
Е. Л. СКВОРЦОВА

ПАРАДИГМА ЯПОНСКОГО КОМПРОМИССА

Статья посвящена способности японской культуры находить компромиссные решения в конфликтных ситуациях. Фундаментом такой способности является понимание родной культуры как сакрального целого, имеющего символическую «бесформенную» основу, явленную в разнообразных, зачастую противоречивых формах. Целостность как синтез разного – главная особенность компромиссного подхода к жизни. В этом японская культура противоположна русской, ориентированной на поиск «истины разума». Красноречивым примером противоположных подходов к культуре и жизни являются первые философские произведения В. И. Ульянова-Ленина (1870–1924) и Нисиды Китаро (1870–1945).

Ключевые слова: японская культура, русская культура, конфликт, компромисс, В. И. Ленин, Нисида Китаро.

Определить однозначно какую-либо главную особенность культуры народа очень сложно, почти невозможно. В отношении Японии эта задача кажется выполнимой, однако для этого необходимо проанализировать мифологические, религиозные и философские аспекты японского духовного знания. В таком случае можно будет вычленить его принципиальную направленность. Как показали исследования ведущих российских, а также зарубежных историков и культурологов, судя по многовековой истории Японии, одной из ее главных цивилизационных характеристик будет именно *осознанная компромиссность* (Григорьева 2008; Молодякова, Маркарьян 1996; Мещеряков 1991; 2008; Прасол 2010; Герасимова 2010; Нисида Китаро 1995; Аида Юдзи 1972).

Компромисс в культуре – это мирное сосуществование разного, осознанное сохранение противоречий как необходимо дополняющих друг друга в рамках целого, признаваемого за высшую ценность. Это касается отношения «старое-новое», прошлого опыта народа как фундамента культуры будущего, корректного «наслаивания» нового опыта на накопленный старый; это касается также опыта разрешения социальных противоречий, естественно возникающих в обществе, и сосуществования групповых и индивидуальных интересов.

Понятно, что смысл культуры компромисса состоит в преодолении неизбежных напряженностей, возникающих в ходе развития мирным эволюционным путем, путем постепенных согласованных изменений. Этот путь предполагает отказ от радикальных методов решения проблем, ставящих под угрозу социальный мир. Путь компромисса возможен только при высокой ответственности национальных элит за будущее страны и синхронном понимании целей элит и содействии им со стороны народа.

Рут Бенедикт в классическом культурологическом исследовании писала об этом так: «Японцы могут поднимать бунты против эксплуатации и несправедливости, не становясь при этом революционерами. Они не предлагают порвать ткань своего мира на куски и могут осуществить наиболее кардинальные перемены, как сделали это в эпоху Мэйдзи (1868–1912), не ставя под сомнение систему. Не будучи революционерами, они назвали это реставрацией, “погружением назад”, “в прошлое”» (Бенедикт 2007: 340).

Российскому читателю проще оценить это главное качество японской культурной традиции в сравнении ее с традицией силового, одностороннего преодоления конфликтов в России, чье духовное развитие отмечено отнюдь не компромиссностью, а, наоборот, стремлением любой ценой настоять на своем («единственно правильном, разумном») мнении и повергнуть в прах все («неразумные») доводы противной стороны.

Огромное значение в существовании и наращивании конфликтности в обществе имеют тон, лексика, интонация и пафос, с которыми полемизирующие стороны обмениваются мнениями – они чудовищны. Эта особенность нашей ментальности проявляется на всех уровнях: от «разборки» автомобилистов, попавших в ДТП на дороге (нередко кончающейся дракой вплоть до убийства); выяснения отношений групп жильцов одного двора, не могущих решить вопрос о том, что возводить во дворе, детскую площадку или гаражный кооператив (что часто кончается возведением там третьей стороной ночного клуба); «бизнес-конфликтов», нередко выливающихся в рейдерские захваты предприятий, до конфликтов на государственном уровне, когда одна властная структура стремится во что бы то ни стало решить свои проблемы за счет другой (яркий пример – конфликт Минобразования с Академией наук). В результате каждой из таких «разборок» остаются обиженные, недовольные, которые вынашивают мысль о «справедливой» мести обидчикам и реализуют ее при первой же возможности. Снежный ком таких «вендетт» нарастает, конца ему нет. Нельзя не видеть огромную опасность такой ментальности.

В начале XX века Россия тоже погрузилась в полемику о «разумных» основаниях жизни: что правильно, а что ложно – идеализм либо материализм; религиозная вера либо естествознание; самодержавие либо пролетарская республика? Чем закончились подобные дискуссии, мы хорошо помним. И, кажется, давно пора сделать вывод о том, что недопустимо впредь рассматривать своего оппонента в споре как врага, поскольку это ведет к необратимым кровавым последствиям, к ситуации, в которой *проигравшими оказываются все*, особенно учитывая непростой национальный, религиозный и классовый состав страны. Но тональность наших общественных, групповых и даже индивидуальных дискуссий (в том числе на ТВ, радио, в Интернете) не может не настораживать. Эта тональность демонстрирует полную культурологическую безграмотность участников дискуссий, на какой бы стороне они ни выступали. Давайте попробуем вернуться назад, в начало XX века, и на примере подхода к жизненным противоречиям представителей философской мысли двух стран, двух во многом контрарных культур – Японии и России – понять принципиальную разницу в традиционном подходе к противоречиям (как содержательно, так и по форме).

Яркими примерами мировоззренческих парадигм России и Японии могут служить, в частности, философские работы В. И. Ульянова (Ленина, 1870–1924) «Материализм и эмпириокритицизм» (1908 год) и «Постижение добра» (яп. *Дзэн-но кэнкю*, 1911 год) японского мыслителя Нисиды Китаро (1870–1945). Далее мы объясним причины именно такого выбора.

* * *

«Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» (Ленин 1969: 165). Такое определение материи Ульянов-Ленин дал в своей первой философской работе «Материализм и эмпириокритицизм (критические заметки об одной реакционной философии)» (1908 год), которую он писал, находясь в многолетней эмиграции в Англии, Франции и Швейцарии. Ленинская дефиниция материи была прочно запечатлена в сознании людей старшего поколения нашей страны; без знания этого определения наизусть в СССР невозможно было сдать экзамен по главной мировоззренческой дисциплине советской науки – диалектическому и историческому материализму.

Примерно в это же время в японском городе Канадзава скромный учитель математики и естествознания, выпускник Токийского

императорского университета Нисида Китаро (1870–1945) работал над своим первым большим философским трудом – «Постижение добра» (*Дзэн-но кэнкю*, 1911 год), опубликовавшемся в виде статей, а затем, в 1911 году, увидевшим свет целиком. Поводом для написания этой книги (ставшей отправным пунктом в развитии философской мысли Японии), как и в случае с первым философским трудом В. И. Ульянова, послужила революция в физике и естествознании, случившаяся на рубеже XIX–XX веков. При этом Нисида, как и Ульянов, не мог не затронуть остро вставший вновь, со времен Р. Декарта, вопрос соотношения материи (природы) и сознания (разума).

Выводы, к которым пришел Нисида Китаро, как будто прямо полемизировали с ленинской формулировкой: «На первый взгляд, – писал японский философ, – природа представляется совершенно объективной реальностью, независимой от нашего сознания. Но на самом деле она не отделена от субъективности... Объективная реальность – это не более, чем общепризнанный абстрактный концепт» (Нисида Китаро 1965: 88). «Как я уже неоднократно говорил, мы не можем мыслить объективную реальность совершенно оторванной от феноменов сознания. Если мы говорим, что нечто имеет отношение к феномену сознания, тогда так называемая *чисто материальная природа* является тоже субъективной, поскольку вне сознания мы не можем говорить о таких вещах, как пространство, время и движение. И это потому, что они лишь относительно, а никак не абсолютно, объективны» (Там же: 84). Взгляды Нисиды на природу познания оказались созвучными мыслям ведущих физиков мира, «виновников» последних достижений науки, о которых мы скажем далее.

Удивительным образом совпадают биографические данные Нисиды и Ленина: оба родились в 1970 году, и тот и другой – в семьях инспекторов учебных заведений (отец японского мыслителя, как и его дед по материнской линии, были надзирателями за школьной деятельностью в области Канадзава). Оба – из семей дворян (самураев); оба окончили университет. Оба написали свои первые философские сочинения по поводу революции в естествознании и ее осмысления западной философской мыслью. Оба потеряли братьев в молодости: брат Ленина был повешен за попытку царевбийства, брат Нисиды Китаро погиб в Русско-японской войне.

Оба сделали для себя выводы из горькой потери. Известное «Мы пойдем другим путем» юного Володи Ульянова вылилось в создание радикальной большевистской партии, пришедшей к власти в 1917 году и установившей диктатуру пролетариата. Под ло-

зунгом ликвидации «классов-паразитов» в стране проводились массовые репрессии против собственного народа. Не менее известна в Японии запись Нисиды Китаро в своем дневнике по поводу гибели брата-офицера на поле боя: «Самая большая храбрость – победа над собой; главное дело – преображение самого себя, это гораздо важнее контроля над Маньчжурией. Моя стезя – Путь и Учение» (Shimomura Torataro 1960: 197–198). Под «победой над собой» Нисида понимал не только результат индивидуального самосовершенствования. Не отделяя свою судьбу от судьбы родины, он считал, что главной задачей Японии было не достижение военного паритета с Европой и Америкой и захват территорий, а «прививка» культурных достижений западной цивилизации к собственной традиции, обогащение ее путем включения в привычный «ментальный обиход» японцев всего интеллектуального и эмоционального богатства западной науки, философии, искусства. Военные приготовления, не говоря уже о боевых действиях, становились помехой для самоанализа народа, только откладывали на будущее решение этой непростой задачи.

Ленин, который пятнадцать лет прожил в эмиграции и был профессиональным революционером, совсем не похож на кабинетного ученого Нисиду Китаро, который, по его собственным словам, провел первую половину жизни лицом к классной доске, а вторую – спиной к ней, и никогда не выезжал за границу. И задачи, которые ставили перед собой будущий вождь мирового коммунизма и скромный японский учитель в своих первых философских работах, разнятся самым радикальным образом. Эти задачи несут на себе печать традиции: традиции антагонизма в первом случае и традиции компромисса – во втором.

Задача Ленина, помимо критики философии эмпириокритицизма, «дать отпор перерожденцам», товарищам по партии, увлекшимся философией эмпириокритицизма, который претендовал на преодоление дихотомии материализма и идеализма. Задача Нисиды – гармонизировать достижения естествознания и этику человека; показать, что и «старое» естествознание, основанное на достижениях формальной логики и чистого разума, и «новое», базирующееся на принципе неопределенности и сложности структуры Универсума, служат лишь дополнением к истине религии и морали.

Основанием «целостного знания» Нисида Китаро, вслед за Э. Махом, считает «чистый опыт» (яп. *дзюнсуй кэйкэн*). Но, в отличие от «чистого опыта» Маха, это не редуцированный до простых ощущений опыт ученого, а житейское переживание целостности жизни во всей ее чувственно-телесно-разумной полноте, которое

японский философ называет «поэзис». Человеческий исторический мир – это результат деятельности множества *поэзисов*, и истина науки должна находиться в гармонии с истиной религии, поскольку они неизбежно дополняют друг друга. В «Предисловии» Нисида говорит о неудовлетворенности и односторонности концепции «чистого опыта» Маха, редуцирующего опыт к ощущениям. Тем не менее он тут же заявляет о необходимости *гармонии* своего взгляда на первичность опыта (по отношению к индивиду) с *концепциями западных философов*, в частности германских трансценденталистов (Нисида Китаро 1965: 4).

Наиболее близким к его собственному пониманию основ Бытия Нисида Китаро считает учение опытного знания А. Бергсона: «До сих пор философия имела отправным пунктом либо “рассудок”, либо “опыт”. Теория Бергсона относится ко второй группе, но и такой “опыт” – не истинный, напротив, он тоже коренится в мышлении» (Там же: 327). В следующей большой работе «Размышление и телесный опыт» (*Сисаку то тайкэн*, 1915 год), которая была, по сути, продолжением «Постижения добра», он писал: «Надо четко прояснить понятие “чистого опыта”. Я думаю о нем скорее в психологическом ключе... Все мыслители, объявлявшие, что основывают свои концепции на “чистом опыте”, обязательно присовокупляют к нему свое суждение, и потому такой “чистый опыт” нельзя назвать истинным» (Нисида Китаро 1965: 306).

Отличие от понятия «чистого опыта», принятого в школах «психологического» направления, японский философ видел прежде всего в том, что он понимал «чистый опыт» как личное переживание конкретного человека в режиме актуального бытия, т. е. как живой, подвижный опыт «сотворчества» – *поэзиса* с мировым континуумом. «В психологии же он (личный опыт. – *Е. С.*) абстрагируется от конкретного человека, подвергается анализу и далее уже истолковывается путем его “структурного воссоздания”... Таким образом, психологи и философы-эмпирики, включая Маха и Бергсона, хоть и говорят, что опираются на “чистый опыт”, все равно стоят вне опыта, т. е. находятся по отношению к нему в позиции наблюдателей, а не участников» (Там же: 322–323), в то время как истинная позиция человека в динамике мира – это, с точки зрения Нисиды, позиция участника, которая включает в себя как частный случай «объективизированную» позицию западной эпистемологии, изолирующей из общего жизненного потока какой-либо один аспект. Японский ученый, таким образом, хоть и выражает несогласие с пониманием европейцами сути опытного знания, тем не менее делает это тактично, отмечая прежде всего пункты сходства со своей позицией.

Обе работы – и русского, и японского философа – возникли на фоне качественных изменений в научной картине мира, произошедших в результате революционных открытий в естествознании: в математике, физике, термодинамике, теории относительности. Эти открытия показали ограниченность прежних представлений о природе вещества, выдвинули на первое место проблему зависимости результатов опыта и эксперимента от человеческого восприятия, а также от характеристик используемых приборов. Появился ряд философских концепций, тематически связанных с этими открытиями, например феноменология Э. Гуссерля, который искал методологические основания истинного знания. Можно упомянуть и философию эмпириокритицизма (эмпириомонизма), созданную предшественником А. Эйнштейна в области теории относительности, выдающимся физиком Э. Махом и его единомышленником Р. Авенариусом. Последние видели основания истинного знания в «чистом опыте», сочетающем физическое и психическое измерение бытия.

Методологические основания истинного знания исследовал также М. Вебер. Его интересовал прежде всего социальный аспект этой проблемы: он считал, что, в отличие от естественно-научного знания, где главным методом является объяснение, для знания о культуре важен метод понимания. Вебер рассматривал общество как сложную, многоуровневую систему отношений, охватывающих не только производственно-экономическую сферу, но и религиозную, моральную (ответственность), бытовую (мирское призвание) сферы. Сложность общественного устройства, считал он, коррелирует со сложностью власти, устойчивость и авторитет которой определяются не только экономическим могуществом, но и разумом, традициями и личной харизмой.

Таким образом, даже краткое перечисление некоторых главных направлений научной и философской мысли того времени позволяет судить о понимании учеными оснований научного знания как многоуровневой системы взаимодействий и взаимных соответствий, гармонических или дисгармонических дополнений.

На словах опираясь на достижения современной науки, на деле В. Ульянов придерживался упрощенной, дихотомической точки зрения на общество и научное знание, стремясь искоренить всякую сложность в их понимании. Критический пафос «Материализма и эмпириокритицизма» направлен даже не столько на сторонников философии «чистого опыта» (в «чистом опыте», по мнению авторов концепции эмпириокритицизма, объект и субъект существуют в нераздельном синтезе, вследствие чего можно отказаться от гро-

моздких теоретических конструкций и заниматься тем, что максимально адекватно описывать и обобщать ощущения), сколько на соратников по партии, имевших неосторожность увлечься идеями Маха, в частности на А. А. Богданова и А. В. Луначарского. Последнему на страницах работы объявлена *война*, правда, *пока* товарищеская (Ленин 1969: 479). Уже подзаголовок ленинской работы говорит о серьезности намерений автора: «*Критические* заметки об одной *реакционной* философии». Реакционность ее, по мнению вождя будущей революции, в том, что она, хоть и объявила о преодолении дихотомии «материя – сознание» в «чистом опыте», на самом деле – скатывающийся к теологии идеализм.

Разумеется, Ленин обрушивается с резкой критикой и на сам эмпириокритицизм: «За гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть *борьбы партий* в философии, *борьбы*, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию *враждебных классов* современного общества. Новейшая философия так же *партийна*, как и две тысячи лет тому назад. *Борющимися партиями* по сути дела, прикрываемыми геллертерски-шарлатанскими новыми кличками или *скудоумной* беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит *во всеоружии*, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее *штатное* философской мысли. Объективная, *классовая* роль эмпириокритицизма всецело сводится к *прислужничеству* фидеистам в их *борьбе* против материализма вообще и против исторического материализма в частности (курсив мой. – Е. С.)» (Там же: 497). В данном случае нас интересует не столько содержание этого отрывка работы вождя революции, сколько примечательная *форма* высказывания, которая будет характерна для общественных наук в СССР вплоть до 60–70-х годов XX века. Редукционизм, упрощенность содержания и резкая, скатывающаяся к грубой брани в адрес идейных оппонентов, задиристая форма высказывания – вот то наследие, с которым, судя по событиям последних лет, мы не расстались до сих пор.

Вчитаемся в ленинский текст. Мы не случайно выделили здесь ряд выражений курсивом – «*борьба партий*»; «*борющимися партиями*»; «*во всеоружии*» и др. Кроме того, в лексиконе вождя революции много оскорбительных для оппонентов слов: «шарлатанские клички», «прислужничество», «скудоумная беспартийность». Часто употребляются автором «реакционность» и «антагонизм». Логика Ленина – это логика войны, логика черно-белой картины мира, где

враг, если он не сдается, должен быть уничтожен. Такая логика имела для России чудовищные последствия: носители чуждой «классовой» истины были изгнаны за пределы родины, отправлены в ссылку, а то и вовсе на тот свет.

Заметим, что в Европе, как и в России, в XX веке тоже появился образец идеологии, опирающейся на антагонистическое восприятие окружающей действительности. Мы имеем в виду фашистскую концепцию, оформленную в Германии в работах А. Розенберга. Если ленинизм есть учение о приоритете *классовой борьбы*, и враг всегда будет врагом классовым, то у Розенберга – учение о *расовой борьбе*, где враг имеет в первую очередь расовую принадлежность. Вот, к примеру, образец расового деления исторических персон, предложенный Розенбергом. Он объявил арийцами Данте, Гомера, Эсхила, Платона, Рафаэля, Рембрандта, Гете, Канта, Баха, Бетховена, Диккенса, Ньютона, Вагнера, Экхарта, Достоевского. Неарийцами же представлены «интернационалист и социал-демократ» Древней Греции Сократ, Вольтер, Руссо, Гейне, Толстой и, разумеется, Маркс (Патрушев 2007: 534). Подчеркнем, что в обоих случаях – и у Ленина, и у Розенберга – теоретической основой мирового развития объявляется непримиримая 2000-летняя *борьба*, в одном случае – материалистов с идеалистами, в другом – арийцев с неарийцами.

Обратим внимание на примечательный факт совпадения некоторых идейных пристрастий вождя русской революции и идеолога немецкого фашизма. Судя по архивным источникам, оба глубоко прониклись концепцией талантливого французского социального психолога Г. Лебона, выраженной в его книге «Психология народных масс и толпы» (1895 год). Предложенный Лебоном анализ приемов воздействия на массовую аудиторию был впоследствии с успехом взят на вооружение и в фашистской Германии, и в СССР, демонстрируя при всем различии содержания поразительное сходство форм пропаганды.

Между тем на пороге XX века одномерная черно-белая картина мира претерпевала под влиянием революционных достижений в научном знании важные изменения. Ученые все чаще приходили к выводу о необходимости мировоззренческой толерантности в науке и философии. Они выступали не за черно-белое противостояние, а за богатый, многоцветный мир, в котором находится место всем феноменам многовековой культуры человечества. В этом они приближались к традиционному японскому пониманию социальной жизни как непротиворечивого сочетания разных мировоззренческих установок и подходов, разных взглядов, убеждений и вер,

а разумных, эмоциональных, моральных измерений жизни – как равно необходимых.

Великий математик и физик А. Пуанкаре, член Французской академии наук и еще тридцати академий мира, в том числе и Петербургской, выдвинул идею конвенционализма в научном знании. В 1900 году в Париже открылась Всемирная выставка, к которой были приурочены Первый Всемирный философский конгресс и Второй Международный математический конгресс. Пуанкаре выступил на обоих мероприятиях с докладами, где утверждалась тесная взаимозависимость субъекта и объекта познания. «Принципы науки суть временные условные соглашения, приспособленные к опыту, но не имеющие прямых аналогов в реальности», точно так же, как «невозможна реальность, которая была бы полностью независима от ума, постигающего ее» (Пуанкаре 1990: 203–204).

Другой известный физик М. Планк, основатель квантовой теории, выступал за гармоническое сосуществование науки и религии. Он до последних дней служил пресвитером лютеранской церкви и никогда не сомневался в ценности религиозного опыта. По его мнению, «насколько знания и умения нельзя заменить мировоззренческими убеждениями, настолько же нельзя выработать правильное отношение к нравственным проблемам на основе чисто рационального познания» (Планк б. г.). Более того, он доказывал, что «религия и естествознание нуждаются в вере в Бога. При этом для религии Бог стоит в начале всякого размышления, для естествознания – в конце. Для одних Он означает фундамент, а для других – вершину любых построений» (Там же). Опасным искушением для человека ученый считал устранение символов религиозной веры и попытки «рассматривать религию как дело абстрактного разума» (Там же).

В физической реальности М. Планк усматривал «кольцевые цепи причинности», иными словами, он считал, что физическая причинность обладает телеологическим характером, когда более поздние состояния систем определяют более ранние, т. е. он усматривал в развитии природного физического универсума целеполагание. И в этом его взгляды оказались весьма близки мировоззрению Нисиды Китаро. Заметим, не только Планк, но и многие деятели науки рубежа веков: А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, В. Парето, Э. Дюркгейм, Э. Гуссерль, М. Вебер – цвет тогдашней науки и философии – демонстрировали приверженность многомерному синтезу качественно различных когнитологических элементов и признавали фактически, что религиозный, философский и научный опыт взаимно дополняют друг друга.

На каких же позициях стоял В. Ульянов-Ленин? Как он, уверявший, что опирается в своих выводах на последние научные данные, относился к выводам создателей науки XX века? «*Ни одному* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, нельзя *верить* ни в едином слове, раз речь заходит о философии. Почему? По той же причине, по которой *ни одному* профессору политической экономики, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных исследований, нельзя *верить* ни в одном слове, раз речь заходит об общей теории политической экономики. Ибо эта последняя – такая же партийная наука в современном обществе, как и гносеология. В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как ученые приказчики класса капиталистов. И профессора философии – ученые приказчики теологов (курсив мой только для «верить». – Е. С.)» (Ленин 1969: 475). По сути дела, Ленин, агрессивно атакующий любые мировоззренческие позиции, не совпадающие с его собственной, демонстрирует полную неспособность к восприятию новых тенденций в философии и естествознании XX века. Кстати, вождь мирового пролетариата проговаривается здесь, видя опору знания в вере. Любое знание, в том числе научное и философское, необходимым образом основано как на вере, так и на разуме, а поскольку «разумные» доводы, как и доводы, основанные на «вере», разнятся от человека к человеку, от одной философской школы к другой, то логично было бы сделать вывод о необходимости сочетания вер и разумов как необходимых компонентов единой культуры. Но Ульянов занял одностороннюю позицию, оказавшуюся губительной для целой страны.

Справедливости ради следует отметить, что в России логика конфликта, логика антагонизма стала дурной традицией задолго до Ульянова-Ленина, и тяжелые испытания, обрушившиеся на нашу страну в XX веке, были ее неизбежными последствиями. Окончательное оформление она получила в ленинской теории «двух культур». Принципиальным источником этой теории является, по словам И. В. Кондакова (2007: 1144), «бинарный, расколотый характер самой русской культуры, постоянно воссоздающий идейную конфронтацию в обществе». Ленин стал проводником такого миропонимания. Сам он на словах объявлял себя сторонником современной науки, основанной на разуме, дающем истинное объяснение всем мировым событиям, хотя, как мы видим, передовые научные и философские умы эпохи осознавали необходимость комплексного, разностороннего подхода к социальной жизни, к пониманию истины как синтеза разного.

Нисида Китаро продолжает традицию своей, японской, культуры и рассматривает бытие человека в мире как сотворчество первого со вторым посредством самоограничения. С древнейших времен в истории японской цивилизации «закрепляется тип личности, постоянно подстраивающей себя к собеседнику, партнеру, канону, традиции» (Мещеряков 1991: 210). Одним из теоретических источников мировоззрения Нисиды является концепция Дао-человека, сформулированная Лао-цзы и Чжуан-цзы. Согласно этой концепции мудрецом считается тот, кто глубоко проникается спокойным течением Дао, сверяя с ним все свое поведение. Мастер-профессионал потому и является мастером, что согласует свой разум и тело с естественным движением Универсума, не выпячивая своего «я». Даосский мудрец-*мабито* – скорее чуткий «камертон» и проводник вяний Дао, становящийся тем совершеннее, чем менее являет миру результаты работы своего разума, ибо «совершенномудрый не имеет [собственного] “я”» (Дао дэ цзин 1972: 251). Другим источником, несомненно, служит идея невербального, целостного внетекстового постижения адептом дзен-буддизма единства мирового континуума путем непротиворечивого встраивания этого адепта в его непрерывное течение и осознания своего единства с мировым процессом (*сатори*). Мировоззрение буддийского монаха, чтобы быть истинным, должно быть по определению сложным: «Сознание человека, ведущего обряд, не просто раздвоено между двумя мирами – обычными людьми с их заботами и Буддой с его состраданием. Монах должен еще и поддерживать в себе эту раздвоенность. С одной стороны, он идет по пути бодхисаттвы, совершенствует свое “сердце”, избавляется от заблуждений. С другой, от него требуется изменять мир именно на уровне видимости, на уровне “ложных различий”: чтобы в итоге молений недуг больного сменился здоровьем, засуха – дождем, смута – благоденствием державы» (Трубникова 2010: 71–72). Понимание равной значимости обоих миров – мира Будды и мира человека, мира «бесформенного» и мира форм – придавало пониманию истины жизни буддистом сложность, напряженную объемность.

Конфуцианское воспитание также настраивало на сложность истины, коллективное принятие решений, постоянный учет позиции собеседника. Ученики отмечали, что Конфуций «не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично» (Лунь-Юй 1972: 156). К тому же, будучи гуманным человеком, Конфуций старался «сдерживать себя с тем, чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала» (Там же: 159). То есть он полагал, что полет его мысли

должен быть существенно и намеренно ограничен рамками традиционных форм культуры.

Японцы прочно усвоили такой скептический подход к притязаниям индивидуального разума на привилегированное положение в культуре, что видно хотя бы из рассуждений писательницы Мурасаки Сикибу в романе «Гэндзи моногатари» (1008 год) об односторонности слишком пронизательного ума. Из-за привязанности к связям посюстороннего мира он, по мысли Мурасаки, утрачивает тонкость чувств (Мурасаки Сикибу 1992: 126). Любая односторонность, в том числе и гипертрофия разума, непременно ведет к искажению Пути и неизбежным жизненным невзгодам, считали японские аристократы (Григорьева 2008: 80).

И японская, и русская культура – культуры периферийные, замствовавшие государственную структуру, религиозные учения и письменность из-за рубежа, от более сложных и древних цивилизаций. Однако модели решения ими возникающих конфликтных ситуаций являются противоположными. Русская культура, в отличие от японской, демонстрировала приверженность к односторонности и силовым методам в разрешении не только военно-политических, но и мировоззренческих конфликтов. (Кровавая борьба с язычеством и насильственное насаждение христианства; острый конфликт староверов и никониан, в котором «тишайший» Алексей Михайлович так и не инициировал примирения, а поддержал одну из конфликтующих сторон; насильственное введение европейских атрибутов культуры и полное подчинение Русской православной церкви госаппарату в лице Синода Петром I.) Эта традиция, традиция одностороннего «знания истины жизни», не только не изживалась, а, напротив, умножалась и укреплялась вплоть до трагического XX века.

Большевики, провозгласив экономический детерминизм и воинствующий атеизм марксизма «единственно верной» теорией, основанной на вере в «истину разума», на практике стали прилежными учениками в односторонней реализации этой традиции кровавыми методами. В результате Октябрьского переворота рухнули два опорных столпа русской культуры – самодержавие и православная церковь, с которыми с позиции «истины разума» боролась «прогрессивная общественность» страны.

Подчеркнем еще раз, что пагубность ментального и словесного антагонизма, провоцируемого абсолютной уверенностью разума в истинности своих «научных» доводов, до сих пор в полной мере не осознается элитами как реальная угроза нашей пока еще относительно мирной жизни. Деструкция культуры, вооруженные кон-

фликты – вот последствия принятия односторонних «разумных» решений. И тому есть множество исторических примеров.

Разум философа Вольтера требовал «раздавить гадину» религии и церкви, выстроить социальную жизнь на своих, разума, основаниях. Разум Льва Толстого, требовавшего во всем придерживаться «истины разума», нанес смертельный удар по авторитету Русской православной церкви в начале XX века, чем способствовал крушению Российской империи. В. И. Ленин, положившийся в своих преобразованиях страны на разум К. Маркса и собственный разум, объективно способствовал падению страны в омут Гражданской войны, разрухи, голода, нищеты. Кровавый опыт Великой французской революции и Парижской коммуны, а также опыт Великого Октября красноречиво свидетельствовали о том, что «разум» может услужливо предоставлять неопровержимые аргументы в пользу самых чудовищных преступлений, которые тот же самый разум постфактум осуждает как «безумные».

Как тут не согласиться с вышеупомянутым Густавом Лебоном, который в конце XIX века предсказал страшные потрясения человечеству в грядущем XX веке! Лебон считал, что из-за недооценки разрушительных последствий «разумных доводов» популярных мыслителей человечеству не раз и не два предстоит пережить в будущем кровавые революционные катаклизмы: «Философы последнего столетия с большим рвением старались уничтожить религиозные, политические, социальные иллюзии, которыми жили наши предки. Но уничтожая эти иллюзии, они в то же время опустошили источники надежды и смирения... Самым гигантским из всех этих опытов была, без сомнения, Французская революция. Для обнаружения истины, что нельзя переделать во всех отношениях какое-нибудь общество лишь на основании указаний чистого разума, понадобилось погубить несколько миллионов человеческих жизней и волновать Европу в течение целых двадцати лет», – писал ученый в 1895 году (Лебон 2012: 174–175).

В начале XX века философ В. В. Розанов (1856–1919) обратил внимание на ситуацию, складывающуюся в разрываемом противоречиями общественном сознании России, и буквально кричал о социальном антагонизме как о причине будущих российских бедствий. В споре Л. Толстого с православной церковью (1901 год) Розанов занял примиренческую позицию, пытаясь привести конфликтующие стороны к компромиссу. В частности, толстовской критике невежества, пьянства, сребролюбия и пресмыкательства перед властями предержащими, которыми отличалось тогдашнее духовенство, Розанов противопоставил выпестованный именно

в лоне православной церкви образ оптинского старца – идеала мудрости и смирения. И в этом его огромная заслуга перед русской культурой (Розанов 2005: 247–255). Заметим, что взвешенная розановская позиция была названа в советское время «двурушнической» (Балакина 1967).

Впрочем, остановить ниспровергателя Толстого было невозможно. По собственному признанию писателя, он «изучил и критически разобрал догматическое богословие» и «убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства». «В периодическом прощении грехов на исповеди вижу вредный обман, только поощряющий безнравственность». «Не в молениях, обеднях, свечах, иконах учение Христа, а в том, чтобы люди любили друг друга» (Толстой б. г.). Л. Толстой, как видим, ополчается на эстетическую и практическую каноническую форму богослужения, которая служит материальной скрепой православной веры. Следует напомнить, что православие Россия унаследовала от Византии в урезанном виде, сделав главный упор на формальной эстетической стороне (литургия и икона) в ущерб аскетике и схоластике. Поэтому нападки Толстого именно на литургию и иконопочитание нанесли удар в самое сердце русского православного вероучения (Померанц 2008).

«Истина разума» – вот главное, что нужно Богу, считает Толстой. И если ему будет представлена «более истинная» истина, чем истина Христа, он готов отречься от Христа, поскольку «Богу ничего, кроме истины, не нужно» (Толстой б. г.). По сути, этот вывод является ответом Ф. Достоевскому, не раз повторявшему, что если даже ему предоставят самые убедительные доказательства, что истина не в Христе, он останется с Христом против истины. Истина Достоевского – это истина сердца, она сложна, диалогична и состоит из многих выстраданных истин, высказанных голосами его героев*. Это истина любви и милосердия, всеобъемлющая, хотя подчас и противоречивая, как сама жизнь. Не случайно Достоевский был любимым писателем Нисиды Китаро. Японский мыслитель ценит позицию русского, отмечая, что мировоззрение героев его произведений испытывает постоянное влияние и давление со стороны собеседников. Только в диалоге самосознаний, в единстве разного, в сочетании позиций осуществляется становление культуры, формирование людей.

* Нисида Китаро считал романы Достоевского одним из теоретических источников своей философии.

Толстой, встав на позиции крайнего рационализма, вызывает тем самым несомненную ленинскую симпатию. Но в художественном отношении рационализм бесплоден. Если во время создания «Казачков», «Войны и мира» и «Анны Карениной» великий русский писатель рисовал человека во всей сложности его поступков и побуждений – целостным, чувствующим, думающим, страдающим и при этом воплощенным в живом теле существом, то на закате жизни Толстой пишет карикатуру на человека, редуцировав его до абстрактной разумной схемы. Но еще И. Кант предупреждал, что каждой истине разума может быть противопоставлена противоположная, столь же убедительно доказуемая истина.

Уделив столько внимания адептам разрушительной идеологии антагонизма, вернемся к Японии и ее культуре, которая, в отличие от русской, в целом являлась культурой компромисса, определяющей развитие всей японской духовной традиции. Бесконфликтность, ориентация на равное усвоение самых разнородных идеологических – религиозных, философских и социально-политических – концепций стала визитной карточкой культуры этой дальневосточной страны.

В первую очередь надо отметить традиционно укоренившуюся в японской культуре «неиндивидуалистичность». Японцы практически растворены, с одной стороны, в природе как Универсуме, т. е. в том целом, с которым каждый житель Страны восходящего солнца находится в тесной эмоциональной связке, а с другой – в социальной группе, с которой он себя идентифицирует (будь то страна, компания, семья, кружок икебаны и т. п.). Они не противопоставляют себя ни природе, ни обществу, подобно вечно борющемуся за существование западному индивиду. Традиционный японец ориентирован на гармоничное сосуществование со всем окружающим миром, поэтому ему чужда культура антагонизма, получившая распространение на Западе, в том числе и в России.

В рамках японской духовной традиции сформировался образ единого «тела страны» (яп. *кокутай*) – органического целого ландшафта, климата и произрастающего в этом климате и на этой земле населения. «Тело страны» имеет приоритет перед отдельными «клетками»-гражданами, которые в него входят. По сути, японцы считают свою страну квазиорганизмом и считают ошибкой рассматривать мир как состоящий из отдельных индивидов. Мирозрение японцев складывается в результате усвоения ценностей этой земли, они говорят на ее языке, читают ее книги, смотрят ее фильмы. Содержание «тела страны» является *общим* для всех сограждан. Возглавляет это «тело» императорская семья, связанная, по

преданию, родственными узами с солярным божеством *Аматерасу*. Неважно, верят сегодня японцы в букву этого мифа или лишь признают, что, как написано в конституции, император – это символ страны, в любом случае император символизирует собой неявленное, бесформенное и бессмертное постоянство японского государства. Благодаря данному обстоятельству каждый японец четко осознает, что он вместе со своей страной *вписан в космическую иерархию отношений*, нарушение которых чревато катастрофическими последствиями для мира, в котором он живет.

Западная культура говорит устами Т. Гоббса и его последователей – Ж.-Ж. Руссо и Г. Спенсера, сторонников позитивизма, утилитаризма и социал-дарвинизма, говорит о борьбе за существование (т. е. фактически о соревновании, конфликте) как о движущей силе истории. Такая точка зрения имеет право на существование, но ведь обществу нужна не только (а в нынешних турбулентных условиях и не столько) борьба, сколько стабильность. (Японский культуролог Аида Юдзи поднимает вопрос о роли соревнования в жизни, отвергая при этом универсальность борьбы для развития культуры. По мнению ученого, в трансляции культуры главная роль принадлежит гармоническому взаимодействию учителя с учениками, государства – с гражданами, детей – с родителями. Соревнование уместно преимущественно в спорте [Аида Юдзи 1972: 194–195].) В мировой истории периоды локальных войн перемежались длительными периодами стабильного развития, когда образцы поведения, наработанные культурой, могли спокойно закрепиться в течение нескольких поколений, становясь своего рода социальными привычками, навыками доверять друг другу в предсказуемой жизни. Именно сотрудничество, считает известный французский культуролог Б. Жувенель (2010), и есть та плодородная почва, на которой вырастает дерево цивилизации.

Характерно, что инновации, проводившиеся в стране в VI–VIII веках и конце XIX – начале XX века, обязательно адаптировались таким образом, чтобы их введение не нарушало установленной системы отношений и между людьми, и между элементами культуры. В связи с этим американский ученый Дж. Молони говорит о способе культурного строительства в Японии как о синкретизации: «В Японии синкретизация стала процессом, посредством которого иностранные манеры, идеи, доктрины и т. д. ассимилировались таким образом, что они скорее представлялись взаимно дополнительными, чем конфликтующими с японскими путями» (Moloney 1972: 166). В отличие от русской японская культура в це-

лом являлась культурой компромисса (разумеется, когда речь идет о внутренней жизни страны).

Следует особо отметить, что у истоков японской государственности стоял принц Сетоку Тайси, которого, пользуясь современным лексиконом, можно было бы назвать «мистер компромисс». Будучи покровителем буддизма, он тем не менее в «Уложении 17 статей» (604 год) проводил мысль о необходимости гармонии, сочетании буддийских и конфуцианских ценностей: «Цените согласие, ведь основа всего – дух несопротивления. Все люди входят в группировки, наносящие вред государству. А мудрых мало. Поэтому некоторые не повинуются ни отцу, ни государю, также враждуют с людьми из соседних селений. Напротив, при согласии в верхах и дружелюбии в низах, при согласованности в обсуждениях дела пойдут естественным порядком... Избавьтесь от гнева, отбросьте негодование и не сердитесь на других за то, что они не такие, как вы... Я не обязательно мудрец, а он – не обязательно глупец. Оба мы только обыкновенные люди. Кто может точно определить меру правильного и неправильного? Оба мы вместе и умны и глупы, подобно кольцу без конца» (Уложение... 1993: 359).

Таким образом, в Японии уже в древние времена высказывалось предположение о шаткости одних только разумных оснований в политике. Ведь у каждого может появиться искушение считать доводы своего разума правильными, а чужого – ложными; отсюда конфликт с родственниками, соседями и даже властями. Получается, по мнению представителей японской культуры, что чистый разум – не очень надежная опора в жизни.

Другой герой японской истории – Кукай (774–835), просветитель, поэт, каллиграф и основатель школы эзотерического буддизма сингон, считал, что хотя «три учения»: даосизм, конфуцианство и буддизм – обладают разной степенью глубины, они созданы мудрецами и потому достойны изучения и следования им. Он также ратовал за сотрудничество духовной и светской власти: «Есть строгое деление “столицы” и “горы” – двух властей, безусловно священных, но священных по-разному. Их осознанная разность – не повод для конфликта, а свидетельство взаимодополнительности и предпосылка для сотрудничества» (Там же: 360). (Разумеется, конфликтов не могло не быть и в японской культуре. Например, могущественные японские монастыри, монахи которых были одновременно прекрасными воинами, иногда вмешивались в политическую борьбу, поддерживая того или иного феодала в междоусобном конфликте. Такая позиция привела, в частности, к тому, что в 1571 году сегун Ода Нобунага сжег монастырь *Энряку-дзи* на го-

ре *Хизэй* [школа *Тэндай*], но не потому, что там исповедовали «неправильный буддизм», а потому что своими военными действиями монахи препятствовали объединению страны.)

Наиболее очевидные примеры компромисса наблюдаются в художественной традиции. Начиная с эпохи раннего Средневековья жизнь культуры в этой стране являла собой пример накопления, наслаивания разных форм – местных, японских и заимствованных из более развитого Китая. С древнейших времен Япония заимствовала китайские учения вместе с их взаимной критикой (Трубникова 2000: 16). Это сказалось на понимании сложности и противоречивости ткани жизни: два текста, говорящие о жизни противоположные вещи, могут быть одновременно и истинными, и ложными. Уже в самых первых памятниках письменности активно используется богатство китайского языка. Двухязычие, широко распространенное в аристократической и монашеской элитной среде, стало мощным стимулом для развития собственной национальной культуры Японии. (Отметим, первая японская поэтическая антология *Кайфусо* [751 год] – собрание стихотворений, написанных японцами на китайском языке.)

Широкие заимствования философской, исторической, художественной и религиозной литературы всячески обогащали японскую культуру. Каллиграфия, живопись тушью, музыка, танец, садово-парковое искусство, искусство создания ароматов, чайного ритуала – в этих видах художественного творчества японцы проявили себя не только хорошими подражателями, но и талантливыми учениками, в отточенности формы превзошедшими учителей. Тенденция сочетания и накопления «своего» и «чужого», становящегося «своим», проявилась и в театральных формах. Музыка, танец, драма, цветочное убранство, костюм – непротиворечиво объединены в едином сценическом действе театра Но. Показательно, что Н. Г. Анарина, крупнейший специалист по театру Но, называет японскую культуру «культурой сумм» (Анарина 1984: 195).

Непротиворечивое сочетание разного, сочетание художественных форм разных стран, разных исторических эпох; трансляция традиционных форм в виде живых цепей преемственности; бережное сохранение накопленного художественного опыта как сокровища, охраняющего государство (человек культуры, воспитанный под ее облагораживающим воздействием, неспособен превратиться в зверя, разрушающего до основания достояние своего народа), – эти черты японской культуры делают ее опыт достойным изучения и подражания.

Опыт непротиворечивого сочетания разного практиковался в Японии с самых ранних шагов ее государственности, и большую роль здесь играл верховный правитель страны – *тэнно* (император). Он являлся инициатором создания поэтических (на китайском и японском языках) антологий, историко-мифологических и исторических хроник, поэтических турниров, состязаний в каллиграфии, живописи, составлении ароматов. Он был для своих подданных образцом культурного героя, умиряющего противоречия, умягчающего нравы (и в этом являл собой разительный контраст русскому царю, культурный уровень и образованность которого не считались достоинством) (Мещеряков 2004: 40). Такую позицию верховного правителя страны трудно переоценить, поскольку образцы поведения, образ жизни элит транслируются сверху вниз, от представителей власти – к народу, и тиражируются на всех уровнях социальной иерархии.

Особенно наглядно опыт «эстетического подстраивания» друг к другу, сочетания разного коллективного творчества проявляется в традиционных видах искусства – поэтических турнирах, сложении стихотворных цепочек *рэнга*. Поэты слагали стихи в режиме актуального бытия «здесь и теперь», согласовывая свои строки с настроением, ритмом и лексикой партнеров (Бреславец 1999). При этом образный строй «песен» следовало согласовывать со временем года, суток, сезонами цветения или, напротив, увядания растений и цветов, с голосами птиц и насекомых. Этот эстетический опыт, по словам М. П. Герасимовой (2012: 238), «интересен именно тем, что порожден “национальной стихией”, иначе говоря, пониманием первооснов мироздания, в котором совместились несовместимое и отразилось не только в поэзии, но и во всех видах и жанрах японского искусства».

В древности, когда Япония оставалась акцептором китайской культуры, она буквально во всех сферах жизни достигла гармонического совмещения культа местных и родовых божеств (получившего название синто) с религиозной системой буддизма, привезенного из Танского Китая через Корею. Государственное строительство и образование стали опираться на конфуцианскую этико-политическую систему, и хотя последняя во многом расходилась с распространенным в тогдашней Японии традиционным даосским мистицизмом, в целостной культурной картине древней Японии оба типа воззрений прекрасно соседствовали как в государственных структурах, так и в умах и сердцах обычных людей.

Иероглифическая письменность, с момента своего возникновения изучавшаяся по китайскому конфуцианскому канону, дополня-

лась национальным фонетическим слоговым письмом – *кандзи мадзир* *бун* (она, кстати, существует в таком виде до сих пор). Гармоничное сочетание китайского и японского элементов в языковой системе проявилось в искусстве стихосложения. Поэтические песни, произносившиеся нараспев, были исторически первым видом искусства в Японии, существуя параллельно на японском и китайском языках.

На китайском вели дневниковые записи мужчины-аристократы, эта традиция сохранилась вплоть до XX века, когда, например, философ Нисида Китаро тоже вел дневник на китайском языке. Ученые монахи комментировали сутры и писали собственные сочинения по-китайски. Вся конфуцианская, даосская и буддийская литература, распространявшаяся в Японии, не переводилась на национальный язык, а читалась и комментировалась на китайском. То же касается и любимой в Стране восходящего солнца китайской классической поэзии, представленной стихотворцами Ли Бо, Ду Фу, Бо Цзюйи, Тао Юаньмином. В образованной среде царило двуязычие, воспринимавшееся как само собой разумеющееся.

Художественная культура японского Средневековья, органично применив эстетические принципы материкового Китая, изменила и «отшлифовала» их до совершенства. Перенесенное на японскую почву, китайское искусство обрело неповторимое японское лицо (чайный ритуал, театр, аранжировка цветов, создание философских сухих садов со сложной буддийско-даосской символикой). Китайская культура была воспринята японцами как единое (хотя и с взаимно противоречивыми частями) целое. Подчеркнем, что на протяжении всей своей истории японская культура осознавала себя состоящей из родной (*васики*) и китайской (*тонсики*) частей, что нисколько не противоречило ее целостности.

Встреча в 60-е годы XIX века с западной цивилизацией, радикально отличающейся от всех норм и социальных привычек, которые веками укоренились в общественном сознании японского народа, не могла не вызвать у него культурный шок. Культура Запада имела иные, чем культура конфуцианского Востока (к которой принадлежала Япония), основания. На Востоке человек считался воплощением многоуровневых отношений взаимной ответственности в пяти главных категориях: начальник – подчиненный; родители – дети; муж – жена; старший брат – младший брат и друг – друг. В итоге любой человек воспринимался прежде всего как представитель группы.

На Западе же возобладала точка зрения Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо, а затем и Г. Спенсера, считавших, что человек на арене истории

существует как независимый атом, движимый только собственным эгоистическим интересом, но никак не интересом группы. Соответственно, и история человечества, по Гоббсу, проходит две главные фазы: фазу естественного состояния «войны всех против всех» и фазу «общественного договора», когда люди из страха быть сожранными соседом добровольно отчуждают часть своих индивидуальных прав в пользу чудовища-государства *Левиафана*. Государство осуществляет при помощи бюрократических и силовых структур контроль над деструктивными интенциями граждан, а также ведет борьбу за существование с другими *Левиафанами*. При этом между государством и индивидом нет никаких иных отношений, кроме юридических.

Именно такая трактовка взаимоотношений человека с государством вызвала протест у ориентирующихся на конфуцианскую мораль японских интеллектуалов эпохи *Мэйдзи* (1868–1912). Во-первых, любое общество иерархично, и утверждение равенства всех, хотя бы и перед законом, является чистой декларацией, а по сути неправдой. Во-вторых, у групп людей, обладающих властью (военной силой, силой денег, популярностью и т. д.), всегда намного больше возможностей обойти закон, и они, если не будет никаких внутренних барьеров для аморального поведения, непременно воспользуются такой возможностью. Следовательно, появляется опасность, что именно те люди, которые должны представлять обществу *моральные образцы*, будут источником *аморальных образцов*, которые, множась в социальных низах, станут причиной деградации культуры. Японцы считали, что конфуцианская этика в отличие от римского права – гораздо более гуманное основание социальной жизни, а главное – это верное средство для смягчения конфликтных ситуаций, регулярно возникающих на всех уровнях. Правда, она не стимулирует активный экономический рост, подобный западному, основанному на конкуренции индивидов между собой. Поэтому элиты Японии, прекрасно отдавая себе в этом отчет, считали необходимым выиграть время и догнать Запад в военном и техническом отношении, в связи с чем был выдвинут мобилизующий призыв «Богатая страна – сильная армия» (*фукоку кэхэй*).

Для достижения паритета с Западом в военно-техническом отношении 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*. Видный государственный деятель, предприниматель

и мыслитель Сибусава Эйити, следуя традиционному взгляду японцев на общество как на иерархическую противоречивую целостность, 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» (Карелова 2007а: 195–196).

Поясним, что «естественный долг» подразумевает не только уплату налогов (это само собой разумеется), здесь имеется в виду целый спектр обязательств, вытекающий из господствующего положения предпринимательского класса в обществе как одной из властных элит – финансово-экономической. Горделивое «я никому ничего не должен» западного бизнесмена звучит для японца, считающего права каждого члена общества естественным образом ограниченными конфуцианскими моральными нормами, как издевка. Приоритет «бесформенных» символических оснований культуры (долга, чести, гуманности, справедливости, вежливости, образованности) усваивался с детства. Именно эти основания формировали тот «виртуальный корсет» моральных ограничений, в тисках которого японец проживал всю свою жизнь.

Совершенный человек, согласно японской этике, является воплощением пяти главных качеств: 1) долг-ответственность; 2) человеколюбие; 3) ритуал – единообразные эстетизированные формы социального поведения, синхронизирующие жизнь общества и поднимающие сознание народа от уровня толпы до уровня организованного коллектива; 4) знание – знание классических китайских конфуцианских и даосских книг; 5) искренность-доверие. Разумеется, этими качествами обладали далеко не все и далеко не всегда. Но ориентирование на подобный регулятивный идеал не могло не способствовать возникновению совершенно определенного типа общества с мощным традиционализмом, дефицитом поведенческой свободы, сильными иерархическими (вертикальными) связями, препятствующими как асоциальному, аморальному поведению граждан, так и прекрасным порывам души неупорядоченных гениев. Человек в этой системе является в полной мере «совокупностью

общественных отношений», но если К. Маркс понимал под такими главным образом отношения, складывающиеся в процессе производства, то для конфуцианца в данном случае важны буквально все проявления человека.

Система социальных отношений, которой японец следует всю свою жизнь (что подчас является для него тяжким бременем), которая выстроена таким образом, что вписанный в нее не может оказаться ни с чем в конце пути, – самое ценное в японской общественной жизни. Отношения строятся по принципу ответственного поведения, когда человек, обладающий наибольшей властью, несет на себе наибольший груз ответственности за управляемый коллектив, его благополучие и моральную атмосферу. Отдельные индивиды своим ответственным поведением обязаны всячески поддерживать гармонию этих отношений.

Понятно, что любой иностранец оказывается здесь инородным элементом. У него нет понятного всем японцам с детства поведенческого кода, а именно обязательства перед страной, императором, семьей, рабочим или учебным коллективом либо коллективом компании. Но сегодня очевидно, что именно благодаря наличию такого кода японцы создают коллективы, способные работать гораздо эффективнее западных компаний. Здесь расчет на поведение подчиненного, который не имеет права ни противоречить начальству, ни выказывать обиды, ни даже искать сочувствия у равных ему по статусу коллег. Всеобщая предсказуемость, неконфликтное взаимодействие, уверенность в том, что руководство не отмахнется от тебя, как от назойливой мухи, а постарается войти в твоё положение; уверенность начальства, что принятый сотрудник ответит на оказанное ему доверие добросовестным трудом, – все это создает многоуровневую сеть взаимных обязательств и гарантий, гармонизирующих в основе своей противоречивые отношения между работодателем и работником. Воспитание привычки к таким отношениям начинается с самого раннего детства – с начальной школы, когда малыш учит ответственно подходить к своим обязанностям, решать задачи коллективно, непременно доводить начатое до конца, т. е. учат поддерживать, беречь и возобновлять ту сеть отношений, которая сложилась в обществе.

Трудно назвать какую-либо единственную причину, по которой индивидуализм и эгоизм не получили прописки на японской земле. По мнению В. В. Малявина, одна из них – традиционализм, опирающийся на периферийность японской культуры по отношению к китайской цивилизации, которая заставляет «с муравьиной дотошностью» всем миром доводить до совершенства внешние формы

воспринимаемой культуры в ущерб ее символическому наполнению (Малявин 2003: 421–422). Частично это связано и с расположением страны в сейсмоопасной зоне, где непредсказуемость природы люди старались компенсировать сугубой предсказуемостью собственного поведения, направленного на совместное решение общих задач. В результате у японцев сложился, повторим, особый поведенческий код.

Еще в период феодальных междоусобиц появился кодекс самурайской этики, впоследствии, в эпоху Эдо, зафиксированный в трактате *Бусидо* («путь воина»). Немного позднее, когда в среде городской культуры появился новый класс – торговцев (которые, обладая экономическим могуществом, занимали тем не менее самое низкое после воинского, крестьянского и ремесленного сословий положение), появился и кодекс поведения торговца (Карелова 2007б). Появление таких кодексов было связано с необходимостью привить социальным группам моральную ответственность за все последствия их деятельности в стране. Населению прививалась привычка рассматривать общество и его культуру как сложный конгломерат различных интересов, которые с необходимостью должны в гармоническом виде сочетаться друг с другом.

Правящие круги Японии прикладывали колоссальные усилия к процессу взаимной адаптации интересов разных социальных групп. В своей политике они опирались прежде всего на принципы конфуцианской этики, которые постепенно охватывали все более широкие круги населения. Примечательно, что конфуцианская этика подразумевала добровольный отказ как от ряда преимуществ власть имущих, так и от претензий на особое положение, если речь шла об одаренных людях, она предполагала своего рода аскетизм и отказ от эгоизма в пользу гармонии целого.

В итоге в японской культуре закрепились образы родины как уникальной в природном отношении страны – носительницы непреходящих ценностей, изначальное название которой звучит как «Великая гармония» (*Ямато*). Традиционно каждый японец по сей день воспитывается так, чтобы он осознавал себя патриотом, связанным невидимой нитью отношений и с природой, и с культурой родины, ее прошлым и будущим. Патриотизм есть один из краеугольных камней японской цивилизации. Особенно важен именно патриотизм элит. Во-первых, он формирует доверие народа к своим элитам, во-вторых, элиты продуцируют образцы поведения, которые становятся примерами для подражания. Еще Конфуций говорил, что правители – как ветер, народ – как трава; куда ветер дует,

туда гнется трава. Любое же предательство элит ведет к социальным антагонизмам и дальнейшему распаду общества.

Важное место в системе японских ценностей занимает образование, имеющее целью закрепить в будущих гражданах страны исторически сложившийся и пестуемый из поколения в поколение тип патриотически ориентированного, отдающего приоритет общественному благу перед личной выгодой, гиперответственного человека, на которого можно положиться в самых разных обстоятельствах.

Разумеется, дети берут для себя образцы поведения «из воздуха» – подражая поступкам старших, но при этом их формирование требует постоянных усилий со стороны взрослых. В детстве человек в большей степени может быть (и должен быть) подвергнут воздействию социализации, которое делает его пригодным для жизни в обществе. В Японии усвоение не только по учебнику, но и в практических упражнениях клишированных форм социального взаимодействия имеет целью создание единообразных навыков на уровне телесных привычек и ритуалов. Поэтому японская система образования традиционно применяет к маленьким людям ряд эффективных мер по формированию нужной для «коллективного тела страны» ориентации индивида. Действенным средством воспитания являются правильно подобранные яркие образы родины: они легче запоминаются, дольше держатся в памяти.

Однако во второй половине XX века во всем мире появились новые, не поддающиеся моральному регулированию властные группы, транслирующие в силу глобализации деструктивные образцы поведения как некую норму. Это прежде всего финансисты, владельцы электронных и печатных СМИ и киноиндустрии, тележурналисты, стилисты, модельеры, звезды – певицы и модели, рок- и поп-музыканты, спортсмены, диск-жокеи и тому подобная публика. Их поведение обладает для молодых людей особым «обаянием зла», которое в конечном счете означает приоритет эгоистических интересов над групповыми, над интересами Целого. Японцы прекрасно понимают, что «неправильные образы могут служить не средством воспитания, а наоборот – растления молодежи, что нам активно демонстрирует реклама и средства массовой информации» (Ерофеева 2012: 83). По свидетельству культуролога Е. Л. Катасоновой, симптомы открыто асоциального поведения проявились в современной Японии в виде движения *оядзи гари* («охота на стариков»). «Юнцы из благополучных семей... носились группами на своих роскошных машинах по токийскому району Сибуя и отбирали деньги у скромных служащих, но не ради выгоды, а так – скуки

ради» (Катасонова 2012: 231). Народ окрестил их *парасайто сингуру* («паразиты-одиночки»), выделив в качестве их характерной особенности наплевательское отношение к общественному мнению и эгоизм. На это обстоятельство сегодня обращают внимание и ученые, озабоченные падением нравов современной японской молодежи. И тем не менее позиции традиционного образования еще достаточно сильны, чтобы воспитывать здоровых граждан, способных, подчеркнем, к эффективным коллективным действиям, избегающих конфликтов и предпочитающих им компромиссы.

Вновь вспомним философа Нисиду Китаро, который писал, что культуры у разных народов имеют общее «бесформенное» виртуальное основание, но различаются тем, на чем ставят акцент в его воплощении. В частности, если рассматривать ситуацию по шкале «свобода – безопасность», японцы – это нация, однозначно выбирающая коллективную безопасность. Вот почему в XX веке здесь не происходило таких кровавых гражданских войн, какими «прославилась» Россия. Япония прошла свою голгофу кровавых феодальных междоусобиц, они прекрасно отражены в ее эпосе и драматургии. Спектакли Но, Кабуки, кукольного театра Дзёрури, произведения художественной литературы, основанные на военном эпосе (*гунки*), до сих пор напоминают японцам об ужасе кровопролития своих соотечественников в конце эпохи Хэйан.

Нисида Китаро подчеркивал: «Настоящее, если поразмыслить, связывает прошлое с будущим. Почему так? Потому что нельзя мыслить время как прямую линию, где каждое мгновение исчезает бесследно одно за другим. Так реальный мир не образуется. В настоящем прошлое – хоть оно и прошло, но все же не прошло, осталось; и будущее – хоть и не наступило еще, а все же уже пришло. Таким образом, настоящее – кругло, закольцовано. Иными словами, для того, чтобы находиться в процессе самостановления, мир должен соединять прошлое с будущим, закольцевав время пространством... Пршлое и будущее связаны настоящим. И настоящее, расширяясь до каких угодно пределов, становится пространством, обнимающим прошлое и будущее» (Нисида Китаро 1995: 285–346, 288). Как видим, Нисида занимает культурологическую позицию. Культура, как и мир, телеологична, как цель она содержит будущее в себе, но без прошлого ее тоже нет. Человек, носитель культуры, тоже причастен ко всем «трем мирам», хотя его актуальное бытие – «здесь и теперь», «вечное настоящее» (*эйэн-ногэндзай*).

Нисида Китаро жил в сложное время постепенного скатывания Японии в омут шовинизма, превозношения японской культуры и

умаления культуры других стран, особенно Запада. «Среди людей, истолковывающих японский дух, преобладает тенденция превозносить специфику японской культуры. Но если превозносить только уникальность, есть опасность отбросить очень важные, хотя и не уникальные вещи, – писал Нисида в 1938 году. – Ведь мы ценим *Ямадзак* *Анся* не за то, что он разрушил учение Конфуция (продемонстрировав тем самым японскую уникальность), а за то, что он развивал конфуцианство в своем творчестве» (Нисида Китаро 1995: 302). «Думаю, что общая глубинная черта любой культуры – *взаимная дополнительность разного* (курсив мой. – Е. С.)» (Там же). «Японцы успешно осваивали индийскую, китайскую культуру – и что же, японская специфика из-за этого пропала? – Нет, это не так» (Там же: 306). «Думаю, что в конце концов дальневосточная культура абсорбирует западную, иного и быть не может» (Там же: 315).

Нисида здесь следует традиции японской культуры. Он рассматривает бытие человека в мире как сотворчество природы и человека. Человек, всем своим существом «вписанный» в мировой континуум и не имеющий осознания своей «вписанности», – это и есть «чистый опыт» Нисиды. У него может быть несколько уровней: уровень маленького ребенка, естественным образом слитого с миром и не осознающего отдельности своего «я» от матери, от мира, не знающего своей отдельности; уровень самурая, участвующего в поединке на мечах; уровень охваченного вдохновением художника; уровень ученого, погруженного в научную проблему... Именно этот опыт, считает Нисида, и есть истинное «я» человека. Такое «я» не существует как определенная форма или конфигурация характеристик. Человеческое «я» – это творческая монада Бытия, которая развивается и совершенствуется при помощи самоограничения.

Разум, таким образом, не есть нечто, присущее только индивидам, а есть та общая «подкладка» Бытия, «некая прасреда, на которой выросли все остальные наблюдаемые и изучаемые среды... Поэтому все видимые среды оказываются связанными друг с другом через эту прасреду» (Князева, Курдюмов 1995: 295). Мир объединен «общим чувством», знающим подлежащий миру закон или принцип – *ри*, который интуитивно дан и человеку. Именно доверие к миру делает возможным для человека ориентироваться в нем. Процесс познания Нисида Китаро уподобляет действию самурайского меча, который может разрубить все, кроме себя самого: «Эта сила – нечто, что мы не можем наблюдать как объект нашего сознания» (Нисида Китаро 1995: 54). Нервные импульсы, возникающие в мозгу, никак не соотносятся с формами внешнего мира, но

человек каждый раз, когда познает мир, совершает «прыжок» от своего «ощущения» к «существованию» чего-то внешнего. И пропасть под этим «прыжком» покрывается *верой*, собственно, религиозной верой в то, что мы видим *действительные вещи*.

Как пишет в этой связи Г. Бейтсон, «если бы мы знали процессы, посредством которых мы формируем мысленные образы, мы бы не могли более доверять им в качестве основы для действия» (Бейтсон Г., Бейтсон М. 1992: 99), и понятно почему. Разум мог бы предоставить множество подобных оснований, *ни одному из которых нельзя было бы доверять*. Но реальное основание – одно, абсолютное, принимаемое нами по умолчанию. Поэтому, в молодости атеист, Бейтсон говорит о себе так: «Я претендую не на уникальность, а на членство в том меньшинстве, которое верит, что в пользу необходимости священного имеются сильные и ясные аргументы и что эти аргументы берут свое начало в эпистемологии, основывающейся на передовой науке и на очевидном» (Там же: 18). Заметим, что Бейтсон, основатель компьютерной эпистемологии, написал это в конце XX века, тогда как Нисида Китаро пришел к аналогичным выводам еще в начале прошлого столетия.

Впрочем, вопросы естествознания для Нисиды Китаро были второстепенными (хотя сам он был прекрасным математиком и преподавал математику и физику; интересовался новейшими достижениями этих наук). Самое важное, полагал японский философ, – это культура, для правильного понимания смысла которой нужно определить, что такое добро. Согласно Нисиде, добро не означает слепого следования определенным этическим требованиям (хотя не исключает и даже подразумевает это). Главное – это наше *отношение к целому*, выражающееся в поступках, словах, мыслях; наше сознание становится функцией гармонии и единства.

Исследования Нисиды Китаро, посвященные революции в естествознании начала прошлого века, можно считать пророческими: в них было предсказано появление в начале – середине XX века так называемых «второго» и «третьего» субъектов научной рациональности. Исходя из содержания сочинения японского мыслителя, мы делаем вывод, что автор говорит не только о зависимости результатов научных экспериментов от свойств человеческого сознания, но и о *необходимости этического*, то есть гармонизирующего, подхода к миру.

Сегодняшний мир резко сузился благодаря скоростным транспортным системам, Интернету и появлению общего виртуального пространства, вступил в эпоху глобализации, и необходимость эти-

ческого подхода, о котором писал Нисида Китаро, востребована как никогда. Как предупреждал культуролог Г. С. Померанц (2008), на арену истории выплывает эскадра из четырех великих кораблей, четырех мировых цивилизаций: Запад, Ислам, Индия и Дальний Восток. Их напряженное взаимодействие в тесном географическом, культурном и информационном пространстве может вестись только при условии приоритета общих ценностей над локальными, при признании необходимости не антагонистического, а комплементарного, компромиссного подхода друг к другу. И в этом опыт компромиссной японской цивилизации может оказаться весьма полезным.

Литература

- Аида Юдзи.** 1972. *Нихон-но фудо то бунка*. Токио: Кадокава сетэн.
- Анарина, Н. Г.** 1984. *Японский театр Но*. М.: Наука.
- Балакина, И.** 1967. Розанов В. В. В: Константинов, Ф. В. (ред.), *Философская энциклопедия*: в 5 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, с. 516–517.
- Бейтсон, Г., Бейтсон, М. К.** 1992. *Ангелы страшатся*. М.: Библиотека технологической школы бизнеса.
- Бенедикт, Р.** 2007. *Хризантема и меч. Модели японской культуры*. СПб.: Наука.
- Бреславец, Т. И.** 1999. *Единение сердец. Японская поэзия «связанных строф»*. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та.
- Герасимова, М. П.**
2010. Механизм заимствований в японской культуре. *Япония. Ежегодник*. М.: АИРО-XXI, с. 192–208.
2012. О специфике «японского» (красота мгновения, исчезающего в Вечности). *Япония. Ежегодник*. М.: АИРО-XXI, с. 223–238.
- Григорьева, Т. П.** 2008. *Япония. Путь сердца*. М.: Новый Акрополь.
- Дао дэ цзин.** 1972. В: Литвинова, Л. В. (ред.), *Древнекитайская философия*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль.
- Ерофеева, Н. А.** 2012. Образная память как инструмент воспитания на уроках японского языка. *Япония наших дней* 2(12): 81–96.
- Жувенель, Б.** 2010. *Власть. Естественная история ее возрастания*. М.: ИРИСЭН, Мысль.
- Карелова, Л. Б.**
2007а. *У истоков японской трудовой этики. История в портретах*. М.: Вост. лит-ра РАН.

2007б. *Учение Исиды Байгана о постижении «сердца» и становление трудовой этики в Японии*. М.: Вост. лит-ра РАН.

Катасонова, Е. Л. 2012. *Японцы в реальном и виртуальном мирах. Очерки современной японской массовой культуры*. М.: Вост. лит-ра РАН.

Князева, Е. Н., Курдюмов, С. П. 1995. Синергетика и Восток: близость далекого. *Духовные истоки Японии. Альманах*. М.: Толк, с. 273–314.

Кондаков, И. В. 2007. Ленин В. И. В: Левит, С. Я. (ред.), *Культурология*. Энциклопедия: в 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, с. 1142–1145.

Лебон, Г. 2012. *Психология народов и масс*. М.: Академический проект.

Ленин, В. И. 1969. *Материализм и эмпириокритицизм*. М.: Политиздат.

Лунь-Юй. 1972. В: Литвинова, Л. В. (ред.), *Древнекитайская философия*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль.

Малявин, В. В. 2003. *Сумерки Дао*. М.: Астрель.

Мещеряков, А. Н.

1991. *Древняя Япония. Культура и текст*. М.: Наука.

2004. *Японский император и русский царь. Элементная база*. М.: Наталис.

2008. *Император Мэйдзи и его Япония*. М.: Наталис.

Молодякова, Э. В., Маркарьян, С. Б. 1996. *Размышления о процессе модернизации в Японии. Размышления о японской истории*. М.: Наука.

Мурасаки Сикибу. 1992. *Гэндзи моногатари*. Т. 3. М.: Наука.

Нисида Китаро

1965. *Дзэнсю (Полное собрание сочинений)*. Т. 1. Токио: Иванами сётэн.

1995. *Нихон бунка-но мондай (Проблемы японской культуры). Тэцу-гаку кодза сю (Собрание лекций по философии)*. Киото: Тосеся.

Патрушев, А. И. 2007. *Германская история: через тернии двух тысячелетий*. М.: Международный университет в Москве.

Планк, М. Б. г. Религия и естествознание. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_science/article/plank_rel.php.

Померанц, Г. С. 2008. *Дороги духа и зигзаги истории*. М.: РОССПЭН.

Прасол, А. Ф. 2010. *Япония. Лики времени*. М.: Наталис.

Пуанкаре, А. 1990. *О науке*. М.: Наука.

Розанов, В. В. 2005. Л. Н. Толстой и русская церковь. В: Розанов, В. В., *Собр. соч.* Т. 21. *Террор против русского национализма (статьи и очерки 1911 г.)*. М.: Республика, с. 247–255.

Толстой, Л. Н. Б. г. Ответ Священному Синоду (4 апреля 1901 г.). URL: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0500.shtml.

Трубникова, Н. Н.

2000. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай (Кобо Дайси) о различиях между тайным и явными учениями. М.: РОССПЭН.

2010. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН.

Уложение 17 статей Сетоку Тайси. 1993. В: Григорьева, Т. П. (ред.), *Буддизм в Японии*. М.: Наука, с. 359–360.

Moloney, J. C. 1972. *Understanding the Japanese Mind*. Tokyo: Rutland, Vermont, Ch.: E. Tuttle.

Shimomura Torataro. 1960. Afterword. In Nishida Kitaro. *The Study of Good* (tr. V. H. Viglielmo). Tokyo: Ministry of Education.