

МЕЧ САМУРАЯ И ВЕТКА САКУРЫ (Актуальные проблемы национальной идентичности)

© 2016

Е.Л. Скворцова

Вопросы определения японской культурной идентичности и фундаментальных основ японской культуры восходят к трудам мыслителей-“почвенников” XVIII века, принадлежавших к так называемой школе *кокугакуха* (Школа национальной науки). Такими основами были признаны, во-первых, культ местных богов во главе с *Аматэрасу омиками* (Озаряющей небо солнечной богиней), от которой якобы произошла самая древняя, а потому и самая истинная, династия верховных правителей Японии — императоров-*тэнно*. А во-вторых, — принцип эмоционального отклика *моно-но аварэ*, якобы связывающий воедино всех жителей прекрасных японских островов [1].

Следующий всплеск острого интереса к японской национальной специфике отмечается во второй половине XIX века, когда после 250-летней политики изоляции, проводившейся правящим кланом Токугава (1603—1867), Япония оказалась лицом к лицу с превосходящей в военном и техническом отношении мощью западной цивилизации. Чтобы избежать колониального порабощения, страна взяла курс на ускоренную модернизацию. Японское общественное мнение разделилось на “цивилизаторов и просветителей”, стремящихся как можно скорее превратить Японию в подобие Америки или Германии, а японцев — в европейцев и на сторонников “изгнания *волосатых варваров*”, желавших вернуть порядки “старой доброй Японии”. Впрочем, и те, и другие не сомневались в насущной необходимости скорейшего достижения военного и технологического паритета с западными державами [2]. Дискуссии о дальнейшем пути японской культуры были острыми. Самим японцам надо было определить для себя, кто они такие — отсталые, темные, некультурные варвары или честные, красивые и правдивые носители высших этических и эстетических ценностей. Если в конце XIX века преобладали самокритические настроения, то позже, в эпоху Тайсе (1911—1925), на волне успехов модернизации, победы в Русско-японской войне и обиды за непризнание равенства японцев в Лиге наций произошел так называемый мировоззренческий поворот к исконным ценностям.

Этот “поворот” завершился в 1930—1940 годах безусловной победой национал-шовинистических настроений. В те годы любая критика в адрес милитаристской политики властей, императорского дома или синтоистского культа, обожествлявшего императора-*тэнно*, так



ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА



**Скворцова
Елена
Львовна** —
доктор философ-
ских наук, старший
научный сотрудник
отдела сравнитель-
ного культуроведения
ИВ РАН. По-
стоянный автор
журнала. E-mail:
squo0202@mail.ru



же как и сравнение культуры Японии с культурой Запада в пользу последней, могли закончиться тюрьмой. Поражение Японии в войне вызвало волну самокритики и саморазоблачений. В послевоенное время ряд качеств японской культуры, которыми ранее было принято гордиться, стали подвергаться осуждению [17].

Новый, и самый большой всплеск интереса японцев к специфике своей культуры возник после успехов в модернизации в 1960–1970 годах. Тогда появился целый поток публикаций, посвященных национальной идентичности, а на радио и телевидении шли горячие дискуссии по этой проблематике. Темы обсуждений были самыми разнообразными: затрагивались вопросы экономики и политики, истории и социологии, литературы и языка, искусства и антропологии, психологии и даже физиологии. Однако уровень дискуссий был недостаточно высоким, что признавалось многими специалистами [5].

В самом конце XX века на Западе и в Японии прошли две значимые конференции по проблеме культурной идентичности японцев: одна в США — “Japanese Identity” (Денвер, 1995), другая в Японии — “Нихон бунка” (Киото, 1996). В итоге участники обсуждения пришли к выводу о необходимости подвести черту под более чем столетней историей вопроса, и взять “тайм-аут”, чтобы наметить пути дальнейших исследований, основанных на более адекватной методологии. Полемика, звучавшая в ходе этих конференций, была весьма острой. Главная линия конфронтации прошла между теми, кто расценивает тематику и методы основного массива литературы, посвященной японской идентичности, как антинаучный этнонацизм с креном в национализм (Бэфу Харуми), и сторонниками герменевтического и системного подхода (Сугияма-Лебра Такиэ, Хамагути Эсюн). Останемся на главных пунктах данной дискуссии подробнее.

Позицию сторонников жесткого неприятия любых концепций японской идентичности как националистических, наиболее отчетливо выразил П. Дейл, который усмотрел в них “совокупность этноцентрических самоопределений, полностью исчерпавших себя в более ранних формах националистического, а зачастую — фашистского крыла европейской интеллектуальной истории” [14]. В то же время профессор Гавайского университета Сугияма-Лебра выступила с критикой “конфронтационного” подхода к японской культуре; она выявила три его особенности, показав одновременно, что именно в них заключается его слабость: 1) позиция якобы “независимого наблюдателя” является односторонней, необъективной: она зависит от его (наблюдателя) субъективных целей и задач; 2) дихотомический подход, подразумевающий рассмотрение реалий культуры с позиции “или — или” (например, индивидуализм/группизм, рационализм/интуитивизм и т.п.) упрощает существо дела; 3) трактовка любой теории, нацеленной на выявление специфики национальной культуры, как стремления к гегемонизму и шовинизму — в последние десятилетия XX века это стало модным трендом — и вовсе не выдерживает критики. Теории японской культуры связываются напрямую или косвенно с империализмом и национализмом. Политическая и идеологическая трактовка самобытности — это худшие проявления постколониализма и ориентализма [7].

Сугияма критикует позиции П. Дейла и М. Миллера [15], которые они считают абсолютно правильными [18]. В работах японских ученых эти западные авторы видят проявление шовинизма там, где под-



Е. Скворцова
Меч самурая
и ветка сакуры

черкивается, к примеру, специфика природной среды, в условиях которой формировалась национальная японская культура, или специфика японских этических идеалов долга и искренности. В частности, Дейл совершенно справедливо указывает, что поиски национальной специфики завели правящие милитаристские круги Японии в 1930–1940-е годы к извлечению из пыльных сундуков истории в качестве эмоциональных пропагандистских образов концепции “священного тела государства” (*кокутай*) и “национальной сущности” (*кокусуй*) [6, с. 49]. На их основании Министерством образования в 1937 году был скомпилирован один из основных текстов японского милитаризма — “Кокутай-но хонги”¹ (*Сущность государственного тела*), с целью внушить японцам идею “провести операцию самоотжествления прежде всего через переживание слиянности со своим императором”. Это был обязательный документ прежде всего для чиновников всех уровней, занимавшихся наглядной агитацией и пропагандой: рекламой, кинопродукцией, радиопередачами, газетными и журнальными публикациями и т.д.

Что касается националистической пропаганды, резко усилившейся в период военных действий, то американский военный историк Дж. Дауэр, автор подробнейших исследований Тихоокеанской войны и ее идеологического и пропагандистского сопровождения с обеих воюющих сторон [16], утверждал, что дегуманизация врага (а это — работа главным образом пропагандистской машины, создающей эмоциональный образ угрожающего твоему дому нелюдя) была главной задачей пропаганды: “Чтобы понять, как именно расизм определял поведение во время Азиатской войны, следует выйти за рамки письменных документов и рапортов с фронтов, на которые главным образом опираются историки, и привлечь такие материалы, как песни, кинофильмы, мультфильмы и огромное количество популярной литературы того времени. Но, помимо всего этого, перед нами стоит проблема объяснить, как презрение и ненависть могли распространиться так легко” [16, р. X]. Самым главным элементом в националистической пропаганде, считает он, является эмоциональный. Этот элемент являлся продуктом политтехнологий, работавших повсеместно, не только в Японии, фашист-

¹ Автором первоначального варианта концепции “кокутай” считается Аидзава Сэйсисай (1782–1863), представитель конфуцианской школы Мито, использовавший этот термин для обозначения японской формы теократии, воплощенной в вечной императорской династии, ведущей начало от богини солнца Аматэрасу. В “Новой теории” (*Синрон*, 1825) он ратовал за возвращение реальной власти императору, являющемуся главным синтоистским жрецом страны. Воскресший из океана забвения документ 1937 года был “составлен в лучших традициях текстов такого рода: напыщенно, тавтологично, с прямым и скрытым цитированием древних китайских и японских источников”.



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



ской Германии или в СССР, но и в США, подвергавших даже своих граждан расовой сегрегации во время войны. Америка “продемонстрировала грубые предрассудки, воспламенялась расовой гордыней, предрассудками и многоаспектным гневом” [ibid, p. 4], который “облегчал принятие решений, делавших мишенью массированных атак мирное население, будь то обычное или ядерное оружие” [ibid, p. 11]. Пропагандистские машины Японии и Америки не отставали друг от друга в навешивании на противника ярлыка “зверя”.

Таким образом, Дейл критикует теории японской идентичности за “псевдонаучность” и “гипостазирование”, то есть приписывание сугубо ментальным конструкциям статуса реальности. В то же время сам он грешит подменой понятий: так, термин *миндзокутэки* — “народный”, “национальный” он трактует как “расовый” [ibid, p. 21], называет эстетическую категорию *моно-но аварэ* (очарование вещей) “ключевым понятием в культурной идеологии японского национализма” [ibid., p. 23], а суждения теоретиков японской идентичности о специфике японской культуры называет “одержимостью”, [ibid., p. 67]. Более того, научно-теоретические изыскания по определению японской идентичности он считает более опасной формой национализма, чем открытая пропаганда шовинизма в Японии 1930-1940 годов [ibid., p. 17]. Нельзя не согласиться с проф. Сугиямой, что такой упрощенческий и тенденциозный подход к теориям японской культурной идентичности должен остаться в прошлом.

Подобная — весьма распространенная — дихотомическая примитивизация не раз подвергалась критике со стороны серьезных исследователей. Напомним мнение Сугиямы-Лебра, которая подчеркивала, что стереотипное представление о Японии как о гомогенном в культурном отношении обществе носит упрощенный характер. “Япония — страна множественной идентичности, — пишет исследовательница, — восточная и западная Япония имели ощутимые различия в культурном отношении. Даже на индивидуальном уровне человек в течение жизни сочетает и/или меняет свою идентичность не один раз” [8]. Однако исследователи упорно держатся дихотомического подхода, что очевидно уже из самого названия Киотской конференции: “Японская культура — действительно иная?” (*Нихон бунка ва исицу ка*). По ее мнению, идеальный образ человека, близкого к совершенству в западных и дальневосточных культурах совпадает, и это указывает на ограниченность дихотомического способа рассмотрения культурной специфики: необходимо помещать объекты этих исследований в более широкий, в частности, философский, контекст.

Позицию Сугиямы поддержал известный культуролог Хамагути Эсюн. Он обращает внимание на тот факт, что в западных теориях ключевыми словами, характеризующими японскую культуру, являются “культура стыда” (*хадзи-но бунка*), “вертикальное общество” (*матэ сякай*), “групповое эго” (*сюданга*) и “зависимость” (*амэ*). Эти ключевые слова в качестве инструментальных концептов введены в культурологический дискурс соответственно Р. Бенедикт, Наканэ Тиэ, Минами Хироси и Дои Такэо [2] в качестве инструментальных концептов для объяснения особенностей японской культуры. В результате, замечает Хамагути, “японцы в этих концепциях характеризуются как совершенно гомогенный народ, где отдельный человек лишен в своих действиях автономии, не имеет своего мнения и намерен похоронить себя в группе или организации, к которой принадлежит” [11].

Но как же тогда объяснить высокие достижения Японии в экономике и культуре? Сделать это, по мнению Хамагути, можно, если в рамках герменевтического подхода позицию *наблюдателя* —упускающего из виду то, что может увидеть представитель изучаемой культуры — дополнить взглядом *участника* этой культуры. Кроме того, при анализе реалий японской культуры (как, впрочем, и других культур), считает ученый, нельзя в качестве точки отсчета рассматривать “индивидуума”. Люди разных культур предстают по видимости “автономными”, но способы их объединения в группы делает качественно иной всю систему отношений в обществе. Индивидуум — не просто “неделимый атом”.

Своим предшественником в данном случае Хамагути считает Нисиду Китаро, рассматривавшего человека как “место” (*басё*) противоречивого тождества *я* и другого, единичного и Целого. “Ни в природе, ни в обществе такой независимый “индивидуум” невозможен” [11, с. 287]. Его идентичность определяется социальным и природным контекстом, и поэтому для обозначения “контекстуального человека” Хамагути (чьи мысли также созвучны теории отношений А.Н. Уайтхеда [1861—1947]) предлагает понятие *релатум* (*яп. канкэйтай*). Индивидуум и *релатум* — комплементарные точки зрения на человека, равно необходимые для герменевтического подхода к японской культуре, — заключает Хамагути.

Оппонентом таких ученых, как Хамагути, выступает, в частности, Бэфу Харуми, принимавший участие и в Киотской, и Денверской конференциях. В своей работе он прослеживает историю японской национальной идентичности от почвенников упоминавшейся выше школы *кокугакуха* эпохи Токугава (1603—1867) [13] и констатирует тот факт, что самооценка японцев радикально менялась в зависимости от политической и экономической конъюнктуры: от “автоориентализма” первых десятилетий Мэйдзи или послевоенного самокритицизма до всплесков шовинизма предвоенных и военных лет и этнонарциссизма 1960—1970-х годов на подъеме экономики, причем одни и те же качества (групповое сознание и пр.) оценивались диаметрально противоположным образом.

Бэфу Харуми — один из тех, кто бросает обвинение в национализме всемирно известному японскому философу Нисиде Китаро (1870—1945) на том только основании, что тот в работе “Проблемы японской культуры” (*Нихон бунка-но мондай*, 1938, 1940) [5], обмолвился об императорском доме, ставшем одной из опор японской культуры и единства истории и заявил, что “Японии необходим национализм”. Однако последнюю фразу не следует вырывать из контекста работы, поскольку на деле ее (работы) смысл заключается в отрицании идей национального превосходства и противопоставления своей нации другим.

Аргументов Бэфу, как нам кажется, недостаточно для утверждения националистических воззрений такого высокого интеллектуала, каким был Нисида. В этой связи скажем немного подробнее о содержании его работ. Чтобы охарактеризовать культурологическую позицию автора, следует хотя бы коротко остановиться на сути его философской концепции. Сам Нисида определял свой метод как “диалектический”. Мировой континуум, считал философ, переходит от одной конфигурации к другой и движется благодаря “самотождественности абсолютных противоречий” (*дзэттайтэки мудзюн-но до-*



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



ицу)”. У мира есть две “оси” — пространственная и временная. Временная ось связана с разумом, причем под “разумом” Нисида понимает многоуровневую систему обратных связей организмов, начиная с клеточного уровня, со средой. (Эта система похожа на кибернетическую философию Гр. Бейтсона.)

В мире как таковом время существует, полагает Нисида, единственно как “вечное теперь” (*эйэн-но гэндзай*), хотя люди трактуют его в трех измерениях — прошлое, настоящее и будущее, проецируя темпоральность своего разума на вещественный мир. Поэтому время появляется лишь с появлением жизни именно как функция разума и не только человеческого, но разума всех живых организмов. Темпоральность мира является многоуровневой и весьма разнообразной, она не сводится к физическому воплощению временного процесса, показываемого часовыми приборами, в которых унифицируется и — по сути — омертвляется живая ткань мирового узора событий.

Человек, полагал Нисида, как и любая культура, как и мир в целом, есть единство абсолютных противоречий (единого — множества, организма — среды обитания, тела — разума, себя — другого), ограничивающих/отрицающих и в то же время подразумевающих/дополняющих друг друга. В результате диалектического развития человек в конце концов выходит в сферу высшего для него “интелигибельного мира”, который соприкасается с непросчитываемым Абсолютом — “Ничто”. “Ничто” выступает для человека в таких абстрактных категориях, как “истина”, “добро” и “красота”. На высшей стадии духовного развития, возможной для человека, он, реализуя свое стремление к Абсолюту, создает формы культуры в соответствии с конкретными условиями своей жизни: религиозные культы, художественные произведения, философские трактаты — и достигает ступени самоограничения, подчиняя свою жизнь (или смерть) требованиям Абсолюта. Эти требования, повторюсь, сформулированы в западной философской мысли в категориях “истины, добра и красоты”, и без этих главных ценностей не может существовать никакая культура. Об этом Нисида писал в своей первой большой философской работе — “Постижение добра” (1911).

Мир культуры, по мысли Нисиды, в идеале есть мир осознанного, праведного и прекрасного самоограничения. Все мировые культуры японский философ считает квазиживыми организмами, которые представляют собой конкретизированные формы (вещественные, текстовые, ментальные) единого культурного “прототипа”, единой культурной “подложки” бытия. Эти формы культуры, будучи едиными по своим бесформенным абстрактным принципам, различны в своих воплощениях. Они представляют собой противоречивое единство разнообразных элементов, взаимообусловленных и формирующихся путем ограничения друг друга. Так, японская культура не существовала бы, если бы не зависела от других культур — китайской, корейской, индийской, — которые способствовали ее формированию, одновременно ограничивая ее развитие.

Все вышесказанное следует учитывать при анализе работы Нисиды “Проблемы японской культуры”. Данное исследование создавалось в несколько этапов. Сначала его основные положения были сформулированы в рамках работы “Основной вопрос философии” (*Тэцугаку компонтэки-но мондай*, 1933). В 1936 году Нисида прочитал



Е. Скворцова
Меч самурая
и ветка сакуры

на эту тему лекцию в токийском парке Хибия, а в 1938 году — в расширенном виде — изложил студентам Киотского университета. В 1940 году “Проблемы японской культуры” были подвергнуты цензуре, а затем вышли в свет в издательстве Иванами².

Говоря о специфике японской культуры, Нисида Китаро акцентирует внимание на том обстоятельстве, что речь идет о культуре островной страны, в течение долгого периода лишенной непосредственных взаимосвязей с представителями других культур. Правда, в эпохи Нара (710–784), Камакура (1185–1333) и Муромати (1333–1574) контакты с материковой культурой были довольно интенсивными. Однако в эпохи Хэйан (794–1185) и Эдо (1603–1867), непосредственно предшествовавших “прозападной” эпохе Мэйдзи (1868–1911), страна пребывала в изоляции, и контакты с иноземными культурами почти прекратились (хотя никогда не прерывались полностью). Таким образом, характер взаимоотношений японской культуры с культурами соседних государств носил “волнообразный”, циклический характер, и периоды интенсивных культурных заимствований сменялись периодами культурной закрытости. “Точкой отсчета” для развития современной Японии Нисида считал 1868 год, когда страна открылась миру уже навсегда [7].

На фоне мощного иностранного влияния, обрушившегося на его страну, философ призвал к сохранению национальной аутентичности: “Мы должны развивать наш национализм, но так, чтобы видеть культуру Японии органично вписанной в общемировую” [там же, с. 295]. Далее он прямо заявляет: “Сегодня нам необходим национализм (*миндзюкусюги*)” [там же, с. 296]. В этой связи он дает определение на-

² В данной статье автор опирается на первоначальный вариант текста 1938 года, опубликованный в год 50-летия кончины философа в сборнике философских лекций под редакцией Уэды Сидзугэру (1995).



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



циональной традиции: “Обычно думают, что традиция есть нечто, передаваемое непосредственно из прошлого, а следовать традиции — значит воспроизводить то, что было в прошлом. Однако традиция — это та сердцевина, которая делает возможным *одновременное существование прошлого и будущего в настоящем*” [там же, с. 297–298] (курсив мой — Е.С.). Традиция является той необходимой опорой, которая придает культуре устойчивость и порядок. “Японская культура стоит перед мощным потоком разных культурных форм, приходящих отовсюду, — размышлял Нисида. — Мы, японцы, воспитаны в единой постоянно развивающейся культуре, но какую линию поведения мы должны избрать, столкнувшись с мировой культурой? Каково должно быть наше отношение к ней? В этом и состоят проблемы японской культуры” [там же, с. 298].

Действие традиции Нисида Китаро сравнивает с действием катализатора при химической реакции — новое вещество возникает в присутствии катализатора быстрее, поэтому традиция помогает воспринимать инновации. Философ приходит к выводу о том, что “следует упорядочивать и синтезировать иностранную культуру, сохранив в качестве сердцевины нашу традицию” [там же с. 299]. Говоря об иностранной культуре, японский ученый имеет в виду рационалистическую западную цивилизацию, руководствующуюся научным мировоззрением. Японская же культура имеет совсем другое основание.

Размышляя о взаимодействии японской и западной культур, философ не мог не вспомнить о столкновении Японии с китайской цивилизацией, когда восторжествовал лозунг “*вакон — кансай*” (японский дух — китайские знания), и по аналогии предложил лозунг “*вакон — ёсай*” (японский дух — европейские знания). Но при этом он напомнил, что между китайскими знаниями и японским духом не было слишком большой пропасти. Ведь в конфуцианстве была, в частности, понятийно сформулирована и закреплена в соответствующих текстах японская традиция культа предков; именно потому оно стало частью японской духовной культуры. С культурой Запада все обстояло гораздо сложнее; не случайно в Японии раздавались слова об угрозе “японскому духу”. Усвоение европейских естественных наук могло повлечь за собой слом национальной традиции. “Культура Японии до последнего времени не сталкивалась с культурой, основанной на естествознании. И что же теперь? Японская духовная культура, побежденная наукой, закончится? — спрашивает Нисида. — Некоторые говорят “не бывать тому!” и в результате входит в моду легковесное сочетание “японская наука”, но ведь ее нет! Есть вещи, созданные японцами, но японских научных законов нет <...> В математике и других естественных науках везде существуют одни и те же законы. Не может быть японской математики, но вот что касается науки о духе — здесь уже можно говорить о японском вкладе. Но и тут все непросто” [там же].

По мнению Нисиды, мировоззренческие основания японской культуры должны оставаться неизменными. Прежде всего это касается культурных ценностей, на которых базировался подход к экономике и юриспруденции. Японский философ знает, что понятие о законе и экономике существовало еще в Древнем Китае и оттуда вместе с конфуцианскими текстами пришло на японские острова. Главное, что отличает японское понимание этих сторон культуры, — это то, что они имели свой исторический контекст, являлись частью “исто-

рического тела” страны, ее качественной стороной. И теоретики “китайской науки” в Японии (*кангакуся*), и почвенники (*кокугакуся*) не мыслили закона и экономики вне этики, вне многоуровневых отношений долга/ответственности и человеколюбия/доверия, то есть вне ценностных опор культуры.

При этом надо отметить, что Япония эпохи Мэйдзи знакомилась с политэкономией А. Смита точно так же, как с физикой или химией, то есть как с частью естествознания, рассматривая политэкономия как объективную и общезначимую науку. Не следует забывать, считает Нисида, что юриспруденция и экономика тесно связаны с философией: “Думаю, что в основании экономической науки лежит философия <...> Экономические науки возникают на фоне философии. Адам Смит был философом, и его экономическая теория была частью его философии. Нечего и говорить, что экономическая теория Маркса возникла на фоне его философии. Мы должны задуматься, какой же философский контекст у японской экономической науки?” [там же, с. 302].

Ответ на этот вопрос Нисиды дал видный государственный деятель, предприниматель и мыслитель Сибусава Эйити (1840—1931). По его мнению, для достижения паритета с Западом в военно-техническом отношении в мэйдзийской Японии необходимо было создать слой предпринимателей, но не по западному образцу примата конкуренции, личной выгоды и юридического регулирования, а **на основе испытанной веками конфуцианской этики, формировавшей японца как человека, подчиненного долгу**. Следуя традиционному взгляду японцев на общество как на иерархическую противоречивую целостность, Сибусава предложил лозунг для японского предпринимателя “долг и выгода — едины!”: “Думать, что богатство может являться исключительно личной собственностью одного человека, есть великое заблуждение. В сущности, человек не в состоянии делать что-либо в одиночку. Только благодаря государству и обществу он извлекает пользу для себя. Благодаря им человек обретает безопасность, и если бы не было государства и общества, один человек не смог бы полноценно существовать в этом мире. Если задуматься над этим, то станет ясно, что, чем больше богатство, тем большая помощь была получена со стороны общества. Поэтому в отплату за благодеяния следует помогать обществу, выполняя свой естественный долг” [7], — писал он еще в конце XIX века.

Что же касается мировоззренческих теорий, то Нисида был уверен: в основании наук о духе лежат общие принципы культуры, но в конкретных условиях каждой страны они приобретают разную форму. “До сих пор люди Запада считали свою культуру превосходящей нашу и эталонной для всего остального мира. Все народы, в том числе народы Востока, должны были следовать в их фарватере. Многие японцы разделяют это мнение, но я к их числу не принадлежу, поскольку считаю культуру Дальнего Востока существенно отличающейся от западной культуры” [6, с. 305]. Но японцам следует делать акцент не на самобытности, считал японский философ, а на общих основаниях японской и западной культур. “Разумеется, самобытность очень важна, однако нельзя войти в мир, обладая только самобытностью и отвергая все, отличное от нее”, — считает мыслитель, ратующий за культурную всеобщность. Национальные культуры, по его словам, “формируют общечеловеческую культуру, взаимно дополняя друг друга и представляя, таким образом, полноту человечности.



И путь японской культуры должен состоять в том, чтобы всячески развивать эту позицию”.

Касаясь природы общих культурных принципов, Нисида Китаро видит в основании любой культуры прежде всего “противоречивое тождество” формы и бесформенного. Например, в древнегреческой цивилизации такое тождество имело вид взаимодополняющих и соперничающих аспектов противоречивого целого, впервые сформулированных Ф. Ницше: оформленного аполлонического начала (разумного, светлого, статического — главного) и бесформенного дионисийского начала (экстатического, динамического — дополнительного). В целом же древнегреческая культура есть, прежде всего, культура формы.

Все мировые культуры имеют, по мысли Нисиды, общий прототип, но каждая из них есть отклонение от этого прототипа. В какую же сторону отклонился Запад, а в какую — Япония? На Западе восторжествовала культура формы, начиная с Платона и Аристотеля. В Японии, наоборот, главными характеристиками культуры стали бесформенность [9], текучесть, процессуальность. “Западные художники пишут форму, мы — форму бесформенного, — заявляет Нисида. — В традиции японской живописи считается самым сложным выявить именно бесформенное” [6, с.302]. Японская культура — музыкальна, темпоральна, в ее основе лежит ритм (*катати* — ее гибкая форма), но у нее не хватает жесткости, считает киотский философ. “Теперь наша задача — создать синтез культуры мирового уровня, это возможно именно благодаря чрезвычайной эластичности японской культуры” [там же, с. 305], — заявляет он главную мысль своей работы.

Из вышесказанного очевидно, что объявлять Нисиду Китаро националистом не было никаких оснований. Характерно, что переводчики его работ, Д. Дилворт, В. Вальдо и Р. Шизингер, никогда не считали его националистом. Индекс имен и список цитированных авторов в его работах на 99 % состоит из западных имен и названий. Не случайно в 1930-е годы философ, наоборот, подвергся преследованиям со стороны властей, обвинявших его в “космополитизме”. Концепция культуры Нисиды напоминает концепцию Освальда Шпенглера (1880 — 1936), который писал: “Каждой великой культуре присущ тайный язык мироощущения, вполне понятный лишь тому, чья душа вполне принадлежит этой культуре” [12]. Душа Нисиды Китаро всецело принадлежит именно японской культуре, для сохранения и развития которой он сделал все, что мог [10].

В заключение следует отметить, что японские мыслители первой половины XX века создали интересную концепцию культуры в целом, определив в качестве главных общие для всех культур “бесформенные” ценностные основания. Впоследствии тема специфики японской культуры (в рамках которой прозвучала и тема японского национализма) испытала на себе разнообразное идеологическое давление. Сначала, в первые послевоенные годы — в сторону уничтожения, затем, начиная с 1960-х годов — наоборот, восхваления тех черт, которые, зачастую безосновательно, считались “специфически японскими”. При этом применялся упрощенческий метод дихотомического противопоставления, искажавший реальность. Первым, кто исследовал феномен японского национализма именно как культурологическую проблему, был Нисида Китаро. Вполне закономерно, что его работы продолжают оставаться актуальными, и по сей день служат предметом активных философских и культурологических поисков.

Литература

1. См.: *Григорьева Т.П.* Япония. Путь сердца. М.: Новый Акрополь, 2008. С.92–94; 153–154; *Ониси Есинори.* Югэн то аварэ (*Югэн и аварэ*). Токио, 1973. С. 103–191. *Михайлова Ю.Д.* Мотоори Норианага. Жизнь и творчество. М.: Наука, 1988.
2. См.: *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб.: Наука, 2007; *Наканэ Тиэ.* Татэ сякай-но нингэн канкэй (Отношения людей в “вертикальном обществе”). Токио: Кобундо, 1973; *Minami Hiroshi.* Psychology of Japan People. Tokyo: Univ. of Tokyo Press, 1971; *Дои Такэо.* Амаэ-но кодзо (Структура *амаэ*). Токио: Иванами сетэн, 1973.
3. Цит. по: *Карелова Л.Б.* У истоков японской трудовой этики. М.: Восточная литература, 2007. С. 195–196.
4. См.: *Мещеряков А.Н.* Император Мэйдзи и его Япония. М: Наталис, 2006; *Чугров С.В.* Япония в поисках новой идентичности. М: Восточная литература, 2010.
5. См.: *Чугров С.В.* Япония в поисках новой идентичности. М.: Восточная литература, 2010. С. 63–65.
6. *Нисида Китаро.* Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры) // Тэцугаку кодзо сю. Рэкуситэки синтай то гэндзюцу-но сэкай (Собрание лекций по философии. Историческое тело и реальный мир). Киото: Тоэйся, 1995. С. 286–320.
7. *Сугияма-Рибура Такиэ.* Нихон бунка-но ронри то нингэнкан (Логика и понимание сущности человека в японской культуре) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: действительно иная?). Токио: Нихон хосо сюппан кёкай (NHK books), 1996. С. 35–39; 216–246.
8. *Сугияма-Рибура Такиэ.* Нихон табунка-ни миру нингэнсэй-но нинсики (Понимание сущности человека в японской и иных культурах) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: действительно иная?). — Токио: Нихон хосо сюппан кекай, 1996. С. 225–226. См. также: *Аида Юдзи.* Нихон-но фудо то бунка (Климат и культура Японии). Токио: Кадокава сётэн, 1972. С. 31–56; 135–153.
9. См.: *Скворцова Е.Л.* “Бесформенность” и “форма” в традиционной эстетике как основание японской культурной идентичности // Философские науки. 2012. № 12. С. 64–79; она же: Культурная идентичность и концепции “бесформенного” и “формы” в японской эстетике // Филология: научные исследования. 2013. № 1. С. 12–24.
10. См.: *Скворцова Е., Луцкий А.* Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив. Университетская книга. 2014. С. 48–63.
11. *Хамагути Эсюн.* Нихон бунка кэнкю-ни окэру “хохоронгэки канкэй-тай сюги” (“Методологическая контекстуальность” в исследовании японской культуры) // Нихон бунка ва исицу ка (Японская культура: действительно иная?). Токио, 1996. С. 280–281.
12. *Шпенглер О.* Закат Европы. В 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1993. С. 342.
13. *Befu Harumi.* Geopolitics, Geoeconomics and the Japanese Identity // Japanese Identity: Cultural Analyses/ Ed. P. Nosco. Denver: 1997, p. 11.
14. *Dale P.* The Myth of Japanese Uniqueness. London: 1988, p. 215.
15. См.: *Dale P.* Op. cit.; *Miller M.* Japan’s Modern Myth. N.Y.—Tokyo, 1981.
16. *Dower John.* Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II. N.Y.: Norton, 1986.
17. См.: *Maruyama M.* Theory and Psychology of Ultra-Nationalism // Thought and Behavior in Modern Japanese Politics / Ed. Iv. Morris. London: 1963; *Аида Юдзи.* Нихон-но фудо то бунка (Климат и культура Японии). Токио: Кадокава сётэн, 1972. С. 221–228; *Сирамоти Тосио.* Новое пробуждение Японии. М.: АИРО-XXI, 2008; *Minami Hiroshi.* Psychology of Japan People. Tokyo: Univ. of Tokyo Press, 1971 p. 20–31.
18. *Sugiyama-Lebra T.* The Japanese Self in Cultural Logic. Honolulu: Univ. of Hawai’i Press, 2004, p. 276–278.

Е. Скворцова
Меч самурая
и ветка сакуры