не чем иным, как разновидностью злых страстей, как, скажем, самолюбие, алчность и зависть, которые резко порицались и Конфуцием, и тем более Буддой. Следовательно, с точки зрения большинства японцев, ни о каком бесстрастном и объективном знании здесь не могло быть и речи. Но, несмотря на очевидную для дальневосточного интеллектуала ущербность гоббсовского индивидуализма, несмотря на явную недостаточность регулирования общественных отношений только в русле юридического равенства (закрывающего глаза на неравенство фактическое), японским реформаторам приходилось считаться с преимуществом Запада в науке и технологиях, а вследствие этого критически отнестись к конфуцианской этике.

⁵ В странах Запада письменность имеет фонетическую основу, ее знаки нейтральны по отношению к смыслу. В странах дальневосточной цивилизации письменность идеографическая, основанная на образном и смысловом восприятии письменного знака. Именно это обстоятельство (качественное различие письменных языков) явилось причиной изначального критицизма японских интеллектуалов по отношению к возможностям передать смыслы социально-политических теорий Запада при помощи образного языка. Парадоксальность ситуации в том, что архаические средства используются для внедрения новаторских смыслов.

Однако вовсе отвергнуть этические ценности предыдущих эпох было невозможно из-за их укорененности в широких слоях народа, поэтому политические дискуссии на тему народных свобод, в том числе представительства в парламенте, свободы печати, собраний, совести и т.п., неизменно упирались в проблемы морали. Мэйдзийским просветителям 1870-х гг. казалось очевидным, что конституционная демократия и промышленный капитализм порождают самую совершенную мораль. Но японские интеллектуалы, особенно те из них, которые входили в состав правительственных структур, фактически оспаривали индивидуализм и неограниченную свободу действий, прокламируемые английским либерализмом XIX в., полагая, что никакой очевидности здесь нет. “Свобода” здесь, как и в традиционном Китае, ассоциировалась со своеволием и анархией, наносящими вред общественному порядку. В результате перед просветителями встала непростая задача соединения несоединимого — индивидуализма с общиностью, свободы с долгом, интеграции с дифференциацией, апологетики утилитаризма и научной рациональности с мифологией синтоизма. Каждый раз сочетание принципов определялось “на ощупь”, при параллельном поиске адекватного описания и определения главных смыслов реформ в соответствующих понятиях и терминах.

В заключение отмечу, что практика модернизации Японии в эпоху Мэйдзи являлась собой противоречивый набор, казалось бы, несовместимых характеристик, но в целом оказалась весьма успешной, хотя осуществлялась зачастую вопреки западным образцам. Она проводилась стремительно и сразу во всех слоях культуры. Однако эластичность японской культуры все-таки была не безгранична. Конфуцианская этика, объявленная в 1870-е гг. тормозом прогресса, как это ни парадоксально, явилась духовным фундаментом модернизации как во второй половине XIX в., так и после Второй мировой войны, послужив основой послевоенного “экономического чуда”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алпатов В.М. *Япония: язык и культура*. М.: Языки славянских культур, 2008.
- Бугаева Д.П. *Японские публицисты конца XX века*. М.: Наука; Восточная литература, 1978.
- Буддизм в Японии*. М.: Наука; ГРВЛ, 1993.
- Григорьева Т.П. Предисловие // Бугаева Д.П. *Японские публицисты конца XX века*. М.: Наука; Восточная литература, 1978.
- Гришелёва Л.Д., Чегодарь Н.И. *Японская культура Нового времени. Эпоха Мэйдзи*. М.: Восточная литература, 1998.
- Зарубина Н.Н. *Социокультурные факторы хозяйственного развития: Вебер и современные теории модернизации*. СПб.: РХГИ, 1998.
- Игнатович А.Н., Кабанов А.М. Буддизм в периоды Камакура и Муромати // *Буддизм в Японии*. М.: Наука, 1993.
- Имамити Томонобу. *Би но исо то гэйдзюцу (Фазы красоты и искусство)*. Токио: Токио дайгаку сюппанкай 1984 (на яп. яз.).
- Карелова Л.Б. *У истоков японской трудовой этики. История в портретах*. М.: Восточная литература РАН, 2007.
- Мешеряков А.Н. *Император Мэйдзи и его Япония*. М.: Наталис, Рипол классик, 2006.
- Нисида Китаро. Би-но сэцумэй. (Истолкование красоты) // *Дзэнсю (ПСС в 19 тт.)*. Т. 13. Токио: Иванами сэтэн 1965 (на яп. яз.).
- Снитко Т.Н. *Запад—Восток: предельные понятия лингвокультуры*. М.: Азбуковник, 2014.
- Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. *Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII—XIV вв.* М.: Росспэн, 2014.
- Трубникова Н.Н. “Различение учений” в японском буддизме IX в. Кукай (Кобо Дайси) о различиях между тайными и явными учениями. М.: Росспэн, 2000.
- Мэйдзи кэймо сисэцу (Просветительские идеи эпохи Мэйдзи) // *Мэйдзи бунгаку дзэнсю (Полное собрание сочинений литературы эпохи Мэйдзи)*. Т. 3. Токио: Иванами сэтэн, 1967.
- Ниси Аманэ. *Дзинсэй самбо сисэцу (Теория трёх сокровищ человеческой жизни)* // *Нихон-но мэйтё (Знаменитые произведения Японии)*. Т. 34. Токио: Сансэйдо, 1972.

Тояма Сигэки. *Мэйджи исин то гэндай (Обновление Мэйджи и современность)*. Токио: Иванами сэтэн, 1969.

Фукудзава Юкити. *Гакумон-но сусумэ (Призыв к знаниям)*. Токио: Тикума сёбо, 1966.

Фукудзава Юкити сю (Сочинения Фукудзава Юкити) // *Гэндай нихон бунгаку дзэнсю (Полное собрание произведений современной японской литературы)*. Токио: Тикума сёбо, 1967.

Howland D.R. *Translating the West*. — Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2002.

Sugiyama Lebra T. *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2004.

REFERENCES

Alpatov V.M. *Iaponiia: iazyk i kul'tura*. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur. 2008.

Buddizm v Iaponii. M.: Nauka; GRVL, 1993.

Bugaeva D.P. *Iaponskie publiistsy kontsa 20 veka*. Moscow: Nauka; Vostochnaia literatura, 1978.

Fukudzava Iukiti siu (Sochineniia Fukudzava Iukiti) // *Gendai nikhon bungaku dzensiu (Polnoe sobranie proizvedenii sovremennoi iaponskoi literatury)*. Tokio: Tikuma sebo, 1967.

Fukudzava Iukiti. *Gakumon-no susume (Prizyv k znaniiam)*. Tokio: Tikuma sebo, 1966.

Grigor'eva T.P. Predislovie // Bugaeva D.P. *Iaponskie publiistsy kontsa 20 veka*. Moscow: Nauka; Vostochnaia literatura, 1978.

Grishheleva L.D., Chegodar' N.I. *Iaponskaia kul'tura Novogo vremeni. Epokha Meidzi*. Moscow: Vostochnaia literatura, 1998.

Howland D.R. *Translating the West*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2002.

Ignatovich A.N., Kabanov A.M. *Buddizm v periody Kamakura i Muromati* // *Buddizm v Iaponii*. Moscow: Nauka, 1993.

Imamiti Tomonobu. *Bi no iso to geidziutsu (Fazy krasoty i iskusstvo)*. Tokio: Tokio daigaku siuppankai 1984 (na iap. iaz.).

Karelova L.B. *U istokov iaponskoi trudovoi etiki. Istoriiia v portretakh*. Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 2007.

Meidzi keimo sisosiu (Prosvetitel'skie idei epokhi Meidzi) // *Meidzi bungaku dzensiu (Polnoe sobranie sochinenii literatury epokhi Meidzi)*. T. 3. Tokio: Ivanami seten, 1967.

Meshcheriakov A.N. *Imperator Meidzi i ego Iaponiia*. Moscow: Natalis, Ripol klassik, 2006.

Nisi Amane. Dzinsei sambo sisetsu (Teoriiia trekh sokrovishch chelovecheskoi zhizni) // *Nikhon-no meite (Znamenitnye proizvedeniia Iapo-nii)*. T. 34. Tokio: Sanseido, 1972.

Nisida Kitaro. Bi-no setsumei. (Istolkovanie krasoty) // *Dzen-siu (PSS v 19 tt.)*. T. 13. Tokio: Ivanami seten 1965 (na iap. iaz.).

Snitko T.N. *Zapad–Vostok: predel'nye poniatiia lingvokul'tur*. Moscow: Azbukovnik, 2014.

Sugiyama Lebra T. *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2004.

Toiama Sigeki. *Meidzi isin to gendai (Obnovlenie Meidzi i sovremennost')*. Tokio: Ivanami seten, 1969.

Trubnikova N.N. "Razlichenie uchenii" v iaponskom buddizme 9 v. *Kukai (Kobo Daisi) o razlichiiakh mezhdu tainym i iavnymi ucheniiami*. Moscow: Rosspen, 2000.

Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli 13–14 vv.* Moscow: Rosspen, 2014.

Zarubina N.N. *Sotsiokul'turnye faktory khoziaistvennogo razvitiia: Veber i sovremennye teorii modernizatsii*. Saint Petersburg: RKhGI, 1998.