



ОТКУДА И КУДА

# ЗАПАДНЫЙ ВЕТЕР ПЕРЕМЕН В СТРАНЕ ВОСХОДЯЩЕГО СОЛНЦА

©2017

*Е.Л. Скворцова*



**Скворцова  
Елена**

**Львовна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела сравнительного культуроведения ИВ РАН. Постоянный автор журнала. E-mail: squo0202@mail.ru

Проблема культурного взаимодействия Запада и Востока до сих пор остается чрезвычайно актуальной, особенно в свете продолжающегося наступления бедного Юга на богатый Север. Яркий пример — исламизация Европы под воздействием растущих потоков беженцев из арабского Востока. Японское общество обладает бесценным опытом взаимодействия двух разных цивилизаций во второй половине XIX века, который бы было нелишне учитывать и в сегодняшние дни.

Эпоха модернизации Японии, начавшаяся во второй половине XIX века под мощным воздействием западной цивилизации, получила название “*Мэйдзиисин*” — обновление Мэйдзи. Стремясь избежать колонизации со стороны технологически более развитого Запада, японские элиты вынуждены были стремительно модернизировать буквально все области национальной культуры: сферы материального производства, образования, административной организации, транспортного сообщения, медицины, науки, — привнесенных извне ценностей и смыслов.

Некоторым казалось, что путем простого изгнания “западных варваров” (как это было сделано в XVI веке) можно будет продолжать жить по-старому, но очень быстро пришло понимание неизбежности перемен. 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”» [10]. 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 вер-

ховного жреца и государственная власть принадлежали императору. Второй лозунг — *фукоку-кэхэй* (богатая страна—сильная армия) сформулировал сам сёгун Иэмоти, воспитанный в строгом соответствии с конфуцианскими требованиями, предъявляемыми к государственному чиновничеству.

Непосредственно до наступления эпохи Мэйдзи Япония была на 250 лет закрыта для въезда иностранцев. Информация о жизни на Западе просачивалась через узкие ворота порта Нагасаки, открытого для редких контактов с голландцами, которые раз в год приносили новости из мира европейской науки и искусства. Эти сведения получили название *рангаку* (голландоведение). На исходе сёгуната Токугава *рангаку* изучалось в частных учебных заведениях образованными самураями, но этих отрывочных знаний было явно недостаточно для получения полной картины достижений западного мира. К тому же выяснилось, что Запад говорил и писал не только на голландском, а еще и на многих других языках. Японцам, желающим постичь и использовать чужеземную культуру, нужно было заняться их изучением.

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 человека). Американский социолог Х. Арутюнян, давая оценку архаической составляющей событий и смыслов мэйдзийской эпохи, указывает: “Реставрация власти императора действительно возвращала власть телу, общине, фундаментальной форме человеческой организации, состоящей просто из взаимодействующих тел” [12]. С феноменом наличия в Японии государственного тела мечтательные сторонники быстрой европеизации не могли не считаться, оно, так сказать, 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 общест-



Фукудзава Юкити  
(1835–1901)



Като Хироюки  
(1836–1916)

венным организмом. Такое формирование общепонской идентичности было 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 (наследие токугавских правителей, опасавшихся нападений со стороны сильных феодальных кланов и стремившихся затруднить передвижение их армий), наличие границ между отдельными княжествами, имевшими свои таможи и денежные знаки, делали 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 налаживать 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. Самурай, 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» [4].

Поскольку самурай вместе с их семьями составляли до 10% населения страны, они образовали ту активную «закваску», которая в кратчайшие сроки подняла все «тесто» новой японской культуры: Япония очень быстро по историческим меркам сумела войти в когорту наиболее технически оснащенных наций мира и стала первой державой Азии.

В конце XIX века решающую роль в формировании общенациональной идентичности играли газеты и журналы. С образованием в посттокугавской Японии дела обстояли гораздо лучше, чем с мостами и дорогами; правда, это было традиционное конфуцианское образование, заключавшееся в занятиях чистописанием, чтении древних текстов и усвоении основ счета. В разно-

образных частных учебных заведениях обучались практически все слои населения: уровень грамотности самураев составлял почти 100% (у их жен и дочерей — 50%), торговцев — 50–80%, ремесленников — 40–50%, крестьян — 30–40% [3]. В каждом населенном пункте существовали “доски объявлений”, на них размещались императорские указы, газеты и другая важная информация, смысл которой доносили до неграмотных жителей учителя школ, служащие администрации и другие образованные люди. Чтобы знакомить широкие массы с идеями прогрессивных нововведений, пришедших с Запада, требовалась печатная продукция на общенациональном языке, приближенном к разговорному. Для такого языка нужно было создать совершенно новые слова и понятия, которыми эти идеи только и могли быть выражены.

Между тем культуры Запада и Японии не просто говорили на разных языках. В основании их менталитета лежали диаметрально противоположные духовные смыслы, выраженные в наиболее абстрактных, так называемых “предельных” понятиях их лингвокультур. Если в основании западного мировоззренческого комплекса мыслится Бытие (по-разному трактуемое в философских теориях от *апейрона* Анаксимандра до *экзистенции* Сартра и Ясперса), то в основании дальневосточного мировоззренческого комплекса мыслится Небытие, трактовка которого напрямую невозможна, но которое можно суггестировать в разного рода практиках, в том числе в военных, поэтических, религиозных, художественных и даже сельскохозяйственных, приобретающих эстетическое измерение. “Изначальные смыслы японской культуры сакральны, непроявлены, принадлежат Небытию, поэтому на них можно только намекать, суггестировать их некоторым образом” [8] — пишет Т.Н. Снитко. Отсюда — форма выражения этих смыслов в языке, предполагающая “богатство лексики, описывающей эмоции и эстетическое состояние; в то же время практическое отсутствие лексики, обозначающей интеллектуальную деятельность” [там же, с.170]. В связи с этим понятен глубинный смысл культурного шока у государственных элит Японии, вызванного неуклонной интервенцией западных ценностей в традиционное японское общественное сознание.

“В Японии веками складывалось представление о государстве как о естественной структуре, живущей в ритме космоса; как о сложном организме, континууме, жизнь которого обусловлена определенным типом связи всего со всем. Все складывалось во-едино не организационно, то есть законоположениями и не конституцией, а Небом, то есть законами самой природы, реализованными в конкретных этических принципах... Посягательство на эту мораль ведет к распаду целого, государство перестает быть целостным образованием, а потому даже самые ретивые сторонники европейской цивилизации опасались выступать против основ традиционной морали” [2]. Поведение соблюдаю-



шего обычая простого японца обуславливалось природными ритмами (в частности, порядок всех жизненно важных сельскохозяйственных работ согласовывался с ритмами природы). Но *этим же обуславливалось и поведение правящей элиты* — императора и сёгунов, что вызывало доверие народа к властям поддерживающим и приводило к гармонизации целого — общественно-го организма.

Западные социальные системы строились на совершенно иных основаниях. Как указывает известный российский ученый-востоковед Т. П. Григорьева, “предпринимательство немислимо без личной инициативы, личная инициатива — без свободы выбора, свобода выбора — без личной независимости, т.е. Запад предлагал в некотором роде структуру или систему ценностей, противоположную японской, если иметь в виду структуру человеческих отношений в целом и статус отдельного человека, его место в социуме” [там же, с. 9].

Западное понятие “прогресса” ориентировалось на индивидуализм, оно касалось всех сфер человеческой жизни: материально-го 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 и первого, и второго. Лозунг *буммэй кайка* — “цивилизация, просвещение” стал главным лозунгом эпохи Мэйдзи. В 1872 году 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” [9]. За десять лет деятели японского просвещения проделали сложный путь от безусловного признания универсального характера культуры западного общества до выявления культурной дифференцированности, необходимости понимания сложного, различного для разных слоев культуры, сочетания органических и организационных факторов социокультурного развития своей родины.

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 же 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 году написавший бестселлер “Жизнь на Западе”. В дальнейшем в результате колоссальных усилий Фукудзава создал первый японо-английский словарь. Невозможно вообразить себе то напряжение, с каким работали



Е. Скворцова  
Западный ветер  
перемен

Император  
Муцухито Мэйдзи  
и императрица  
Харуко

японские просветители, переводя на родной язык необходимые для использования в теоретическом и практическом отношении труды западных мыслителей. “Я месяцами не прислонял головы к подушке... В то время я трудился, не различая ни дня, ни ночи. Наступление вечера не могло заставить меня отложить книги, — свидетельствовал в автобиографии Фукудзава. — Когда же усталость побеждала, я позволял себе небольшой отдых либо склонившись над своим маленьким столом, либо вытянувшись здесь же на полу” [1]. 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*<sup>1</sup>). 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). Фукудзава Юкити на собственные средства организовал частную школу западного типа “*Кэйо гидзюку*”, ставшую впоследствии известным университетом. Он же основал лекторий Мита, где проводились лекции и обсуждения животрепещущих вопросов современной политики, а в 1872 году организовал издательство “*Кэйо сюппанся*”.

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

<sup>1</sup> Общество *Мэйрокуся* (букв. Общество шестого года Мэйдзи) — просветительское общество.



бюрократы не имеют права брать на себя цивилизующую роль: “Выступать на общественной арене раньше и впереди других — поистине наша обязанность” [10]. Однако главным ресурсом в деле 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), Накамура Кэйю (1832–1891), Китамура Тококу (1868–1894), Накаэ Тёмин (1847–1901), Иноуэ Тэцудзиро (1855–1940), Уэда Бин (1847–1916), Токутоми Сохо (1863–1957) 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-политической ситуацией Запада, благоприятной 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.

Поэтому авторы предлагали, как правило, сразу несколько вариантов перевода. Многие из предложенного постепенно выходило из употребления, и в итоге в политическом дискурсе эпохи остались лишь наиболее укоренившиеся понятия. (Примером может служить генезис понятия “свободы” *дзю* — букв. смысл: “причина самого себя, самоуправление”. Параллельно этому понятию функционировали также термины *дзисю* — умение владеть собой и *дзирицу* — самодостаточность. Термин *дзю* утвердился в результате дискуссий о свободе печати и собраний, обсуждения законов о печати и дискуссий о проекте конституции).

В процессе работы над новым политическим лексиконом для Японии выяснилось, что и сам Запад далеко не един в понимании собственных политических основоположений (например, понятие юриспруденции, права имело существенные различия в англо-американской и континентальной трактовке). Каждая культура проводила в Бытии свои границы смыслов и выражала их на родных языках. Задачей японских интеллектуалов было подобрать вариант не просто самый прогрессив-



ный, но оптимальный для конкретной японской социокультурной среды того времени. Нужно было выбирать наиболее подходящее содержание того или иного понятия, а также корректировать свою социально-политическую ситуацию таким образом, чтобы появилась насущная необходимость в возникновении и функционировании этих понятий в жизни народа. В отношении бытового или естественнонаучного лексикона дело с переводом обстояло проще. Для конкретных явлений и предметов было легко подобрать подходящие комбинации знаков из бездонных иероглифических закромов. К примеру, “трамвай или электричка” перевели как *дэнся* (букв.: электрическая повозка); “химия” — *кагаку* (наука о превращениях) и т.п. Для абстрактных же понятий, вроде бы интуитивно ясных каждому европейцу или американцу, таких как “свобода”, “суверенитет”, “право” или “общество” ни в китайской цивилизации, к которой принадлежала Япония, ни в самой японской культуре аналогов не существовало.

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. При этом решалась невероятно сложная комплексная задача, требующая большого напряжения сил и огромной эрудиции. Чужие интеллектуальные традиции воспринимались с колоссальным эмоциональным и интеллектуальным напряжением. Для решения подобных задач недостаточно было одного интеллекта или одних только властных полномочий. Предстоял процесс тотального реформи-

Император Мэйдзи посещает выставку цветов. Гравюра на дереве укиё-э





## ОТКУДА И КУДА



Шестистворчатая ширма “Журавли и сосна”. Япония, период Мэйдзи



вания сложившихся, как указывалось выше, государственной, образовательной и даже территориальной структур Японии.

Один из первых лозунгов Мэйдзи — *вакон-ёсай* (японская душа— западные знания), аналог давнему лозунгу *вакон-кансай* (японская душа-китайские знания), обнаружил свою недостаточность для полноценного восприятия достижений Запада и оказался невыполнимым в полной мере, поскольку требовал качественного переформатирования традиционной национальной культуры и сформированного на ее основе типа личности. Причем не только на материальном уровне, но и на уровне “японской души”, которая не собиралась превращаться в западную душу, утрачивая при этом свою идентичность. А так как революционная эпоха была представлена как *исин* — “обновление” и одновременно “реставрация”, она активизировала не только прогрессистско-либеральные, но и глубокие традиционалистские черты.

Реставрация императорской власти сопровождалась критикой в адрес сёгунов. Подчеркивалось, что руководство сёгуната использовало “иноземные учения” — “косное и отсталое” конфуцианство и “уныло-пессимистический” буддизм. Хотя эта критика не привела к преследованиям и казням последнего сёгуна и его окружения, тем не менее, в начале 1870-х годов под лозунгом *хайбуцу-кайсяку* (сбросим будд с пьедесталов!) было разрушено и сожжено немало буддийских храмов и скульптур. Множество ценностей из монастырей как ненужный хлам продано иностранцам, а буддийские монахи подверглись насмешкам и притеснениям. Справедливости ради отметим, что данные “перегибы на местах” были вскоре пресечены...

Личный жизненный путь просветителей эпохи Мэйдзи отражает историю японских реформ и общественных настроений. Свою образовательную деятельность многие из них начали с переводов тех работ западных классиков, которые считали насущно необходимыми простым японцам в период перехода страны от феодализма к капитализму. В 1871 году 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 Накура завершил перевод “Принципа свободы” Дж. Ст. Милля.

В 1872 году 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?” [11]. 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” [5]. Как видим, еще в 1870-е годы в среде самих реформаторов находились трезвые головы, способные притормозить кажущиеся правильными простые либеральные решения. Кстати, к подобным решениям можно отнести и радикальное предложение Ниси Аманэ отменить китайскую иероглифику и перейти на латиницу. 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 свободолобивых интеллектуалов против влияния церкви на социальную, политическую и культурную жизнь. Они предлагали новую веру — веру в науку, чьими жрецами были авторы французской Энциклопедии. Процессы же просветительских преобразований эпохи Мэйдзи неразрывно связывались с укреплением синтоизма как государственной религии, где император выступал божественным потомком и главным жрецом верховного солярного божества *Аматэрасу омиками*. Наряду с этим продолжали использоваться и конфуцианская этика, и буддийское мировоззрение, укоренившиеся в стране со времен владычества Токугава (конфуцианство в его чжусианской<sup>2</sup> 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. Причиной этого является, видимо, общая посясторонняя — этическая — направленность всех получивших распространение на островах религиозных направлений мысли: конфуцианства, буддизма и даосизма. Синтоистскую религию также можно рассматривать как этическую, предполагающую сыновнюю почитательность и лояльность к вышестоящим,

<sup>2</sup> Чжу Си (1130–1200), китайский философ, ученый-энциклопедист, комментатор конфуцианских канонических произведений.



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 же касается реформаторов Мэйдзи, то они поначалу, слепо следуя западным учителям, полагали, что раз капиталистические экономические и политические отношения прогрессивнее феодальных, то 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 “свободы” и “прав” не могли не вступить в эмоциональный диалог с усвоенными с детства принципами ответственности и самопожертвования, что проецировалось на всю социокультурную ситуацию, смягчая и облагораживая ее.

Одной из главных ценностей западной цивилизации считался “прогресс”, заключавшийся в том, что каждое последующее состояние социокультурного Целого практически всегда лучше предыдущего. Особенно ярко это демонстрирует научное мировоззрение, опирающееся на объективные законы Природы. Наука открывает все новые законы, на основании которых создаются новые технологии, позволяющие на первый взгляд облегчить существование человека. Следующая по пути прогресса западная цивилизация превратила окружающий мир в гигантскую мастерскую, где беззастенчиво, в промышленных масштабах, эксплуатируются природные богатства, где неуклонно разрушается природная среда обитания флоры и фауны земли, где загрязнение атмосферы и экологические катастрофы стали обычным явлением...

В противоположность прогрессистской точке зрения на Природу в дальневосточной мысли возобладала точка зрения естественной цикличности мирового общественного процесса, когда любое движение вперед, подобно природным процессам, непременно сопровождается некоторым откатом назад. Что касается культуры в китайских учениях и тем более в традиционном японском синтоизме, то она никогда не считалась, как на Западе, чем-то противостоящим Природе. Более того, культура представляла явлением глубоко природным; письменность, например, виделась столь же врожденным, природным качеством любого человеческого индивидуума, как пятна шкуры леопарда или полосы тигриной окраски. Это относится и к японской по-

эзии, 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 и китайской, и японской цивилизации. Китайская цивилизация, как и японская, 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 рвался вперед любой ценой, 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 же 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 сменяется осенними заморозками.

В эпоху Мэйдзи “отсталая” китайская мысль подверглась критике как со стороны японских почвенников *кокугакуся*<sup>3</sup>, так и со стороны прогрессистов-либералов типа упоминавшегося Фукудзава Юкити. Правда, причины критики в адрес китайского знания у нативистов и прогрессистов были разными. *Кокугакуся* еще со времен Мотоори Норинага<sup>4</sup> порицали китайскую мудрость за излишний рационализм и идеализм, оторванность от эмпирии (в природе нет никакого принципа *ри*<sup>5</sup>). Культивируемая в конфуцианстве бесстрастность, указывали они, есть признак мертвого, а не живого человека.

Прогрессисты-либералы же делали основной упор на отсутствие у конфуцианства интереса к объективному, бесстрастному, аксиологически нейтральному научному знанию и на превозношение ими “устарелой” общественной иерархии. Сюда же добавлялась критика сложнопостижимости и труднодоступности иероглифики, издревле заимствованной японцами у китайцев. Фукудзава Юкити считал китайскую ученость отсталой, не соответствующей требованиям современности. Он заявлял, что она аморальна, 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 преобладает поэзия и история; в ней культивируется воображение в ущерб фактологии. Следовательно, надо отказаться и от китайской учености, и от средства ее трансляции — иероглифики. Заодно досталось

<sup>3</sup> *Кокугакуся* — национальные ученые, представители “школы национальной науки” кокугаку, создание которой относится к XVII–XVIII векам.

<sup>4</sup> Мотоори Норинага (1730–1801), ученый, филолог и поэт; представитель “школы национальной науки”.

<sup>5</sup> *Ри* (кит. *ли*) — конфуцианский неизменный космический принцип, всеобщий закон и причина каждой вещи в отдельности; то, что порождает движение и покой и делает их двудеиными.



## ОТКУДА И КУДА



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 году он возражал интеллектуалам 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 Западом. 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 якобы неотъемлемые “естественные права” (суверенитет, частная собственность), устремленность к счастью обладания, эгоцентризм, выдвигались традиционалистски воспитанным просветителям ничем 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.

Однако вовсе отвергнуть этические ценности предыдущих эпох было невозможно из-за их укорененности в широких слоях народа, поэтому политические дискуссии на тему народных сво-

бод, в том числе, представительства в парламенте, свободы печати, собраний, совести и т.п. неизменно упирались в проблемы морали. Мыслителям Запада 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 века, 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 задача соединения, казалось бы, несоединимого: индивидуализма с общинностью, свободы с долгом, интеграции с дифференциацией, апологетики утилитаризма и научной рациональности с мифологией Синто. Каждый раз сочетание принципов определялось “наощупь”, 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 являла 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 оказалась не безграничной. Конфуцианская этика, объявленная в 1870-е годы тормозом прогресса, как это ни парадоксально, явилась духовным фундаментом модернизации как во второй половине XIX века, так и после Второй мировой войны, послужив основой послевоенного “экономического чуда”. Одним из парадоксов эпохи Мэйдзи стала форма переложения понятий западной политической теории на японский язык. Несмотря на острую критику в адрес китайской культуры вообще и письменности в частности, несмотря на критику японского фонетического письма как отсталых, не подходящих для языка прогрессивных преобразований, новая лексика, в том числе абстрактные понятия, переводились при помощи китайской иероглифики и японских фонетических азбук.

В свое время Мотоори Норинага писал: “Те страны, где изменения в обществе происходят быстро, недолговечны, страны же, где изменения происходят медленно, существуют вечно” [6]. Понятно, что подумал бы он о судьбах родины, увидев стремительные изменения ее внешнего облика и мировоззренческих установок. Уже второе постмэйдзийское поколение японских интеллектуалов (Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуру и др.) в ходе начавшегося в начале XX века антизападного отката — так называемого “поворота Тайсе”, — вспомнило заветы Мотоори. Они попытались дать всеобъемлющую оценку реформаторству интеллектуалов Мэйдзи в составленном ими документе 1937 года *Кокутай-но хонги* (Основные принципы государственного тела):



“Существующие в нашей стране идейные и общественные пороки возникли из-за **слишком быстро** проникновения многих элементов европейско-американской культуры, систем и учений, начиная с эпохи Мэйдзи; это результат забвения главного и увлечения второстепенным, результат неверных оценок и непоследовательных поступков. (...) Взгляд на мир и человека, основанный на этих учениях, выразился в рационализме и позитивизме (...). Они считают высшей ценностью отдельную личность, ее свободу и равенство (...). Соответственно, наибольшее значение придается абстрагированным, изолированным друг от друга личностям и их действиям, искусственно вырванным из единства и цельности истории” [7]. Критика в адрес японских просветителей отчасти справедлива, но не будем забывать, что их идеи и поступки имели источником самоотверженную любовь к Родине. Они совершили настоящий подвиг ученых, создававших университеты и лектории, газеты и журналы, книжные издательства; они переводили сложные для понимания труды западных авторов, попутно изобретая понятия и термины для переводов; они были образцом интеллигентности, демонстрируя народу на своем примере, каким может быть новый тип просвещенного японца. Западный ветер перемен принес свежее дыхание в размеренную, но не динамичную, не отвечающую запросам времени жизнь японской традиции.

## Литература

1. *Бугаева Д. П.* Японские публицисты конца XX века. М.: Наука, 1978. С. 23.
2. *Григорьева Т. П.* Предисловие к книге Д. П. Бугаевой “Японские публицисты конца XX века”. М.: Наука, 1978. С. 5.
3. *Лим С. Ч.* История образования в Японии (кон. XIX — нач. XX в.). М.: ИВРАН, 2000. С. 11.
4. *Мещеряков А. Н.* Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, Рипол классик, 2006. С. 702.
5. Мэйдзи кэймо сисосю (Просветительские идеи эпохи Мэйдзи) // Мэйдзи бунгаку дзэнсю (Полное собрание сочинений литературы эпохи Мэйдзи). Т. 3. Токио: Иванами сётэн, 1967. С. 158.
6. *Мотоори Норинага.* Тама кусигэ — Драгоценная шкатулка для гребней (пер. Ю. Д. Михайловой) // Синто-путь японских богов: В 2 т. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2002. С. 265.
7. Основные принципы *кокутай* (пер. В. Э. Молодякова) // Синто — путь японских богов: В 2 т. Т. 2. СПб, Гиперион, 2002. С. 337.
8. *Снитко Т. Н.* Запад—Восток: предельные понятия лингвокультур. М.: Азбуковник, 2014. С. 168.
9. *Тояма Сигэки.* Мэйдзи исин то гэндай (Обновление Мэйдзи и современность). Токио: Иванами сётэн, 1969. С. 178.
10. *Фукудзава Юкити.* Гакумон-но сусумэ (Призыв к знаниям). Токио, 1966. С. 46.
11. Фукудзава Юкити сю (Сочинения Фукудзава Юкити) // Гэндай нихон бунгаку дзэнсю (Полное собрание произведений современной японской литературы). Токио: Тикума сёбо, 1956. С. 51.
12. *Harutoonian H. D.* Things Seen and Unseen. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988. P. 327.