



« ДУХ ЯМАТО »
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

«ДУХ ЯМАТО» В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 66.5 (5Я)
Д85

Ответственные редакторы
Л. Д. ГРИШЕЛЕВА, И. А. ЛАТЫШЕВ

Составитель
А. А. ДОЛИН

Рецензенты
В. Н. ЕРЕМИН, А. А. МАКАРОВ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР*

«Дух Ямато» в прошлом и настоящем.— М.: Нау-
Д85 ка. Главная редакция восточной литературы,
1989.— 212 с.

ISBN 5-02-016465-8

В сборнике представлены статьи, показывающие эволюцию японского национализма, вскрывающие его исторические, социальные и психологические корни. На обширном фактическом материале прослеживается деятельность консервативных сил в области политики, религии, школьного образования, литературы, искусства и спорта по насаждению националистической идеологии и пропаганде «японского духа». Анализируется роль самурайской морали в современной Японии, правящие круги которой стремятся провозгласить «дух Ямато» основой экономического и культурного прогресса.

Д 0805000000-178 192-89
013(02)-89

ББК 66.5 (5Я)

ISBN 5-02-016465-8

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одной из наиболее заметных тенденций в развитии общественной жизни Японии наших дней стало усиление националистических настроений в политическом мире, а также среди интеллигенции и деловых кругов страны.

Истоки национализма восходят к последним десятилетиям XIX в.— к периоду становления японского капитализма и последующего превращения Японии в империалистическое государство. Его бурные всплески наблюдались, в частности, во время русско-японской войны 1904—1905 гг. Но с особой силой националистические настроения охватили Японию в 30-х годах, в период, когда правящие милитаристские круги этой страны стали на путь агрессии. Именно тогда правители Японии, действовавшие в интересах наиболее агрессивных группировок монополистической буржуазии, стали настойчиво внушать народу, будто японцы — это «избранная» нация, наделенная некими уникальными духовными достоинствами, а Япония — это особое государство, призванное господствовать над другими странами. Именно в этой связи появилось пресловутое изречение «хакко итию» («восемь углов под одной крышей»), приписываемое мифическому основателю японской императорской династии — Дзимму Тэнно. Японские государственные деятели того времени истолковывали это изречение как божественное повеление к установлению господства японского монарха над другими странами и народами.

Целеустремленные усилия японских националистов привели к распространению их идеологического влияния на широкие массы. Националистический угар, охвативший миллионы японских обывателей, позволил правящим кругам страны втянуть японский народ в преступную захватническую войну, завершившуюся в конечном счете военным крахом Японии, гибелью 2,5 млн. японцев и более чем 13 млн. граждан сопредельных стран. Дорогой ценой расплатился японский народ за националистические иллюзии, которые были навязаны ему правившей страной милитаристской кликой. Еще дороже обошлись эти иллюзии народам соседних стран.

Постигшая Японию военная катастрофа с предельной ясностью раскрыла беспочвенность и пагубность претензий националистов на исключительность японцев как нации и Японии как государства. Гибель близких людей на полях сражений и в огне бомбардировок, превращение в руины и пепелища японских городов и поселков, экономический хаос и безработица, охватившие страну в первые годы после капитуляции и оккупации страны американцами, — все это стало для миллионов японцев горьким и печальным уроком.

Однако уроки прошлого пошли на пользу далеко не всем представителям правящих кругов Японии. По мере восстановления в послевоенный период экономики страны и укрепления позиций японских монополий в верхах японского общества стали вновь оживать националистические амбиции. Поводом для этого послужили всем очевидные достижения Японии в развитии производства, науки и техники, достижения, явившиеся результатом благоприятного стечения

опросы, проведенные в 1973, 1978 и 1983 гг. японской национальной радиокорпорацией Эн-эйч-кэй. В ходе этих опросов выяснялось мнение опрашиваемых по поводу того, обладают ли японцы качественным превосходством над людьми других национальностей. Если в 1973 г. утвердительный ответ на такой вопрос дало 60,3% опрошенных, то в 1978 г. доля сторонников такого ответа составила уже 64,8%, а в 1983 г. — 70,6%.

Новое усиление националистических настроений имело место в конце 1988 — начале 1989 г. в связи с тяжелой болезнью и смертью 87-летнего императора Японии Хирохито, занимавшего престол более 60 лет. Воспользовавшись этим обстоятельством, правящие круги страны развернули кампанию, направленную на раздувание среди населения монархических настроений, поскольку после смерти императора Япония по традиционному летосчислению вступает в новую эру, которая, по мнению приверженцев националистического курса, освободит японцев от чувства национального позора, связанного с поражением во второй мировой войне.

В последнее время националистические тенденции, наблюдаемые в общественной жизни Японии, начали привлекать к себе внимание советских японоведов, включая специалистов в области политики, истории, культуры и социальных проблем. Будучи сторонниками советско-японского добрососедства и упрочения мира на Дальнем Востоке, советские исследователи проявляют при этом обоснованную настороженность: ведь нарастание националистических настроений среди японцев создает благоприятную идеологическую почву для осложнения отношений Японии с соседними странами, включая и Советский Союз. Задача исследователей состоит при этом в выявлении социально-экономических, политических и идеологических корней и предпосылок японского национализма.

Настоящий сборник представляет собой один из первых шагов в этом направлении. В сборник включены статьи работников различных научных учреждений. Коллектив авторов и редакторы сборника надеются, что он поможет советским читателям получить определенное представление о том, какие негативные идеологические перемены происходят в Японии в наши дни и какое отрицательное влияние могут оказать они на перспективы мирового развития международных отношений на Дальнем Востоке и наших добрососедских связей с Японией.

Сборник называется «Дух Ямато», что означает «дух Японии». Это мистическое понятие — основа идеологии японизма. Возникновение, эволюция и различные формы проявления этого «духа» являются предметом рассмотрения в ряде статей данного сборника.

И. А. Латышев

**СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ЭВОЛЮЦИИ
БУРЖУАЗНОГО НАЦИОНАЛИЗМА В ЯПОНИИ**

В настоящее время в Японии развиваются сложные идеологические процессы. В ответ на интенсивное проникновение западных общественных институтов и социальных воззрений, которыми сопровождался нынешний этап капиталистической «модернизации», в сфере буржуазной идеологии в Японии в начале 80-х годов активизировалось течение, призывающее к возврату к японским национальным ценностям, противопоставлению заимствованным на Западе доктринам и социальным структурам традиционных, восходящих к докапиталистическому периоду социально-политических и идеологических институтов. Господствующая элита, используя буржуазную идею «национального единства», пытается добиться социальной стабильности внутри страны на путях национализма. Новые националистические установки начинают играть роль идеологического оружия японских монополий в конкурентной борьбе с евро-американским капитализмом.

Националистическая реакция на капиталистические преобразования по западным образцам не раз наблюдалась в истории Японии нового и новейшего времени.

Начало процессу так называемой «модернизации», означавшему развитие Японии по капиталистическому пути, было положено в середине XIX в., в эпоху бурной ломки феодальных отношений. Правительство Мэйдзи, пришедшее к власти в результате незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг., взяло курс на заимствование у Запада науки и техники, подняв его на уровень государственной политики. Оно видело в этом единственное средство укрепить основы нового, буржуазного строя, удержать в своих руках контроль за развивающимися общественно-политическими процессами в стране. Немаловажное значение в выборе этого курса имели соображения чисто военного характера: новое правительство стремилось таким путем усилить мощь своей страны, чтобы устоять перед натиском западных держав, вынашивавших планы колонизации Японии после ее «открытия» американской военной эскадрой в 1854 г.

Следуя сложившемуся еще в эпоху феодализма отношению к Западу, правительство Мэйдзи осуществляло европеизацию сугубо прагматически, заимствуя у Европы лишь то, что способствовало достижению его главной цели — созданию «богатого

государства и сильной армии». В духовной сфере такой курс сопровождался стремлением оставить в неприкосновенности традиционные, восходившие к периоду феодализма мировоззренческие морально-этические и политические представления. Они должны были служить новому режиму в качестве противовеса против чрезмерной вестернизации Японии, чреватой опасностью утери молодой японской буржуазией самостоятельности во внутренней и внешнеполитической сферах. По замыслам тогдашних правителей страны этим представлениям предназначалась роль духовного фактора, ограничивающего западное влияние и таким образом усиливающего идеологические позиции вновь утвердившегося общественного строя.

В категориях и понятиях политической идеологии того времени провозглашенный курс нашел выражение в формуле «вакон — ёсай», первый компонент которой означает «японский дух», или «дух Ямато», а второй — «западная наука и техника». Эта формула утверждала приоритет «японского духа» и подчиненную целям его упрочения роль западной, «машинной» цивилизации. «Японский дух» — понятие очень широкое. Правящие круги вкладывали в него значение мировоззренческих аспектов, чаще всего религиозного характера, основанных на мифологии, а также социальные представления, преимущественно патерналистского содержания. В него же входят морально-этические установки и политические догмы феодального периода. Большую роль в нем играет конфуцианство, идеология военно-феодального сословия бусидо. Воплощенный и выраженный во всех этих категориях, «японский дух» составил основу идеологии «японизма».

Но общественные законы исторического развития внесли серьезные коррективы в начатый правительством процесс преобразований. Наука и техника, созданные на Западе в эпоху его капиталистического развития, не могли быть эффективно освоены местными кадрами, находившимися в плену феодальных представлений. Требовалось усвоение культуры, породившей машинную цивилизацию, которая начала проникать в Японию. Так началось утверждение здесь западных духовных ценностей, начавших теснить традиционные формы, на которые опирался мейдзийский режим. Иными словами, в орбиту «преобразований» была включена и сфера японской идеологии.

Идеологические концепции, проникающие в Японию с Запада, включали в себя ряд элементов, созвучных настроению участников возникшего в Японии в 80-е годы XIX в. движения «за свободу и народные права». По своему составу это движение было весьма неоднородным, в его рядах были сторонники как либерально-буржуазных, так и буржуазно-демократических взглядов. Они пытались найти ответ на волновавшие их социальные вопросы в идеологическом багаже западной буржуазии XVIII—XIX вв. Это создало благоприятную почву для проникновения в Японию идей французского просвещения, английского утилитаризма.

ризма, немецкого романтизма. Некоторые из них получили достаточно широкое распространение в Японии, здесь появились даже последователи взглядов Руссо, особенно будораживших тогда общественное мнение.

Такое развитие событий не укладывалось в рамки идеологической стратегии правительства. В интересах отстаивания принятой в этих рамках классовой линии оно решило более активно вторгнуться в преобразовательный процесс, чтобы нейтрализовать его негативную, с его точки зрения, направленность и до конца использовать его в интересах укрепления экономического и идеологического фундамента нового режима.

В соответствии с принятой мэйдзийским правительством линией, с одной стороны, осуществлялась протекционистская политика в отношении наиболее реакционных проявлений западной культуры, которые могли бы интегрироваться в идеологическую структуру мэйдзийского режима, а с другой стороны, был взят резкий курс на гальванизацию и укрепление в общественном сознании традиционных ценностей, обычно включаемых в понятие «японский дух». Активизировалась деятельность теоретиков конфуцианского толка, усилилась роль государственной религии — синто, догматы которого заняли господствующее положение в иерархии идеологических представлений японского императорского строя, резко возросло значение милитаристских идей, этой неотъемлемой части кодекса бусидо как одного из важнейших элементов «японского духа». Направляющая деятельность буржуазного государства в ходе преобразований нашла выражение в этот период в принятии ряда правительственных постановлений, определявших задачи и функции пропагандистских и воспитательных учреждений.

Иными словами, была сохранена и усилена исходная формула преобразований в Японии («вакон — ёсай»), отстаивавшая в условиях распространения западной науки и техники приоритет и неприкосновенность традиционных духовных ценностей. Это означало переход правительства на путь утверждения националистической линии, отстаивание идеологии японской исключительности.

В социальной и идейно-политической сферах новый курс помог правительству сохранить различные национальные институты, сложившиеся в период господства феодальных отношений, подавить массовое демократическое движение «за свободу и народные права», поставить заслон на пути прогрессивных идей. Резкий поворот идеологической политики государства в сторону национализма совпал с переходом японского капитализма в империалистическую стадию. Во внешнеполитической области апогеем нового курса стала японо-китайская война 1893—1894 гг. и в особенности японо-русская война 1904—1905 гг., победа в которой способствовала усилению буржуазно-националистических воззрений.

В последующие годы процесс развития Японии в качестве

империалистической державы и связанная с ним идеологическая практика развивались в основном по уже выработанной схеме. Однако в 20—30-х годах произошло дальнейшее углубление классовых противоречий в стране, активизировалось массовое демократическое движение, в рабочую среду, в ряды прогрессивно настроенной интеллигенции начали проникать марксистско-ленинские идеи. В середине 20-х годов в японской экономике возникли кризисные процессы. Это были предвестники экономической катастрофы, которая поразила капиталистический мир, в том числе и Японию, в 1929 г.

На международной арене японский капитализм в эти годы выступил в качестве силы, активно включившейся в борьбу империалистических государств за сферы влияния. Для достижения этой цели был взят курс на подготовку к войне. Так называемая «модернизация» Японии открыто приняла характер милитаризации.

В таких условиях категория «японского духа» стала особенно активно использоваться в качестве идеологической опоры императорского строя. Как никогда ранее, этот «дух» стал толковаться как высшее проявление человеческой сущности, как средоточие всех лучших моральных качеств. Западная цивилизация противопоставлялась ему как нечто приниженное, как явление второго сорта, пронизанное «рационализмом», «материализмом», недостойным подражания. Национализм в этот период усилиями правящих кругов принял форму воинствующего шовинизма. Проводилась идея исключительности государственно-политической системы Японии. В это время идеологические и морально-этические ценности, входящие в понятие «японский дух», стали использоваться в качестве барьера, защищающего от проникновения с Запада марксистско-ленинских идей. Зато был открыт путь для распространения в Японии новейших иррационалистических течений, характерных для буржуазной общественно-политической и философской мысли эпохи империализма.

В этом был заключен далеко идущий расчет: путем конвергенции догматов японизма и понятий, почерпнутых из реакционных концепций Запада, буржуазные идеологи стремились модернизировать сам «японский дух», подвести под националистическую идеологию теоретическую базу.

Подправленная и обновленная, идеология «японизма» стала основой демагогической критики западного капитализма и «белого империализма», которую развернула в эти годы пропагандистская служба императорского строя. Правящие круги страны стремились представить Запад как источник внутренних экономических трудностей и противника национальных интересов Японии на международной арене. Доказывалось, что западный капитализм, проникнув на Японские острова, разрушил «старые», «добрые» отношения в обществе, способствовал зарождению и распространению духа соперничества и индивидуализма, якобы чуждых самой природе японцев. Все это в конечном сче-

те привело к тому, что японизм во взглядах его наиболее рьяных сторонников принял черты антизападнического национализма, некоторые его течения открыто выступали против капиталистической индустриализации по западным образцам.

Что же касается отношения к западной науке и технике, то демагогическое осуждение западной духовной культуры не мешало дзайбацу активно заимствовать и использовать их в интересах своей экономической стратегии, направленной на подготовку к войне. Больше того, определилась даже некая закономерность в деятельности правящих кругов, последовательно проводивших в сфере идеологии стратегическую формулу «вакон—ёсай»: чем громче они провозглашали величие «японского духа», призывая распространить идеологию японизма на весь мир, чем резче официальная пропаганда выступала против западного влияния в сфере идеологии, тем активнее японские промышленники устанавливали связи с западноевропейскими и американскими монополиями. Иными словами, классовые интересы японской буржуазии, нуждавшейся в постоянном укреплении экономической базы капитализма на основе научно-технических заимствований, оказались сильнее пропагандировавшихся ею крайнего национализма и ксенофобии. Национализм, противопоставлявшийся западному модернизму, был лишь идеологическим оружием, использовавшимся для достижения социальной стабильности в стране и вовлечения японского общественного мнения в орбиту влияния империалистической идеологии.

Поражение японского империализма во второй мировой войне сильно подорвало авторитет духовных ценностей, базировавшихся на принципе приоритета «японского духа». Японизму как идеологической доктрине и практической политической линии был нанесен серьезный удар в результате широких демократических преобразований, проведенных в послевоенные годы.

В стране усилилось значение прогрессивных духовных ценностей, от влияния которых в прошлом господствующая элита всячески старалась оградить японское общество. Сторонники прогрессивных, интернационалистских воззрений стремились утвердить на национальной почве универсальные, общечеловеческие элементы западной культуры. Прочное место в идеологической жизни заняло течение, ратовавшее за подлинно научное решение вопроса о возможностях и путях объединения японской и западной культур. Если ранние выступления демократических сил против партикуляристской идеологии при всем их благотворном значении для очищения духовной атмосферы императорской Японии были разрозненными, непоследовательными и не могли дать желаемого успеха, то в послевоенные годы фактически впервые в истории этой страны сформировалось идеологическое течение, успешно противопоставившее себя националистической системе японизма. Одним из важных элемен-

тов его был и остается марксизм. Японские обществоведы марксистского направления выступили с решительной критикой буржуазно-националистических концепций, сыгравшей большую роль в разоблачении классового содержания партикуляристских устремлений господствующей элиты. Все это ослабило идеологическую базу буржуазного национализма.

Но такое положение длилось недолго. С восстановлением позиций монополий и ускорением научно-технического прогресса в экономике Японии, достигшей к середине 60-х годов уровня высокоразвитых стран Запада, буржуазно-националистические взгляды стали возрождаться с новой силой. Соотношение элементов и само содержание традиционной идеологической формулы «вакон—ёсай» («японский дух — западная техника») начали меняться.

В обстановке резкого ослабления консервативных духовных ценностей традиционного толка правящие круги в своем стремлении укрепить устои существующего политического режима пошли по нескольким направлениям. С одной стороны, был взят курс на повышение значения старых политических и идеологических институтов, воздействие которых на массовое сознание под влиянием послевоенных демократических преобразований значительно ослабло. Это проявилось в гальванизации культа императора и всей системы ритуалов и церемоний, связанных с его почитанием. В школах было восстановлено так называемое «моральное воспитание», введенное еще в довоенные годы на основе императорского рескрипта об образовании. Стала приукрашиваться история императорской Японии, активизировались силы, пытавшиеся оправдать агрессивную политику, проводившуюся в прошлом. Была поднята роль синтоистской религии. Словом, правящие круги предприняли попытку в новых условиях воскресить идеологические феномены, некоторые из которых входили в категорию «японского духа».

Но этот процесс не сводился к простому воспроизведению старого. В изменившихся исторических условиях функции данных феноменов приобрели иную окраску. Если раньше они понимались до уровня мировоззренческих доктрин, невзирая на их мифологическое происхождение, то теперь эта их роль оказалась приглушенной: после разоблачения истинного содержания концепций, на которые опирался императорский строй, публичного опровержения мифа о божественном происхождении императора, изменения его положения в государственно-политической структуре они не могли претендовать в полной мере на выполнение своих старых функций. За ними закрепилось значение морально-этических представлений и национальных символов, рассчитанных на воздействие преимущественно в эмоциональной сфере.

С другой стороны, в целях укрепления мировоззренческой основы буржуазной идеологии был взят курс на приспособление к новой обстановке довоенных социально-политических доктрин

претендовавших на научность и «объективность» в освещении общественной структуры Японии и целенаправленно акцентировавших ее «уникальность» и «неповторимость». Таковыми, в частности, стали «теории о японской культуре» («нихон бунка рон»), «теории о японцах» («нихондзин рон») и другие аналогичные «теории». В отличие от концепции мифологического содержания, апеллировавших к богам, эти «теории» опирались на реалии японской жизни и процессы, действительно имевшие место в исторической практике общественных классов. Но их особенность заключалась в том, что они извращали эти процессы, используя их для умозаключений и выводов, выгодных правящим кругам. С возрождением этих теорий создавалось впечатление, что буржуазно-националистическая идеология получила «научную» мировоззренческую базу.

Параллельно с этими процессами начали развиваться и другие, еще более важные понимания изменений в структуре буржуазно-националистических воззрений в 60—70-х годах.

Правящие круги поставили своей целью наполнить идеологическим содержанием успехи Японии в экономической и научно-технической областях. В противовес категории «западная техника» («ёсай») получило распространение понятие «японская техника» («васай»). В него вкладывалось значение всех тех факторов, которые способствовали быстрому техническому прогрессу и экономическому росту японского капитализма. Эти факторы брались не в общей системе универсальных характеристик капиталистического предпринимательства, а толковались как уникальные, присущие только Японии принципы организации труда и управления предприятиями. Они обозначались собирательным термином «японская компания» (нихон кайся), рождение которой связывалось с ускоренным процессом роста японской экономической мощи. Пропаганда стала доказывать, что исключительность японской нации и сам «японский дух» обнаруживаются теперь не только в ее духовных качествах, но и в экономических, а также в технических достижениях Японии. Идеологическая практика японского государства по аналогии с формулой «вакон — ёсай» («японский дух — западная техника») стала следовать формуле «вакон — васай» («японский дух — японская техника»). Предполагалось, что эти два феномена, соединившись, создадут основу для современной разновидности японского национализма, получившего название «неонационализм» или «модернизированный» национализм, система категорий и понятий которого была приспособлена к новым социально-политическим реалиям и течениям в общественном сознании.

Росту и распространению в Японии буржуазно-националистических взглядов в их новом обрамлении способствовала идеологическая практика американского монополистического капитала в отношении этой страны. Она вытекала из общей

стратегической задачи США, поставивших перед собой цель превратить эту страну в главный бастион антикоммунизма в Азии, включив таким образом ее в орбиту своей глобальной политики.

Эта практика в 60-х годах стала более изощренной, чем в первые послевоенные годы. Рассчитанная на длительную перспективу, она всесторонне учитывала изменения, происшедшие внутри страны и на международной арене, придавала особое значение достигнутому к этому времени экономическим успехам японского капитализма.

В этот период Вашингтон избрал двойную тактику идеологического нажима на Японию. С одной стороны, усилилось непосредственное идеологическое проникновение США во все сферы общественной жизни. Преобразования японского общества в 50—60-е годы изображались пропагандой США как процесс его американизации. Втянутая в систему неравноправных отношений с США, Япония стала объектом тотального наступления американских пропагандистских служб, развернувших интенсивную обработку японского общественного мнения в духе идей американизма. Некоторые американские теоретики пытались даже возвести в исторический факт неизбежность перестройки Японии на американский лад, доказывая «благодать» для нее усвоения американского образа жизни и закономерность возникновения в послевоенное время США до уровня ведущей державы мира, «достойной» подражания со стороны всех других стран [7, с. 104].

Более того, в американских научных кругах даже появилось течение, которое попыталось выразить суть новой идеологической линии формулой «ёкон—васай» («западный дух — японская техника»), означавшей полную американизацию этой страны (см. [3]).

В Японии была создана разветвленная сеть американских культурно-идеологических организаций, во многих крупнейших городах приступили к деятельности центры американской культуры. Прочно обосновался здесь так называемый «культурный фонд Азии», финансирувавшийся американскими монополиями. Всеобъемлющий характер получила система японо-американских научных связей.

Все это стимулировало зарождение и распространение в массовом сознании настроений, ориентированных на противодействие усилившемуся американскому влиянию, поскольку оно действительно вело к разрушению национальных японских форм. Эти настроения, обращенные в прошлое и гальванизовавшие реакционные воззрения традиционного толка, вылились в протест против негативных последствий американской «модернизации» Японии. В силу исторических обстоятельств и классовых позиций носителей таких настроений этот протест не всегда сопровождался научной теорией эффективного социального действия в защиту национального культурного достояния и

зачастую принимал форму партикуляристского неприятия «плодов» тотального американского влияния.

Подобные идеологические процессы в Японии угрожали США весьма опасной перспективой полной утери их влияния на Японских островах (грозными симптомами реальности такой перспективы стали массовые антиамериканские выступления общественности в ходе борьбы против пересмотра японо-американского «договора безопасности» в 1960 г.). Поэтому американцы дополнили тактику, ориентированную на открытую американизацию Японии, идеологическим курсом, рассчитанным на поддержку возникшей тенденции к возрождению японских традиционных институтов и фактическое стимулирование буржуазно-националистических воззрений.

Сочетанию этих на первый взгляд несовместимых, а на самом деле тесно связанных между собой задач была призвана служить так называемая «теория модернизации» Японии, которая была выработана американскими идеологами в начале 60-х годов на базе технических и экономических достижений японского капитализма. Авторы этой теории попытались в обобщенном виде сформулировать сущность преобразовательного процесса в Японии и выявить причины, позволившие японскому капитализму добиться успехов в сфере экономики.

Цель «теории модернизации» Японии заключалась не в раскрытии подлинной сущности социально-экономических процессов, развивавшихся в Японии после революции Мэйдзи, не в выявлении действительного источника ее быстрого экономического роста в послевоенный период, а в восхвалении японского капитализма за его «умение» приспособиться к требованиям научно-технического прогресса и успехи, достигнутые им в этой области. Внутри страны «теория модернизации» была рассчитана на пропаганду результатов капиталистического развития Японии и укрепление на этой основе позиций японских монополий, а следовательно, и монополий США, оказавших им содействие в экономическом становлении. Вовне она адресовалась развивающимся странам в качестве социологической теории развития, призванной подменить марксистско-ленинское учение об историческом процессе на примере экономического роста капиталистической Японии.

Один из авторов «теории модернизации» Японии, тогдашний американский посол в Токио Э. Рейшауэр, в частности, писал в 1960 г. в одной из своих статей, что «самым важным событием в мировой истории является история Японии за прошедшие 90 лет. Причина этого заключена в том, что, используя опыт модернизации Запада, она ускорила данный процесс. Это был единственный случай, когда на таком пути был достигнут исключительный успех» [6, с. 153]. Игнорируя особенности общественно-политического строя милитаристской Японии, где, как известно, исключительно большую роль играло императорское государство с присущими ему атрибутами военно-бюрократическому режиму, Э. Рейшауэр рассматривал модернизацию Японии как процесс, аналогичный модернизации других стран.

тического правления, Рейшауэр пытался представить эту страну в качестве образца «свободного капитализма». «В некоторых отраслях экономики японское правительство осуществляло руководящую роль,— продолжал он.— Однако здесь всегда существовали свободы для участия на основе личной инициативы. Подлинная причина экономических и политических успехов Японии — в личной инициативе, а не в руководстве со стороны правительства» [6, с. 153].

Не ограничиваясь сферой экономики, Э. Рейшауэр старался приукрасить политическую структуру Японии, объявив ее «образцом» буржуазной демократии. В первые послевоенные годы командующий американскими оккупационными войсками в Японии генерал Макартур с солдатской прямолинейностью призывал японцев «учиться демократии» у США. Э. Рейшауэр действовал более дипломатично. Заигрывая с японским общественным мнением, он утверждал, что в такой «учебе» нет нужды, что «демократия в Японии имела достаточно глубокие корни и в довоенные годы», имея при этом в виду буржуазные реформы Тайсё. Что же касается послевоенного периода, то японская демократия, по его словам, «добилась невиданных успехов» в результате самых «незначительных структурных реформ». Более того, согласно Э. Рейшауэру, и в «области демократических прав рабочего класса и всех трудящихся» императорская Япония якобы «шла впереди Европы», проявление этих прав он усматривал в «высоком образовательном цензе» и «политическом сознании» конформистского характера.

Э. Рейшауэр стремился в определенной степени обелить японскую военщину, ее роль в истории страны. Он фактически одобрял милитаристские тенденции в идеологии и политике японских правящих кругов в 60-х годах, когда вырабатывалась «теория модернизации». Восхваляя успехи капиталистического предпринимательства в Японии, американский посол увенчал свою социологическую концепцию заявлением, что «Япония является государством, которое в состоянии изменить направление развития мировой истории», и, обращаясь к освободившимся государствам, провозгласил, что «пример Японии должен стать образцом для развивающихся стран» [7, с. 107].

«Теория модернизации» была подвергнута всесторонней критике со стороны прогрессивных японских исследователей за ее субъективизм и игнорирование исторических реалий. Особенно много для полемики с ее сторонниками сделали ученые-марксисты, противопоставившие сконструированной американцами концепции социально-экономического развития японского общества толкование национальной истории, основанное на научных данных.

Однако «теория модернизации» Японии, особенно ее рейшауэровский вариант, основанный на неправильно истолкованных фактах из истории страны, соответствовала интересам японских правящих кругов, удовлетворяла их националистические амбиции.

ции и была взята ими на идеологическое вооружение. Способствовала она росту партикуляристских воззрений и среди консервативных слоев японской интеллигенции, все более активно игравших роль глашатаев в ведении националистической пропаганды.

Всказывания правящих кругов о «благости» для Японии «модернизационного процесса», об особых успехах японского капитализма и «достоинствах» японской модели экономического роста в 60-е годы были дополнены и развиты официальной пропагандистской машиной до уровня государственной идеологической доктрины.

Вся идеологическая деятельность буржуазного государства была подчинена пропаганде успехов дела «модернизации» страны. Об этом свидетельствует, в частности, организованная в середине 60-х годов правительством общенациональная кампания празднования 100-летия революции Мэйдзи, открывшей для Японии путь капиталистического развития. Созданный при правительстве комитет по подготовке празднования этого юбилея опубликовал документ под названием «Славное 100-летие Мэйдзи», в котором были изложены основные идеологические ориентиры кампании. В нем отмечалось, что «период Мэйдзи ознаменовался невиданным в мировой истории скачком и подъемом», когда «весь народ продвигался в направлении построения модернизированного государства». Подчеркивалось, что, «несмотря на потери, вызванные последней войной», Япония «стремительно добивалась восстановления», превратилась в «процветающее» государство, достижения которого расцениваются во всем мире как «чудо». В документе констатировалось, что «цель догнать и перегнать европейские страны и США», которая «вдохновляла японский народ, в определенной степени уже достигнута» и что страна «впитала в себя цивилизацию высокоразвитых стран». Иными словами, правительство поставило задачу в ходе этой кампании оттенить успехи Японии в сфере капиталистической «модернизации», провести идею об особом положении страны в мире [10, с. 20].

Однако подлинное положение дел в стране в 60-х годах, в особенности социально-экономическая обстановка, сложившаяся в результате «форсированного роста» японской экономики, было далеко от той радужной картины, какую рисовали правительственная пропаганда и американские глашатаи «теории модернизации».

Действительно, темпы экономического развития Японии в эти годы были высокими, по общим экономическим показателям страна вышла на одно из первых мест в мире. Однако социальные последствия происходивших изменений оказались весьма неоднозначными для японского общества. Ничем не ограничиваемое использование научно-технических достижений усилило процесс капиталистической урбанизации, обострило экологическую проблему. Одновременно «модернизация» по-

влияла на характер общественного сознания, стимулируя рост психологии потребительства, накопления антигуманистических черт в системе межличностных отношений. В стране возникло недовольство создавшимся положением вещей, усилилось движение протеста против осуществления правительством политики быстрого экономического роста.

В этих условиях правящие круги Японии были вынуждены прибегнуть к маневрированию, частично отмежевываясь от общей идеологической линии американских пропагандистских служб в Японии, выступив с признанием отдельных негативных последствий «модернизации». Это признание было основано на противопоставлении западной модели развития японским национальным идеологическим формам и общественным институтам.

Об изменении общего подхода правящих кругов к «модернизации» свидетельствует уже цитировавшийся выше правительственный документ. В нем, в частности, отмечалось усиление «в условиях невиданных экономических успехов» процесса «опустошения природы и человека», причем вина за это возлагалась на созданную в Японии по западным образцам «высокоразвитую материальную цивилизацию». В виде альтернативы «модернизационным концепциям» с их западным происхождением в этом документе провозглашался курс на «переоценку японских элементов» [11, с. 162—163].

Еще дальше пошли в этом направлении теоретики Либерально-демократической партии. В «Курсе действий на 1968 год», представленном руководством ЛДП очередному партийному съезду, говорилось, что в послевоенный период «было приобретено много важных ценностей, но одновременно многое было утеряно». «Утерянной», согласно этому документу, оказалась сама «сущность японской нации», основными элементами которой провозглашались «человеческая любовь и добродетель», «любовь к родине» и «национальный дух», а также «сознание необходимости обороны» и другие качества. Авторы «Курса» негодовали по поводу того, что в стране «существуют радикальные силы, стремящиеся отрицать прошлое». В связи с этим документ призывал «отбросить взгляд на историю, укоренившийся в период оккупации, и продемонстрировать вовне и внутри страны подлинную сущность нации». Особое внимание в программе было уделено задаче «построения отечества, которое пользовалось бы любовью всего народа». Подчеркивалось, что «любовь к такому отечеству должна стать национальным духом» и что в процессе «новой исторической практики» необходимо стремиться прежде всего «к упрочению морали» и «усилению чувства любви к родине».

Это были мотивы, свидетельствовавшие о переоценке правящими кругами Японии ориентиров, определявших их отношение к идеологическим аспектам «модернизации». Через 15 лет, в начале 80-х годов, этот мотив стал доминирующим в идеологи-

ческой деятельности японского государства, свидетельствуя о том, что на современном этапе буржуазный национализм, теперь уже в измененной форме, начал играть все более важную роль в качестве идеологического оружия. Определившаяся в 60-х годах тенденция японского правительства реорганизовать существовавшую тогда идеологическую структуру путем гальванизации духовных ценностей и концепций традиционного характера, восходящих к категории «японского духа», превратилась в основную идейно-пропагандистскую линию правящих кругов, пытающихся таким путем преодолеть негативные последствия перемен в сфере идеологии и укрепить существующее в ней партикуляристское течение. Буржуазный национализм начал принимать формулу «вакон—васай» («японский дух — японская техника») [11, с. 164].

Об этом свидетельствует идеологическая доктрина, разработанная японским правительством в начале 80-х годов. В 1979 г. при кабинете Охира был создан специальный Комитет по изучению политических проблем. Он состоял из девяти исследовательских групп, каждая из которых должна была подготовить доклады с анализом современного этапа «модернизации», выявить его последствия для Японии и наметить широкую программу социально-экономических и политических мероприятий на далекую перспективу. К работе комитета было привлечено несколько сотен ученых, общественных деятелей правительственной ориентации, руководителей различных учреждений и исследовательских институтов. Иными словами, выработка новой доктрины придавалось значение общего государственного мероприятия особой идеологической важности.

В 1980 г. комитет опубликовал серию утвержденных кабинетом министров докладов, каждый из которых содержал оценку положения дел в важнейших сферах международной и внутренней жизни. Одновременно в них излагался комплекс мероприятий, долженствовавших служить ответом на те социально-экономические и идеологические процессы, анализ которых был поставлен во главу угла новой доктрины. В разработанном документе констатируется окончание исторического этапа, когда руководящая роль в международных делах принадлежала высокоразвитым государствам Европы и США, а «модернизация» была равнозначна «европеизации». После второй мировой войны, подчеркивается в доктрине, произошла «плюрализация международных отношений». Это стимулировало процесс «усиления относительного характера евро-американской культуры и роста самостоятельности региональных культур» (см. [9]).

Самым существенным явлением в международной жизни после 70-х годов авторы документа считают окончание «превосходства США» в военной и экономической областях. Иначе говоря, от пропаганды достоинств «модернизации» на основе заимствования опыта Запада, прежде всего США, от акцентирования ведущей роли Вашингтона в мировых делах, что было

характерно для официальной пропаганды в недалеком прошлом, японское правительство перешло на позиции утверждения «возросшей самостоятельности региональных культур». Авторы документа недвусмысленно делают заявку на повышение роли Японии на международной арене. Естественно, что сама по себе такая установка не может рассматриваться как проявление курса, противоречащего реальной расстановке сил в капиталистическом мире, учитывая возросший экономический потенциал Японии. Но идеологическая подоплека утверждения авторов документа об окончании периода модернизации по европейскому образцу и их заявление о снижении международной роли США очевидны: идеологическая доктрина японских правящих кругов стала все более окрашиваться в националистические, великодержавные тона.

Об этом свидетельствуют, в частности, те разделы документа, в которых рассматриваются негативные последствия процесса «модернизации». Современные трудности Японии объясняются в нем не структурными причинами, восходящими к капиталистическим общественным отношениям вообще, а спецификой социальных, экономических и прочих институтов, проникших в Японию с Запада. Авторы доктрины стремятся доказать, что именно западное происхождение капиталистических отношений и распространение их в Японии являются источником тех трудностей, которыми сопровождалась «модернизация». Тем самым проводится разграничительная черта между «западным» и «японским» капитализмом и устанавливаются «различия» соответствующих способов организации общественной жизни и производства. В качестве альтернативы западным социальным формам и духовным ценностям в документе провозглашаются японские национальные институты и традиции, причем внимание акцентируется на их специфике и уникальности. Утверждается, что только возврат к этим институтам и традициям поможет преодолеть тупик, в который завели страну преобразования, проведенные по западным образцам. Наиболее полное выражение подобные взгляды нашли в «нихон бунка рон», ставшей для авторов документа едва ли не главной основой новой доктрины.

Содержание «теории о японской культуре» менялось в зависимости от исторической обстановки, в которой она становилась предметом внимания официальных идеологов. Амплитуда ее значений колеблется от основанного на мифологии культа императора и веры в особую миссию японской нации, от специфического взгляда на японскую государственность как воплощение некоего постигаемого лишь интуитивно божественного начала до этнографических, культурно-исторических и иных концепций идеалистического толка, пытающихся выделить особенности социальной организации японского общества как нечто изначально заложенное в нем и не подверженное историческим изменениям. Эта «теория» в основном повторяет концепции со-

диальной структуры японского общества, распространявшиеся буржуазными идеологами в 20—30-х годах. Тезис об «особом характере» отношений внутри социальной системы японского типа восходит к патерналистским теориям и является основой мироощущения, имеющего свои корни в идеологии сельской общины, как она трактовалась правящими кругами. Иными словами, эта «теория» созвучна концепции «японского духа», которая лежала в основе идеологии японского империализма до второй мировой войны.

В новейшей японской научной литературе утверждается, что специфика японской модели бытия заключена в особенностях познания действительности, образа действий и принципов социальной организации. Не отрицая наличия таких особенностей, марксистская наука в отличие от буржуазных идеологов усматривает их источники не в неких изначальных свойствах «японского духа», а в специфике исторического развития страны. Однако концепция, утверждающая наличие неких изначальных специфических черт социальной организации Японии, ныне опять становится краеугольным камнем всей идеологической деятельности японских правящих кругов. Больше того, в настоящее время последние стремятся придать особенное общественное звучание данной концепции и на этой основе сконструировать новую интерпретацию современного экономического, общественного и политического развития Японии.

В противоположность «эпохе модернизации» новая доктрина провозглашает наступление в Японии «эпохи культуры». По утверждению ее авторов, эта эпоха будет ознаменована рождением общества, воплощающего в себе национальный идеал социальных отношений, принципиально отличающегося от западного и преодолевающего на этой основе недостатки, присущие евро-американскому капитализму.

Доктрина повторяет традиционные для «теории о японской культуре» оценки характера японского общества. В ней, в частности, утверждается, что с древних времен его пронизывает «уникальный, не имеющий себе равных в мире принцип межчеловеческих отношений», означающий, что все его члены объединены на основе «кровных, земляческих связей», а также «связей, сложившихся в период учебы, работы в компании» и т. д. Такое общество толкуется как «общество друзей», «общество-семья» и противопоставляется западному обществу, якобы основанному на «индивидуализме и тоталитаризме» [1, с. 20].

Авторы доктрины подчеркивают при этом, что в годы «модернизации» в результате заимствования западных ценностей «отрицалась либо игнорировалась традиционная культура» и господствовал такой образ действий, который вел к «ее регрессу». Лейтмотивом доктрины является призыв к «преодолению модернизации» на основе восстановления «японского взгляда на вещи» путем «возвращения к традициям» [1, с. 20].

Таким образом, провозглашенная еще в середине 60-х годов

идеологическая линия на реанимацию отживших социально-политических представлений получила в настоящей доктрине свое «законное» выражение и теоретическое обоснование.

В качестве альтернативы «модернизации» по американскому образцу с ее негативными последствиями для японского общества новая доктрина выдвинула широкую программу социально-экономических и политических мероприятий, основанных на экономической и социальной практике японского типа.

В области социальных отношений она предлагает вместо западного «индивидуализма» ввести отношения «товарищества», вытекающие из концепции «японской культуры». Классовому взгляду на структуру общества противопоставляется так называемая «вертикальная» система социальных связей, основанная на патернализме, представляющем собой японскую разновидность идеологии «социального партнерства», что практически означает отказ от демократических завоеваний, от провозглашенного принципа политических свобод, наступление на права трудящихся.

В сфере морально-этической в противовес «веку машинной цивилизации» и материальной культуры, сложившейся на основе западной модели «модернизации», авторы доктрины выдвигают тезис о наступлении эпохи «восстановления человечности», исходя из содержащихся в концепциях японской культуры восточных, «специфических» представлений о гуманизме и достоинстве человека. На практике это приведет к пересмотру прогрессивных ценностных ориентиров в сфере межличностных связей и установлению отношений господства и подчинения традиционного толка.

В сфере экономической деятельности провозглашается превосходство японской формы менеджмента.

Весьма симптоматичным является то, что в доктрине четко просматривается линия на возрождение тезиса о «преодолении ценностей нового времени», включающего в себя совокупность экономических, морально-этических и идеологических форм, сложившихся на Западе в период промышленных революций и проникших в Японию в процессе ее индустриализации. В годы подготовки и развязывания второй мировой войны именно этот тезис настойчиво выдвигался некоторыми наиболее националистически настроенными группами японской буржуазной интеллигенции. Призывая к «преодолению ценностей нового времени», некоторые идеологи ориентируют общественность на гальванизацию докапиталистических форм в сфере общественных отношений.

Итак, можно сделать вывод, что выработанная в начале 80-х годов японскими правящими кругами программа является не чем иным, как воплощением в сегодняшних условиях традиционного для буржуазной идеологии принципа, утверждающего превосходство «японского пути» решения социальных проблем.

Идеологическая стратегия японского буржуазного национа-

дизма в настоящее время заключается не только в возрождении категорий и понятий, относящихся к довоенному периоду, но и в привнесении в него новых элементов, способствующих использованию в идеологических целях быстрого экономического роста Японии. На смену традиционной формуле довоенного периода, состоявшей из дихотомии «вакон—ёсай» («японский дух — западная техника»), выдвигается «вакон—васай» («японский дух — японская техника»). В отстаивании данного тезиса японские правящие круги зашли настолько далеко, что в 80-х годах в официальной пропагандистской деятельности стала отчетливо проследиваться линия, заключающаяся в попытке провозгласить вместо евро-американской «модели модернизации» ее японскую «модель», которая якобы в состоянии оздоровить мировую капиталистическую систему.

Как бы развивая и углубляя данную линию японских монополий, культурный фонд концерна Сантори провел в 1982 г. в г. Осака международный симпозиум по теме «Станет ли Япония моделью для мира?». Уже сама тема симпозиума красноречиво свидетельствует о том, какие мысли ныне занимают правящие круги этой страны, стремящейся стать лидером капиталистического мира. В симпозиуме приняли участие известные японские и иностранные ученые и общественные деятели, попытавшиеся в своих докладах и выступлениях осветить вопрос о специфике развития Японии за послевоенные десятилетия. Симпозиум продемонстрировал возросшие амбиции японских монополистических кругов возглавить технический прогресс в лагере капитализма: по существу, все его японские участники открыто высказались за то, что «японский тип модернизации» может и должен стать альтернативой ее западной модели. В ходе симпозиума даже подчеркивалась мысль о том, что «Япония в большей степени верна принципам модернизации, чем Запад», что она «опрокинула обычные представления современной экономической науки об условиях, необходимых для успешного завершения модернизационного процесса», что у нее «есть скрытая энергия стать моделью» мирового развития [5, с. 34, 68, 72]. Иными словами, формула «японский дух — японская техника» сейчас начинает приобретать характер законченной политической линии японских властей.

Какую черту социальной организации общества идеологи японского капитализма выдвигают в качестве гарантии той лидирующей роли, которую стремятся играть правители Японии на международной арене? Ответ на этот вопрос проливает свет на подлинную сущность модели развития, предлагаемой ныне капиталистическому миру Японией. Помогает он понять и социальную основу структуры «национального согласия», которая составляет сердцевину буржуазно-националистической политики правительства внутри страны.

Говоря о загадке «экономического чуда», продемонстрированного японским капитализмом в 60-х — начале 70-х годов,

его идеологи обычно указывают на национальные традиции в сфере производственных отношений, якобы сыгравшие решающую роль в достижении экономического успеха. Эти традиции кладутся в основу различных социальных теорий, нацеленных на распространение идеологии классового сотрудничества.

Структура производственных связей, насаждаемых японским монополистическим капиталом и квалифицируемых его идеологами как особая форма отношений между предпринимателями и трудящимися, на деле представляет собой утонченную форму эксплуатации наемной рабочей силы, составные элементы которой восходят к докапиталистическим формациям. Она, в частности, включает в себя элементы системы пожизненного найма рабочей силы; выгодную предпринимателям систему вознаграждения; пенсионное пособие, устанавливаемое каждой компанией независимо от государственной системы социального обеспечения; существование профсоюзов, организуемых не по отраслевому признаку, а в рамках каждого отдельного предприятия, и т. д. Эти формы производственных связей объявляются структурными характеристиками понятия «японская компания». В них усматриваются специфические черты общественных отношений в Японии.

В качестве основы идеологии классового сотрудничества буржуазные теоретики провозглашают руководящую роль в японском обществе «среднего класса», в который якобы трансформировалась основная часть населения, т. е. традиционный для буржуазного обществоведения тезис, несостоятельность которого давно доказана марксистской наукой. Согласно работам буржуазных теоретиков, сотрудничающих с правительством в вопросах выработки нового идеологического курса (см. [4]), в «неевропейских обществах» главной чертой традиционной культуры является «коллективизм», который формирует «человека», выступающего не в роли единичной, изолированной личности, как это якобы имеет место на Западе, а обнаруживающего себя через отношения с другими. В качестве простейшей формы межличностных связей некоторые японские буржуазные социологи выдвигают семейные отношения. Толкуя их преимущественно с антропологических позиций, они распространяют их на все «коллективы японского типа». Подобные попытки не новы в арсенале доказательств, используемых буржуазными теоретиками для опровержения антагонистического характера социальной структуры при капитализме. Японские социологи лишь доводят их до логического конца. Лишено основания и их стремление связать понятие «среднего слоя» с концепцией «общества-семьи», которое будто бы сложилось в Японии. По утверждению ее сторонников, в послевоенное время основным элементом японского общества выступал не индивид, а различного рода «коллективы семейного типа» (предприятия, религиозные, идеологические организации и т. д.). Их структура не изменилась и после периода быстрого экономического роста, по-

сколько внутри этих организаций якобы произошло уравнивание в распределении доходов, выравнивание образа жизни, что вызвало «усреднение» взглядов и представлений этих «коллективов» (см. [8]). Все эти утверждения весьма далеки от правильного понимания социальной структуры Японии.

Пронизанная националистическими устремлениями, новая идеологическая доктрина японских правящих кругов, провозглашающая наступление эпохи капиталистической «модернизации японского типа», призвана укрепить систему социального неравенства. Она увековечивает те формы общественных отношений, многие из которых свойственны именно японскому капитализму и за ликвидацию которых боролись и продолжают бороться демократические силы страны. Расширение сферы их действия означало бы усиление консервативных элементов в структуре японского общества, наступление монополий на права трудящихся.

Выше уже говорилось о том, что в 60-х годах важным стимулом, способствовавшим росту буржуазного национализма, стала американская «теория модернизации» Японии. И ныне американские теоретики идут по пути поддержки идеи о «японской модели модернизации», пропаганды и использования опыта социальной и экономической практики японских монополий (см. [2]). Но вот парадокс: этот растущий национализм, принявший еще более утонченные формы и подкрепленный экономическими успехами японского капитализма, создает реальную базу для идеологического противостояния японских и американских монополий, несмотря на единство их классовых позиций.

В настоящее время правящие круги Японии еще заинтересованы в союзе с США. В Токио и Вашингтоне ответственные руководители Японии по-прежнему заверяют США в своей верности общим классовым идеалам и вытекающей из них необходимости дальнейшего расширения на этой основе японо-американского союза.

Со своей стороны, США надеются использовать возрождающийся буржуазный национализм в Японии в своих целях. Они уверены в том, что им всегда удастся контролировать идеологические процессы в этой стране и направлять национализм против социалистических стран, прежде всего Советского Союза. Но действительность может зачеркнуть эти расчеты: внутренние противоречия капиталистического мира не исключают иного развития событий, когда националистические устремления правых сил в Японии обратятся в первую очередь против тех, кто в послевоенные годы способствовал их возврату.

Как показывает опыт, приобретенный человечеством, националистические предубеждения всегда были причиной международной розни и источником милитаристских тенденций. В наше время, в эпоху раздающихся повсюду гуманистических призывов к сотрудничеству между народами, отказ от идеи национальной исключительности и утверждение принципа всеоб-

щей солидарности явятся надежным средством строительства ненасильственного мира и всеобъемлющей системы безопасности, в которой нуждаются все государства и нации.

1. Бунка-но дзидай (Эпоха культуры). Доклад группы по изучению политического курса при кабинете Охира. Токио, 1980.
2. Фогель Э. Япон аз намба уан (Япония — государство № 1). Пер. с англ. Токио, 1982.
3. Вогэру Э. Его-васай-но дзидай (Эпоха западного духа и японской техники). — Тюо-корон. 1979, № 9.
4. Мураками Ясусукэ, Кимифуми Сюмпэй, Сато Сэйдзабуро. Буммэй то ситэ-но из сякай (Общество-семья как феномен культуры). Токио, 1979.
5. Нихон ва сэкай-но модэру ни нару ка (Станет ли Япония моделью для мира). Осака, 1983.
6. Осуга Сёдзо. Райсяува тайси-но гонэнкан (Пять лет, проведенных Рейшауэром на посту посла). — Дзэнъэй. 1966, № 11.
7. Рейшауэр Э. Киндайка то ию кото (Что такое модернизация). — Бунгэй сюндзю. 1963, № 9.
8. Сато Сэйдзабуро, Кимифуми Сюмпэй, Мураками Ясусукэ. Дацу хокаку дзидай-но торай (Наступление постреволюционного и постконсервативного периода). — Тюо-корон. 1977, № 2.
9. Сого андзэн хосё сэнряку (Стратегия обеспечения комплексной безопасности). Токио, 1980.
10. Цуда Митио. Нихон насёнаризуму (Японский национализм). Токио, 1973.
11. Цуда Митио. Нихон насёнаризумурон (Японский национализм). Токио, 1973.

ОТ «ПОИСКОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ» К «ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ»
(эволюция националистической идеологии
в современной Японии)

О японцах часто пишут как о народе, стремящемся к самопознанию и самоанализу. Так, японский исследователь Итикава Коити утверждает: «Японцы постоянно и ненасытно поднимают вопросы о своем народе и о культуре своей страны: „Кто такие японцы?“, „Что такое японская культура?“» [14, с. 61]. И в другом месте: «Можно даже сказать, что любовь японцев к исследованиям о себе является одной из черт их национального характера» [13, с. 285]. Другой японский исследователь, известный социопсихолог Минами Хироси, пишет: «И в самом деле, в странах Европы и в Америке нет примеров такого обилия дискуссий и тем более такого количества книг о национальном характере своего народа, как в Японии» [18, с. 72]. Австрийский японовед Сепп Линхарт замечает: «Одна из особенностей японцев состоит в том, что они сами охотно размышляют о себе и своих типических чертах. Многие японцы придерживаются мнения, что они отличаются от всех других народов в значительно большей мере, чем те друг от друга» [38, с. 252].

Действительно, японцы много, даже очень много пишут и дискутируют о своей национальной самобытности, об оригинальности и своеобразии японской культуры, личности японца. В Японии даже сложился особый исследовательский и эссеистский жанр — «нихондзин рон» («теории о японцах») или «нихон бунка рон» («теории о японской культуре»), — занимающийся изучением этих вопросов. Но, как верно замечает итальянский японовед Фоско Маранини, «нихондзин рон нельзя называть наукой или даже незначительной отраслью науки, это скорее место случайной встречи людей, совершенно отличных друг от друга по квалификации и по характеру, с целью обсуждения некоторых общих проблем. Философы якшаются с отставными дипломатами, писатели-романисты встречаются с психиатрами, миссионеры болтают с социологами, историки спорят с культурантропологами или с психологами, журналисты соревнуются в перетягивании каната с экономистами. Возможно, этот беспорядок покажется удивительным для тех, кто требует от исследования известной строгости и точности, но, с

другой стороны, он, безусловно, является признаком большой жизнеспособности» [40, с. 623—624].

Статьи о национальной самобытности часто печатаются в научных и популярных журналах, на страницах газет. Культурное своеобразие Японии является также предметом больших общенациональных обследований и опросов общественного мнения. Начиная с 1953 г. Комитет по изучению национального характера при Институте статистической математики каждые пять лет проводит обследования японского национального характера [22; 22а]. Подобными работами занимается и Национальная радиовещательная корпорация NHK (см. [9]). В 1980 г. эта корпорация осуществила сравнительное обследование «Японцы и американцы» (см. [24]).

Можно выделить несколько сторон феномена «национальный самоанализ» в Японии. Во-первых, он содержит в себе характерный для любого народа интерес к самопознанию, к постижению своего своеобразия. Благодаря ему этническая и культурная общность осознает себя, свое единство, сравнивает себя с другими и выявляет сходства и различия. «Национальный самоанализ» выступает как форма исторического сознания, когда народ познает своеобразие исторического пути своего развития и форм его выражения в культуре, ибо «историческое событие, совершившись, не переходит в чистое небытие. Оно продолжает жить подчас не только в сознании людей, но и в материальных процессах» [8, с. 12], тем более если речь идет не об историческом событии, а о судьбе народа. Содержание и сила этого сознания в значительной мере определяются самим характером культурно-исторического процесса формирования и развития этнической общности.

В классовых обществах этот объективно обусловленный социально-психологический интерес всегда получает определенную идеологическую окраску.

В отмеченной многими наблюдателями любви японцев к «самоанализу» присутствуют и естественный для любого народа интерес к себе и своей культуре, и идеологическая аранжировка его, осуществляемая в рамках буржуазно-националистических теорий и направленная в наши дни не только на локальные цели, но и на утверждение места Японии в капиталистической системе в целом. Именно второй уровень интересов и является идеологической основой большого числа теорий «нихондзинрон» и «нихон бунка рон» и «бумов национального самоанализа», периодически вспыхивающих в Японии. Японский исследователь Хидзиката Кадзуо, касаясь природы и истоков последнего из этих «бумов», пишет: «С конца 60-х годов и по сей день все еще продолжается мода на „нихон бунка рон“. Часто говорят, что история познается в критические моменты. Если поразмыслить, то аналогично этому и различные теории цивилизации и теории культуры в общем также являются продуктами кризисной ситуации, и „нихон бунка рон“ не является исключением.

из правила. В таких случаях кризис правящей системы имеет по крайней мере два выражения: или ее собственные государственные интересы находятся под угрозой извне, или над ее существованием внутри страны нависла классовая угроза» (см. [32, с. 27]).

Родившись на волне движения за пересмотр неравноправных договоров, навязанных Японии западными державами в конце прошлого века, и в процессе борьбы японской буржуазии за утверждение господствующих позиций в обществе, «бумы национального самоанализа» и впоследствии всегда были выражением попыток мобилизации «национального единства» во имя преодоления кризисных ситуаций в стране. Формально это часто выглядело как «отвержение Запада».

С самого начала своего существования споры вокруг «нихондзин рон» превращаются в «дискуссии о достоинствах и недостатках японцев сравнительно с народами Запада» [18, с. 72]. Речь идет не об отрицании капитализма как экономической системы, а о достоинствах и недостатках японского капитализма сравнительно с западным.

Именно в годы кризисов и недовольства народных масс теории «нихондзин рон» были призваны охранять интересы господствующих в обществе сил. Но до 70-х годов XX в. их пафос был ориентирован в основном на защиту именно японского капитализма. На это были направлены усилия не только пропагандистских работ и шовинистических теорий японизма. Пользующихся до сих пор большим авторитетом и получившая широкую известность в ученом мире теория «фудо» японского философа-экзистенциалиста Вацудзи Тэцуро [7] основывалась на противопоставлении выдвинутому в 20-х годах японскими марксистами пониманию общественного развития Японии ее «исторической специфики». Кратко свой тезис Вацудзи выразил так: «Питающийся хлебом и колбасой пролетарий не такой же, как питающийся овощами, рисом и рыбой» [6, с. 44].

Характерно, что уже во второй половине 60-х годов, когда началось возрождение «нихондзин рон», этот тезис Вацудзи, как и целый ряд других, был подхвачен теориями, связавшими различия в национальной психологии и идеологии Японии и стран Запада с природно-климатическими условиями и «моделью питания». Примером могут служить работы Сабата Тоёюки «Идеология плотоядных народов» [28] и Цубата Цунэдзи «Плотоядная и рисовая цивилизации» [33].

Последний бум «нихондзин рон» начался в самом конце 60-х — начале 70-х годов. Фоном для него послужили, с одной стороны, высокие темпы роста японской экономики в 60-е годы, резкая реакция на его последствия как на «японский вызов» в странах Запада (появление книг Г. Кана, Р. Гийена, Х. Хедберга, Зб. Бжезинского), ряд событий национальной жизни, стимулировавших подъем националистических настроений (проведение в Токио первых в Азии летних Олимпийских игр в

1964 г., празднование в 1968 г. столетия революции Мэйдзи, самоубийство по политическим мотивам известного японского писателя Мисима Юкио и др.), а с другой стороны, широкое недовольство ориентированной на интересы крупных компаний и игнорирующей нужды рядовых японцев политикой высоких темпов экономического роста, породившей целый ряд острых социальных проблем. Данные различных обследований говорят о том, что начиная с 60-х годов в массовом сознании растут националистические настроения. Так, в обследовании японского национального характера, проведенном в 1953 г., 20% опрошенных японцев поддерживали мнение, что «японцы превосходят западные народы», а 28% — что «японцы уступают западным народам», в 1963 г. тезис о «превосходстве» японцев поддерживало уже 33% опрошенных, в 1968 г. — 47, в 1973 г. — 39% (снижение доли согласных с этим мнением в 1973 г. вызвано последствиями кризиса, серьезно повлиявшего на японское общество); тезис о «превосходстве» западных народов поддерживало соответственно 14, 11 и 9% [22а, с. 351]. Обследования сознания японского народа, проведенные NHK, прослеживают этот рост националистических настроений и в 70-е годы. Представленные в них мнения: «Япония — первая страна мира» и «Сравнительно с другими народами японцы обладают выдающимися качествами» — разделяло в 1973 г. 41 и 60%, в 1978 г. — 47 и 65% опрошенных (соответственно) [9, с. 494, 502]. Второе мнение было представлено и в сравнительном обследовании сознания японцев и американцев, проведенном в 1980 г., где его поддержало 89% опрошенных японцев [24, с. 69, 132].

Интересно отметить, что если в 60-е годы чувство «национального превосходства» было высоким (часто выше среднего) у так называемых «современных» групп населения — у молодежи, лиц с высшим образованием, жителей шести крупнейших городов (Токио, Йокогама, Нагоя, Киото, Осака, Кобэ), то в 70-е годы в этих группах оно убывает и становится, как правило, ниже среднего уровня (причем нередко значительно). И в то же время оно значительно повышается в традиционалистских, консервативных и элитарных группах. Так, обследования конца 70-х — начала 80-х годов показывают, что наиболее сильные националистические настроения были у следующих групп населения: жителей поселков и деревень, а также городов с числом жителей от 100 тыс. до 500 тыс.; у работников сельского, лесного и рыбного хозяйства; у независимых предпринимателей, менеджеров и бюрократов; у лиц с начальным образованием; у сторонников ЛДП и партий центра, у жителей преимущественно аграрных районов Кюсю, Сикоку и Тохоку. В то же время эти настроения были менее значительны среди молодежи, жителей шести крупных городов, рабочих, конторских служащих, технических специалистов, учащихся, студентов, лиц с высшим образованием, у сторонников КПЯ и СПЯ, среди жителей промышленно развитых районов Канто и Кинки. Если в

утверждении «превосходства» японцев над западными народами в 60-е годы можно увидеть элементы буржуазно-демократических настроений: негативного отношения к антигуманности и бездуховности современной буржуазной культуры, олицетворяющей Западом, и стремления к утверждению чувства «национального достоинства» и ценности своей культуры (это особенно ясно видно из активной поддержки мнения о «превосходстве» японцев «современными» и демократическими группами общества), то в 70-е годы признание «превосходства» носит характер откровенной националистической апологетики. Именно поэтому сегодня идею о «национальном превосходстве» особенно энергично поддерживают те группы, чьи интересы связаны с консервативными целями и установками или конъюнктурно ориентированы на них.

Идеологическим выражением роста национализма стал начавшийся во второй половине 60-х годов новый «бум национального самоанализа». Первого своего пика он достиг в 1970 г., когда на свет появились две книги, ставшие бестселлерами: «Японцы и евреи» Исаяи Бен Дасана (псевдоним известного японского издателя и критика Ямамото Ситихэй) [5] и «Структура сознания японского народа» крупного японского историка Аида Юдзи [2]. Эти работы в общем сохраняли верность тому ряду «общих принципов», которые всегда были характерны для теорий «нихондзин рон» и «нихон бунка рон».

Хотя японские исследователи любят часто акцентировать внимание на уникальности национальной культуры, сам пафос их аргументации направлен на утверждение ее противоположности культуре западной. Поэтому социопсихолог Минами Хироси даже утверждает, что «история нихондзин рон — это история противопоставлений и баланса теорий о превосходстве и недостатках японцев сравнительно с западными народами» [19, с. 342—343].

Противопоставление «западного» «японскому» присутствует на самых различных уровнях. Так, психолог проф. Мияги Отоя в своих трудах приходит к заключению, что комбинация двух типов темпераментов и влияние природных и жизненных условий способствовали формированию на Западе личности с сильным характером, а в Японии дали «в обилии характеры скорее неуступчивые, чем сильные» [20, с. 199]. Типичными чертами последних признаются «нежелание проигрывать», «тщеславие», «склонность помыкать слабыми и подражать сильным», «стремление идентифицировать себя с другими», «переменчивость», «эгоцентричность» и «скупость» [20, с. 201—204].

В последние годы в противопоставлении Запада Японии первый нередко бывает представлен конкретно одной страной — США. Этот вариант мы найдем в работах Мияги Отоя [20], Одзаки Сигэо [25], Инамото Нобору [11] и в компаративистском обследовании NHK [24].

Однако и мировоззренчески и методологически существен-

ных различий в подходах к изучению Японии и Запада часто нельзя обнаружить. Они базируются на общих для немарксистских направлений современного зарубежного обществоведения принципах, равно мобилизуемых для постижения «противоположных культурных миров». В сфере изучения социальной структуры господствует социально-антропологический подход, в психологии — психоаналитический (фрейдистский и неопрейдистский), в философии — экзистенциалистский, феноменологический, в культуре — культурно-антропологический и культурнорелятивистский. Подобные подходы к изучаемым объектам позволяют игнорировать общие формационные закономерности. Акцент на иррациональном, подсознательном при объяснении общественных явлений говорит о желании отказаться от рационального понимания диалектики и противоречий развития общества, отражает кризис рационалистических и прагматических идей.

До середины 70-х годов в теоретическом обосновании японского культурного своеобразия преобладало выделение сторон, созвучных идеологии кризисного времени. Так, у известного японского философа Накамура Хадзимэ японская культура и японский образ мышления наделены такими чертами, как «дух терпимости», «слабо выраженный дух прямого критицизма», «акцент на человеческих отношениях», «почитание семейной морали», «признание верховной власти государства», «абсолютное подчинение какому-либо отдельному лицу», «культ императора», «замкнутый характер сект и клик», «склонность к моральному самоанализу», «слабая способность мыслить логически последовательно», «интуитивные и эмоциональные тенденции», «отсутствие способности формировать комплексные понятия», «любовь к простым символическим представлениям» [41. с. 143—144].

Сам принцип подбора черт японской культуры, их историческая абсолютизация, выделение (с явным идеологическим подтекстом) отдельных социальных институтов и включение их в число типичных и характерных особенностей культуры свидетельствуют о тенденциозности авторов теорий «нихондзин рон» и «нихон бунка рон». С наибольшей яркостью эти позиции выразились во взглядах на социальную структуру японского общества и общественные отношения. Их объединяет признание важнейшей структурной особенностью японского общества специфического типа коллективизма — «японского группизма». Сам этот феномен рассматривается не в рамках явления, исторически общего для определенного типа общественной формации или стадии ее развития, и не как институт, сохраняемый и поддерживаемый господствующим классом на уровне практики и идеологии, а как японская особенность, порожденная культурным своеобразием и сохраняющая благодаря ему свою силу в современном японском обществе. С «японским группизмом» связано возникновение целого ряда идеологически окрашенных сте-

реотипов. Одним из них является акцентирование преобладания иерархических «вертикальных отношений в группе». В теориях утверждается, в частности, следующее: 1) чувства японца ориентированы на группу его постоянной принадлежности; 2) межличностные отношения в группах носят «мягкий характер»; 3) чувства единства и преданности связывают людей по линии вертикальных отношений в группе; 4) из-за вертикального принципа организации японской группы мобилизация ее членов для достижения коллективных целей сравнительно легка; 5) из-за культурной, языковой и социальной гомогенности Японии в стране сильно сознание принадлежности к «обществу равных»; 6) японское общество и культурно и социально закрыто для иностранцев; 7) в Японии сравнительно важны неформальные отношения в социальных группах [23, с. 17].

Если суммировать эти стереотипы на трех основных уровнях, то получается следующая социальная схема «нихондзинрон»: а) на уровне личности — слабо выраженная индивидуальность, неоформившееся индивидуалистическое сознание; б) на уровне группы — сильная ориентация на группу принадлежности, верность и преданность ей; в) на уровне общества в целом — господство на основе консенсуса социальной гармонии и почти полное отсутствие конфликтов [23, с. 258].

Иногда эту «социальную модель» японские (как и некоторые американские) авторы называют «групповой», поскольку в ней внимание исследователей акцентируется на группистских ориентациях японцев и на рефлексии структуры отношений в японской группе на общество в целом [23, с. 29—54]. В основном предоставленная выше сумма социальных идей «нихондзинрон» была изложена японским социоантропологом Наканэ Тиэ в ее теории «тата сякай» [43].

Сущность теории «тата сякай» Т. Наканэ состоит в признании господства в японском обществе структур с «вертикальным принципом организации», основанным на социальных отношениях между двумя индивидами. В то время как в других обществах мира группы формируются, как считает автор теории, на основе «горизонтального принципа общей принадлежности», в Японии базой для создания групп служит единство «рамки» или «места» действия. Склонность японцев подчеркивать положение в пределах «рамки», а не принадлежность к универсальной группе находит, по мнению Наканэ, свое выражение в том факте, что при знакомстве с другим человеком японец, определяя свою социальную позицию, отдает предпочтение месту своей работы, т. е. учреждению, где он работает, а не профессии. Он скорее скажет: «Я из издательской группы В», чем «Я — наборщик».

Такого типа группа в современной Японии, по мнению Т. Наканэ, является воплощением на неформальном уровне черт традиционной семьи «из» как хозяйственной единицы, характерной особенностью которой было признание особой важно-

сти для человека (среди различного типа человеческих отношений) именно отношений в его «иэ». Хотя послевоенные реформы юридически отменили старые формы семейно-родственных отношений и фактически способствовали ликвидации системы больших клановых семей «иэ», эта система продолжает сохранять свою силу, поскольку, как пишет Т. Наканэ, «в основе своей японцы очень консервативный народ. При столь консервативных корнях вы можете делать самые радикальные вещи и в то же время быть уверены, что это не затронет ваших основ» [42, с. 60]. Роль «большой семьи» «теперь играет компания», — заявляет японский социоантрополог [43, с. 8]. Более того, она утверждает, что в японских компаниях сохраняется традиционная «семейная атмосфера» в отношениях между предпринимателями и наемными работниками. Эту структуру отношений Наканэ переносит и на японское общество в целом, заявляя, что в ней причина отсутствия в обществе классовых отношений и антагонизмов. «Даже если в Японии, — пишет она, — можно обнаружить социальные классы, подобные европейским или чем-то отдаленно напоминающие их, в реальном японском обществе эту стратификацию едва ли можно считать функциональной, поскольку она в действительности не отражает социальной структуры. В японском обществе реально не то, что рабочие борются против капиталистов или управляющих, а то, что компания „А“ борется против компании „Б“. Антагонизмы и конфликты между управляющими и рабочими в Японии, бесспорно, являются „домашней“ проблемой, и, хотя основные различия между ними таковы же, что и во всем остальном мире, причину, по которой они не могут в Японии превратиться в энергично и непосредственно влияющую на все общество проблему, следует искать в групповой структуре и природе всего японского общества» [43, с. 87].

Другой сторонник теории исключительности японцев — Дои Такэо утверждает, что в японском обществе господствует психология «амаэ», ориентирующая японца на зависимость от другого и стимулирующая благожелательное и снисходительное отношение к нему тех, от кого он зависит. Дои пишет: «Особая восприимчивость японцев к амаэ стала причиной акцентирования вертикальных отношений в японском обществе» [10, с. 23]. По его мнению, «амаэ» — психологический фундамент всех сфер японской общественной жизни и всех периодов ее истории. Именно этот принцип, по словам Дои, положен в основу идеологии почитания императорского дома, присущей «традиционной социальной системе Японии» [10, с. 64]. На этом основании утверждается, что японцы не могут принять понятия «свобода» (в западном смысле этого слова), поскольку «свобода в японском понимании подразумевает „эмоциональную зависимость“ и практически для японца свободы не существует» [10, с. 107—108].

Как видно из приведенных выше примеров, в концепции На-

канэ и Дои отвергаются возможности не только марксистского анализа капиталистического общества Японии из-за ее «культурной специфики», делающей, по их мнению, недействительными для страны ряд проблем, в первую очередь классово антагонистических отношений, но и существования в Японии буржуазно-демократических институтов, поскольку они не находят почвы в «японской культурной традиции». В то же время многие реакционные институты и идеологии включаются непосредственно в число «японских традиций» и объявляются «специфически японскими».

Теории «татэ сякай» и «амаэ» были остро критически встречены как учеными-марксистами [16], так и частью буржуазных исследователей [23]. Если первые указывали не только на фактические и методологические ошибки, но и на буржуазно-националистическую идейную позицию их авторов, на их попытки отрицать классовые антагонизмы в японском обществе, то вторые в основном подчеркивали лишь фактические и методологические недостатки.

Начавшийся в конце 60-х годов бум «национального самонализа» представлял собой фактически поиски правящими кругами Японии идеологической платформы для укрепления своих позиций в обществе путем сплочения различных слоев национальной буржуазии и тяготеющих к ней групп общества.

Разразившийся в 1973 г. экономический кризис на некоторое время приостановил рост националистических настроений, свидетельством чему было сокращение доли японцев, поддерживавших в обследовании японского национального характера мнение о своем «превосходстве» над западными народами. Однако после выхода из кризиса, по мере развертывания японскими компаниями широкого наступления на позиции конкурентов из ведущих капиталистических стран на международных рынках, националистические настроения в Японии поднялись с новой силой. Более того, в идеологии правящих кругов Японии появилась тенденция к переходу от поисков «национальной идентичности» к «интернационализации» японского национализма, к экспорту «японской идеологии», сопутствующей энергичному наступлению японского капитала на позиции западных компаний.

Благоприятным фоном для подъема национализма и появления в его теоретических обоснованиях нового качества стали многочисленные выступления и публикации видных политиков, экономистов, бизнесменов, журналистов, призывавших Запад «учиться у Японии» и даже, более того, «японизироваться», поскольку на сегодня «Япония — страна номер один» [44]. Этот феномен получил в европейской и американской печати название «японского бума», некоторые считают его своего рода болезнью — «япономанией» или «японофилией». Французские исследователи Ф. Брикне и Ж.-П. Сандрон именуют эту форму «заболевания» словом «японит». «Японит,— пишут они,— в об-

шем неострое заболевание, которое проявляется чаще всего в неопасных симптомах: пациент говорит о гармонии „ва“, о кружках контроля качества, о „ринги“... Но японит может приобрести и более острый характер, как об этом свидетельствует пример Дэвида Бромберга, ратующего за „тотальную японизацию“ американца. Использование его метода на предприятии в Аризоне представляет собой тяжелую форму заболевания. Она заключается во введении системы бонусов, раздаче рабочим и служащим кимоно, транспортировке рабочих в автобусах умышленно небольших размеров, с тем чтобы в них было ощущение скученности, замене передававшихся на заводе через громкоговорители традиционных песен старого Юга японской музыкой. Но Дэвид Бромберг хочет пойти дальше и пытается теперь убедить своих работников жить вместе с семьями в небольших комнатах, отделенных ширмами от остальной квартиры» [36, с. 180].

Предлагали другим капиталистическим странам изучать, перенимать и осваивать «японский быт», следовать «японской модели» и такие ведущие идеологи Запада, как Ж.-Ж. Серван-Шрайбер, Э. Фогель, П. Дракер, Ф. Гибни. Так, в Бельгии министр по делам экономики убеждал своих сограждан, стать «японцами Европы», чтобы справиться с экономическими трудностями. В западном взгляде на Японию возник «новый образ», который французский исследователь из Евро-азиатского центра в Фонтблো Ж.-П. Леманн назвал «новым японизмом» [39]. Одновременно в Японии начал складываться новый взгляд на Запад — «новый оксидентализм», или «новый вестернизм». В этом «новом взгляде» Япония и Запад как бы поменялись ролями: если раньше первая была на положении ученика, а второй — учителя в области технологии, экономики, управления и организации производства, то с середины 70-х годов наставником уже выступала Япония, а Европа и Америка брали у нее «уроки». Как отметил английский историк Э. Уилкинсон, это означает, что теперь «Япония будет сама все больше и больше смотреть на себя как на модель для других стран. Она будет испытывать большое желание создать на основе собственного опыта свои представления для передачи другим странам (и не только развивающимся) и внесения своего вклада в просвещение как Запада, так и Востока... Япония больше не в состоянии помещать себя на культурной периферии великих держав, она должна будет сама действовать как источник культуры для других» [45, с. 158].

Но еще раньше подобного рода «модельная» концепция была предложена социопсихологом из Осацкого университета Хамагути Эсюн [30; 31]. На основе пересмотра ряда положений «нихондзин рон» и «нихон бунка рон» он создал свою «метатеорию», призванную объяснить природу современного кризиса на Западе. В соответствии с этой теорией он утверждает, что «японские организации станут моделями для мира или что мир

будет японизироваться... Возможно, пришло время экспортировать гармонию человеческих отношений, продукт японского духа и таланта, как оригинальный мягкий товар японского производства в области социальной технологии» [37, с. 55].

Усматривая причины нынешних неурядиц в капиталистическом мире в особенностях «западной системы» предпринимательства, идеологи «японизации» предлагают заменить ее на так называемую «японскую модель». Они энергично критикуют «индивидуализм Запада» и связанный с западной культурой «жесткий путь» общественного развития и настойчиво предлагают японский «мягкий путь» с присущими ему «гуманностью» и «гармоничностью». О тупикивом характере «западного индивидуализма» пишут, в частности, авторы концепции «общества из» («иэ-сякай») — профессора Токийского университета Мураками Ясусукэ, Кумон Сьумпэй, Сато Сайдабуро [21], подчеркивающие при этом «большую жизненную силу и высокую перспективность» японского варианта коллективизма.

«Новый взгляд» на японскую культуру, связанный с появлением в «нихондзин рон» и «нихон бунка рон» «интернационалистской волны» [23, с. 266], содержит две тенденции: с одной стороны, переоценку в условиях кризиса старых концепций общественного развития, носивших по преимуществу западноцентристский характер и основанных на идеологических установках и опыте западной буржуазии, а с другой — пересмотр «японского культурного арсенала» и выявление в нем неких «новых граней», которые, предполагается, отвечают требованиям «современного общественного развития». Появляются утверждения, что западная «протестантская этика» утратила свое значение и должна быть заменена «конфуцианской этикой», на принципах которой основывается японская культура. Нередко можно услышать предсказания, что, «догнав и даже превзойдя Запад, Япония станет, так сказать, сверхразвитой нацией и что организация японского общества, экономики и культуры отныне будет „моделью“ для остального мира» [37, с. 45].

Этот пафос довольно четко отразился в документах различных групп, входивших в состав Комиссии по изучению политических проблем при премьер-министре М. Охиро. Так, группа под председательством Ямамото Ситихэй подготвила программный документ «Эпоха культуры» [4], в котором, по словам японского прогрессивного ученого Кавамура Нодзому, в виде «теории японского культурного своеобразия» излагались «стратегические позиции правительства и бизнеса», а также «планы господствующего класса, стремящегося навязать народу представление об особой значимости неких культурных ценностей и выдать период политической реакции и милитаризации Японии за „эпоху культуры“, ускорить сползание страны на реакционный путь» [16, с. 143—144]. В указанном документе игнорируются и отрицаются такие буржуазно-демократические ценности, как свобода, демократия, права человека, и провозглашается

идея возвращения к «традиционным японским ценностям», которые, фактически представляют собой не что иное, как возрождение идеологии «японизма» в новой аранжировке. Важнейшим тезисом авторов документа является утверждение, что «эпоха модернизации» окончилась и что в связи с этим необходимо изменить взгляды на культуру с целью выявления ее соответствия требованиям «новой», «постмодернизационной эпохи». Если западная культура, по мнению авторов документа, строится на индивидуализме, то японская культура акцентирует внимание на важности «взаимоотношений человека с человеком» и создании благоприятной атмосферы для этих взаимоотношений, благодаря чему японское общество выглядит как «товарищеское общество» («накама сякай») или как «семейное общество» (из сякай) [4, с. 4—5].

Противопоставление «гармонического начала», свойственного японской культуре и японскому обществу, «дисгармоничности» Запада содержится и в документе, подготовленном группой по изучению истории развития науки и техники, действовавшей в составе той же комиссии. В этом документе указывается, что предложенный западной цивилизацией «жесткий путь» развития приводит к конфронтации человека с природой, «атомизации» личности и ее отрыву от социального контекста, между тем как миру требуется «новый путь», на котором особое внимание следует сосредоточить на «отношении целого и частного, общего и индивидуального, на заботе об их гармонии и на самом социальном контексте». Далее дается следующая характеристика японской культуры: «Благодаря тому что характерной чертой ее является не абсолютизирующая, а „соотносящая“ себя с обстоятельствами личность, Япония искусно усвоила и ассимилировала современную технику. В японской культуре, акцентирующей внимание на „контексте отношений между людьми“, человек принадлежит к группе не столько как индивид, сколько как единое со своими „коллегами“, и эту группу отличает „мягкая“, рассеянная структура, принимающая во внимание независимость и многообразие действующих в ней частных систем» [29, с. 15].

Итак, в новых вариантах «нихондзин рон» и «нихон бунка рон» при сохранении их старого идеологического характера предпринята попытка перехода от утверждения идеи «уникальности» японской культуры к провозглашению «интернациональности» лежащих в основе ее принципов в так называемую «постмодернизационную эпоху». Сегодня японские политические деятели и исследователи часто говорят о «третьем открытии Японии» («первым» признается «открытие страны» после прибытия в 1853 г. «черных кораблей» коммодора Перри, «вторым» — американская оккупация и реформы, проведенные в стране вслед за поражением Японии во второй мировой войне). По их утверждению, оно предполагает раскрытие Японией своего «интернационального потенциала», «интернационального лица».

Но и в «новых» вариантах постановка вопросов о японском культурном своеобразии и связи японской культуры с культурой других народов мира отличается крайней субъективностью. По-прежнему сохраняется, хотя и в несколько модернизированном виде, идея неизменности японской культуры и психологии японцев и автономного культурного развития Японии вне общих законов, характерных для определенных эпох и типов общественных формаций (так, Аида Юдзи в одной из своих книг писал, будто «невозможно обнаружить существенные изменения в национальном характере японского народа» [2, с. 170]).

Методологические дефекты «нихондзин рон» и «нихон бунка рон» теснейшим образом связаны с основными идеологическими и политическими позициями их авторов. Не случайно многие из них стремятся отмежевать японскую культуру от буржуазно-демократических идеологии и институтов. Так, в книге «Душа японской нации» Кояма Ивао пишет, например, что «импульсивная эмоциональность японцев является той чертой их национального характера, которая делает неэффективной демократическую (партийно-парламентскую) систему правления» [17, с. 23]. Ссылки на особенности национальной культуры и психологии японцев нередко служат для авторов поводом выступить в пользу сохранения и упрочения антидемократических доктрин и политических институтов.

В сущности, вся идеология сторонников «интернационализации японской культуры» направлена против объективного научного понимания процессов культурного и социального развития Японии. Как пишет Кавамура Нодзому, «в теориях „нихондзин рон“ и „нихон бунка рон“ игнорируется признание того, что Япония — не что иное, как капиталистическая страна, что японские предприятия — капиталистические и что в стране существуют классовые противоречия между капиталистами и рабочими. И рабочие и капиталисты являются одинаковыми как японцы» [16, с. 101].

Субъективно интерпретируя национальную самобытность, идеологи японского национализма пытаются сосредоточить внимание именно на тех сторонах общественного устройства Японии, которые соответствуют их интересам и целям.

Возрастание удельного веса Японии на международной арене, как и ее экономические и научно-технические достижения, стимулирует рост экспорта японской буржуазией ее идеологии.

1. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу. — Т. 24, с. 113—150.
2. Аида Юдзи. Нихондзин-но исики кодзо (Структура сознания японского народа). Токио, 1970.
3. Араки Хироюки. Нихондзин-но кодо ёсики: Тарицу то сюдан-но рэарри (Стиль поведения японцев: отсутствие самостоятельности в принятии решений и групповая логика). Токио, 1974.
4. Бунка-но дзидай. Охира сори-но сэйсаку кэнкюкай хокакусё-1 (Эпоха

- культуры. Доклады Комиссии по изучению политических проблем при премьер-министре Охира. 1-й). Токио, 1980.
5. *Бэн Дасан Идзая*. Нихондзин то юдайдзин (Японцы и евреи). Токио, 1970.
6. *Вацудзи Тэцуро*. Дзоку. Нихон сэйсинси кэнкю (Исследование по истории японского духа. Продолжение). Токио, 1935.
7. *Вацудзи Тэцуро*. Фудо: Нингэнгаку косацу (Климат и культура: Антропологическое исследование). Токио, 1935.
8. *Гулыга А.* Искусство истории. М., 1980.
9. Дайни Нихондзин-но исики Нихон хосо кёкай ёрон тёсадзё хэн (Сознание японского народа. 2-й опрос NHK). Токио, 1980.
10. *Дои Такэо*. «Амаэ»-но кодзо (Структура «амаэ»). Токио, 1974.
11. *Инамото Нобору*. Нихондзин тай амэрикадзин (Японцы и американцы) Токио, 1982.
12. *Итикава Коити*. Амаэ-но бунка (Культура амаэ).—Сякай синри ёго дзэн-тэн. Окадо Тэцуо хэн. Токио, 1982.
13. *Итикава Коити*. Нихондзин рон-но ити кэйфу (Одна страница из истории «нихондзин рон»).—Нихон моданидзуму-но кэнкю. Токио, 1982.
14. *Итикава Коити*. Нихондзин рон-но сякай синри си-но кокороми (Опыт социально-психологической истории «нихондзин рон»).—Хитоцубаси ронсо. Токио, 1979, т. 81, № 2, с. 61—78.
15. *Каваи Хаяо*. Босэй сякай нихон-но бёри (Патология материалистского общества Японии). Токио, 1976.
16. *Кавамура Нодзому*. Нихон бунка рон-но сюэн (Вокруг теорий японского культурного своеобразия). Токио, 1982.
17. *Кояма Ивао*. Нихон миндзоку-он кокоро (Душа японской нации). Токио, 1972.
18. *Минами Хироси*. Нихондзин-но синри то сэйкацу (Психология и жизнь японцев). Токио, 1980.
19. *Минами Хироси*. Нихондзин рон кара мита «Нихондзин» (Японцы глазами «нихондзин рон»).—Бунгэй сюндзю. Токио, 1972, т. 50, № 10, с. 342—352.
20. *Мияги Отоя*. Амэрикадзин то нихондзин (Американцы и японцы). Токио, 1976.
21. *Мураками Ясусукэ, Кумон Сюмпэй, Сато Сэйдзабуро*. Буммэй тоситэ-но из сякай (Общество «из» как цивилизация). Токио, 1979.
22. Нихондзин-но кокуминсэй Токэй сури кэнкюдзё. Кокуминсэй тёса инкай хэн (Японский национальный характер). Т. 1—4. 1961—1982, Токио, 1961—1982.
- 22а. Нихондзин-но кокуминсэй. Дайён (Японский национальный характер. Т. 4. Материалы 6-го обследования. 1978 г.). Токио, 1982.
23. Нихондзин рон-ни кансуру дзюсисё (12 глав о «нихондзин рон»). Токио, 1982.
24. Нихондзин то амэрикадзин NHK хосо ёрон тёсадзё хэн (Японцы и американцы. Материалы обследования NHK в 1980 г.). Токио, 1982.
25. *Одзакис Сигэо*. Амэрикадзин то нихондзин (Американцы и японцы). Токио, 1980.
26. *Оконоги Кэйго*. Мораториаму нингэн-но дзидай (Эпоха мораториумного человека). Токио, 1978.
27. *Оконоги Кэйго*. Мораториаму нингэн-но синри кодзо (Психическая структура мораториумного человека). Токио, 1979.
28. *Сабата Тоёюки*. Никусёку-но сисо (Идеология плотоядных народов). Токио, 1966.
29. Тагэнка сякай-но сэйкацу кансин/Охира сори-но сэйсаку кэнкюкай хокусё, 9 (Жизненные интересы в плюралистическом обществе. Доклады Комиссии по политическим проблемам при премьер-министре Охира, № 9). Токио, 1980.
30. *Хамагути Эсюн*. Кандзинсюги-но сякай нихон (Контекстуалистическое общество Японии). Токио, 1982.
31. *Хамагути Эсюн*. Нихонрасиса-но сайхаккэн (Новый взгляд на японское культурное своеобразие). Токио, 1977.
32. *Хидзиката Кадзю*. «Нихон бунка рон»-но хассо кодзо (Идеологическая

- структура «нихон бунка рон»).— Кагаку то сисо. Токио, 1974, № 14, с. 27—40.
33. Цубата Цунэдзи. Никусёку-бэйсёку-но буммэй (Плотоядная и рисовая цивилизации). Токио, 1967.
34. Цукусима Кэндзо. Нихондзин-о кангаэру: Хикаку синри-но татиба дэ (Размышления о японцах с точки зрения сравнительной психологии). Токио, 1977.
35. Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword: The Patterns of Japanese Culture. Boston, 1946.
36. Bricnet F., Cendron J.-P. Japan: sabre, parevent, miroir. P., 1983.
37. Hamaguchi Etsun. The «Japanese disease» of Japanisation? — Japan echo. Tokyo, 1981, № 2, с. 44—55.
38. Ladstatter I., Linhart S. China und Japan. Die Kulturen Ostasien. Wien — Heidelberg, 1983.
39. Lehman J.-P. Old and New Japonisme: The Tokugawa Legacy and Modern European Images of Japan.— Modern Asian Studies. L., 1984, vol. 18, № 4, с. 757—768.
40. Maraini F. Japan and the Future: Some Suggestions from Nihonjin Ron Literature.— Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali. Milano, 1975, а. 22, № 78, с. 621—686.
41. Nakamura Hajime. Basic Features of the Legal, Political and Economic thought of Japan.— In the Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Tokyo, 1973, с. 143—163.
42. Nakane Chie. Japanese Have no Principles.— Newsweek. 18.10.1973, с. 60.
43. Nakane Chie. Japanese Society. Berkeley — Los Angeles, 1970.
44. Vogel E. Japan as Number One: Lessons for America. Cambridge (Mass.) — London, 1979.
45. Wilkinson E. Misunderstanding: Europe versus Japan. Tokyo, 1982.

ИДЕОЛОГИЯ «ИМПЕРАТОРСКОГО ПУТИ»
И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

До поражения Японии во второй мировой войне духовную атмосферу в стране во многом определяла идеология «императорского пути» («кодо»), или тэнноизм (от слова «тэнно» — император, досл. «небесный правитель»). Ее влияние ощущалось в политической мысли, в историографии, психологии, философии, социологии, даже в эстетике, литературе и искусстве. Основные «идеалы» тэнноизма, внушавшиеся японскому народу на протяжении десятилетий, оставили глубокий след в массовом сознании и психологии довоенных поколений. Правящие круги Японии того времени стремились превратить официальную идеологию тэнноизма в политическое сознание всей нации.

Проблема идеологии «императорского пути» имеет множество аспектов. Нас интересуют вопросы, связанные с разработкой и внедрением концепций тэнноизма в массовое сознание, а именно сходство и различие довоенных и современных теорий, обстоятельства создания и распространения культа императора до 1945 г. и после поражения Японии во второй мировой войне.

Отличительной особенностью идеологии тэнноизма, приспособленной для массовой пропаганды, было использование национальной религии синто, фактически возведенной в ранг государственной и модифицированной таким образом, что почитание императора стало важнейшим элементом культа. Формируя «сверху тэнноистскую идеологию и организуя ее внедрение в масштабе всей страны, официальные идеологи, опираясь на сложившиеся с давних пор представления и верования, искусно вплетали в систему тэнноизма глубоко укоренившиеся в национальной этико-политической мысли принципы конфуцианства, даосизма, буддийской философии.

Ядром идеологии тэнноизма служит комплекс понятий, обозначаемых в японской литературе труднопереводимым словом «кокутай» (букв. «сущность государства», но, как правило, переводится «государственный строй», «государственное устройство»). Понятие «кокутай» исключительно емкое. В 1937 г. министерство просвещения опубликовало книгу «Кокутай-но хонги» («Основные принципы кокутай»), целиком посвященную официальному раскрытию содержания этого термина. Наиболее неприкрытая и краткая формулировка «кокутай» была дана в официальной брошюре 1946 г. В ней призывается интерпрети-

ровать значение «кокутай» как «основные характеристики нации», «основу существования нации», «объединяемой благоговением народа перед императором» [31, с. 198]. Советский специалист по вопросам религии в Японии Г. Е. Светлов, отмечая, что «кокутай», согласно идеологам японского национализма, выражал различные аспекты «уникального» характера Японии, предлагает передать значение «кокутай» словами «уникальная (японская) национальная сущность» [7, с. 140].

В трактовке японских официальных националистических идеологов «кокутай» определялся в духе его понимания Китабатакэ Тикафуса (1293—1364), одним из первых употребившего этот термин как охватывающий политические, моральные, религиозные особенности Японии, «божественной страны», и выражающийся прежде всего в идее мистической связи между императором и японским народом [29]. Именно эта связь признавалась основой японского государства и нации в официальной националистической литературе на протяжении всего периода с эпохи Мэйдзи и до конца второй мировой войны.

Основными компонентами мифологической структуры «кокутай» можно считать миф о божественном происхождении японского государства (или концепцию «духа основания государства»), миф о священных добродетелях императора и уникальных моральных качествах японских подданных («японский дух»), наконец, миф о «великой миссии нации».

В тэнноистской идеологии постоянно фигурировали ссылки на силы, стоящие за пределами человеческого разума, на божественное провидение. Японское государство, согласно официальной версии, было основано главной богиней синтоистского пантеона — богиней солнца Аматэрасу оомиками, она и заложила основы престола, который объявлялся таким же «вечным и нерушимым, как небо и земля».

Вот одно из типичных утверждений официальной пропаганды: «В великой августейшей воле и великих августейших деяниях императора, который является воплощенным божеством, проявляется великая августейшая воля императорских предков (имеются в виду прародительница императорской династии — богиня Аматэрасу — и императорские предки. — Т. С.-Н.), а в этой воле живет бесконечное будущее нашей нации» [31, с. 65]. Таким образом, миф о божественном происхождении императора основывается на синтоистском постулате о кровном родстве императорской династии с богиней солнца Аматэрасу. Этот миф был узаконен в имперской Конституции 1889 г., ст. 1 которой гласит: «Империей Японии будет править вечная во веки веков императорская династия». А ст. 3 добавляет: «Императорская особа священна и неприкосновенна» [32, с. 95]. «Священная» императорская династия образует в тэнноистской системе основу «кокутай».

К догмату «о священной и непрерывной во веки веков императорской династии» (бансэй иккэй) примыкает миф о свя-

ценных добродетелей императора, осуществляющего великий идеал богини Аматэрасу, представленный тремя регалиями японской династии: яшмой, зеркалом и мечом. Тэнноистские идеологи обычно ссылаются при этом на летописно-мифологический свод «Нихон сёки», в котором записано о вручении первому правителю Японии этих священных регалий самой богиней Аматэрасу [34, с. 76].

Император воплощает в себе божественные добродетели богини Аматэрасу, поэтому императорское правление изначально не может быть несправедливым. Японским подданным внушали тем самым, что император непогрешим во всем, что касается религии, политики и морали, так как обладает непостижимой, мистической божественностью, позволяющей ему безошибочно видеть истинный путь своей страны и подданных. Этот путь, называемый «кодо», японские проповедники тэнноизма и трактовали как основной идеал японского государства.

Синтоистские идеи божественности императора были использованы официальной пропагандой как духовный базис для формирования чувства национальной идентификации, концентрирующегося в почитании императора. Вот лишь один, наиболее показательный пример такого использования (как правило, у различных идеологов варьируются одни и те же элементы тэнноистской системы). Один из милитаристских идеологов тэнноизма, генерал Араки Садао, отвечая на поставленный им же вопрос, что является конкретными объектами самосознания японца, писал: «Это не что иное, как великий идеал, представляемый тремя регалиями японской династии: яшма, зеркало и меч, которые были даны Аматэрасу оомиками при основании японского государства... Именно справедливость, милосердие и смелость, представленные тремя регалиями японской династии, являются основным идеалом японского государства, путь которого указывался императорами. Это так называемый истинный „императорский путь“. История Японии представляет собой именно осуществление этого пути. Сохранить этот путь, прославить его является долгом японской нации — нации верных подданных его величества» [30, 22.03.1933].

Одним из основополагающих принципов, неоднократно подчеркивавшихся на протяжении всего времени существования синто в качестве государственной религии, был принцип «сайсэй итти» («единство религиозного ритуала и управления государством»). Этот термин был принят сразу после «реставрации Мэйдзи» и постоянно применялся в императорских эдиктах как «фундаментальный принцип „кокутай“ и национального образования со времен основания японского государства» [17, с. 143]. Именно на основе осуществления принципа «единства религиозного ритуала и управления государством» подданные японской империи могли осознать кокутай и Великий путь почитания богов» [17, с. 144], или «каннагара» (досл. «следовать по пути богов»). Принцип «сайсэй итти» сохранял свое значе-

ние для идеологии тэнноизма вплоть до 1945 г. В уже упоминавшейся «Кокутай-но хонги» содержание этого термина раскрывается следующим образом:

«Император посредством отправления религиозных ритуалов становится единым со своими божественными предками, и, сливаясь с духом императорских предков, он может вести подданных государства и умножать их процветание. Таким образом проявляется божественный дух императоров, которые правят страной. Поэтому почитание богов императором и его управление страной, по существу, едины. Вместе с тем император передает божественные предначертания императорских предков и таким образом проясняет великий принцип основания нации и великий путь, которому должны следовать подданные. В этом основы нашего образования. Другими словами, образование, по существу, едино с религиозными ритуалами и государством...» [31, с. 73].

И хотя в Японии новейшего времени осуществление принципа «сайсэй итти» в полной мере было невозможно, в официальной идеологии этот принцип провозглашался как неотъемлемая особенность функционирования государственного механизма страны.

Идеология тэнноизма использовала и бывшую традиционной для Японии концепцию «гармоничного» государства, конфуцианскую по своей сути, но воспринявшую и исконно японские мировоззренческие установки. Из «пяти правильных отношений» (между правителем и подданными, между родителями и детьми, между старшими и младшими братьями и сестрами, между супругами и между друзьями), соблюдение которых, согласно конфуцианству, гарантировало гармоничное развитие общества, тэнноизм превозносил превыше всего особые, свойственные лишь «божественной» Японии отношения между императором и его подданными, заключавшиеся в единении высшего с низшим, монарха со своим народом. В синтоистских представлениях о божественном, носящих видимые следы культа предков, не проводится четкой грани между «ками» и человеком, они в определенном смысле едины, как едины родители с ребенком. Это наложило серьезный отпечаток на конфуцианские этико-политические принципы абсолютной власти императора. Именно отношения между родителями и детьми (оя-ко-но канкэй) рассматривались в Японии как прототип социальной организации, как модель для всех других социальных отношений, при этом лояльность к императору ставилась выше сыновней почтительности. Тэнноистские идеологи не уставали повторять, что генеалогия японцев восходит к некоему единому корню, японская нация, таким образом, рассматривалась как одна большая семья, а император выступал не как воинственный теократический правитель, навязывающий своим подданным нормы поведения во всех областях жизни силой, а как покровительствующим всем без исключения японцам духовный глава.

Император, отечески любя и защищая, вел своих подданных, к которым он относился как к «омитакара» (букв. «великое сокровище», но означает скорее «любимые подданные»), по истинному пути, обеспечивающему покровительство богини Ама-тэрасу. Японским подданным внушали, что отеческое чувство императора превосходит любовь родителей к своим детям: император с «великим божественным милосердием» «прощает проступки своим подданным» [31, с. 69—78]. В ответ на такое покровительство император должен вызывать в своих подданных чувства преданности и благодарности за благодеяния, как синтоистские «ками» у верующих японцев. Таким образом, морально-политический долг японцев приобретал силу внутреннего бессознательного импульса к благодарному повиновению, осуществление которого вызывало чувство внутреннего удовлетворения. Другими словами, лояльность к императору, приравнившаяся к «патриотизму», прививалась синтоистской верой и становилась своего рода внутренней потребностью каждого японца, особенно по мере того, как тэнноистская пропаганда приобрела поистине общенациональные масштабы.

Это особое отношение японцев к долгу отмечают многие японские исследователи. Так, профессор университета Риссэй Мидзусима Кэнъити утверждает, что понятие долга перед обществом у японца принципиально отлично от европейского, поскольку сознание долга вызывается не социально обусловленной обязанностью, а чувством признательности, благодарности как сугубо субъективным побуждением души [14, с. 196—197].

Религиозная мифология тэнноизма, приобретшая во многом черты социальной мифологии, ориентировалась на мифомышление, вообще сопровождающее поведение человека, когда он переживает и реализует свою национальную принадлежность и когда переживает свое сопричастность ушедшим поколениям. В то же время воздействие этой мифологии многократно усиливалось в связи с длительным воздействием на мифомышление японцев религии синто. Традиционные мифы были трансформированы официальными идеологами так, чтобы они могли служить объединению японской нации для выполнения задач капиталистической модернизации страны.

Таким образом, в основе доктрины «гармоничного государства» тэнноизма лежала подаваемая в националистическом духе синтоистская установка на гармоничные связи между божественным и человеческим. Это служило основанием для утверждения о существовании у японцев неких «уникальных» врожденных добродетелей, проявляющихся при единственном условии — если подданные в едином порыве служат делу императора с искренним сердцем, т. е., по японской терминологии, добиваются «тюкун» («искренность сердца при почитании императора»). Вот как трактуется это в «Кокутай-но хонги»: «Везде, куда распространяется добродетель милосердия императора, путь подданных проясняется сам собой. Этот путь под-

данных осуществляется, когда вся нация, единая в сердечном порыве, служит императору... Это означает, что мы от рождения служим императору и следуем пути Империи, и это вполне естественно, что мы, подданные, обладаем таким важным качеством» [31, с. 79]. И далее: «Лояльность означает почитание императора как источника всего и полное повиновение ему. Следовать этому пути лояльности — это единственный путь, придерживаясь которого мы, подданные, можем „жить“, и это источник всяческой энергии. Следовательно, отдавать наши жизни во имя императора означает не так называемое самопожертвование, а преодоление наших маленьких „я“ во имя жизни под божественным императорским покровительством» [31, с. 80, 81].

Самой существенной помехой этому «пути лояльности» националисты считали «западный индивидуализм и рационализм», причем под эту категорию подпадал весьма широкий спектр «западной» идеологии — от идей буржуазного просветительства до марксистского учения. Лишь почитая синтоистских богов, и прежде всего императора — «живого бога» («арахигогами»), японец, согласно официальной пропаганде, мог в полной мере осуществить свою лояльность, отождествляемую с «патриотизмом». Другими словами, в системе тэнноизма лояльность укреплялась модифицированной в интересах государства синтоистской верой, исконными традиционными моральными ценностями, а также провозглашением этой «священной» лояльности основой патриотизма японцев. Лояльность, понимаемая в единстве с почитанием синтоистских богов и с осуществлением патриотического долга, стала одним из краеугольных камней догматики государственного синтоизма.

Согласно догмам синтоистов, именно лояльность в изложенном выше смысле составляет основу «гармоничного», «не имеющего аналогий в мировой истории» развития Японии. Таким образом, говорится в «Кокутай-но хонги», «сердца подданных, следующих единым путем лояльности и сыновней почтительности, сливаясь с великим августейшим милосердием императора, растут плоды гармонии между монархом и его подданными, и это основа бесконечного развития нашей нации» [31, с. 91].

Эти особые, свойственные только «божественной» Японии гармоничные, бесконфликтные отношения между «ками» и людьми, между природой и человеком, между членами семьи, между вышестоящими и нижестоящими, между императором и подданными имели, согласно тэнноизму, своим источником «мусуби». Этот термин синтоистской догматики, обозначающий мистическую творческую потенцию, полнее всего проявившуюся при создании Японских островов божественной парой Идзанаги и Идзанами, лежит в основе всякого развития любых вещей, явлений, существ, в том числе и японской нации. Тут тэнноизм подходит к своей формулировке «японского духа»: «В нашей стране различия во мнениях или интересах, пронстекающие из-

за различий в статусе, легко преодолеваются посредством уникальной гармонии, которая черпается из единого источника. Во всем не борьба является окончательной целью, а гармония; все приносит плоды в своем осуществлении, а не умирает, разрушается. В этом великий дух нашей нации» [31, с. 98].

Если верить подобным рассуждениям, то лишь бескорыстное служение императору давало возможность японцам реализовать полностью свои потенциальные добродетели. Кульминацией гармонии провозглашалось пожертвование подданным жизни для императора. В этом он приобретал «киёки кокоро» («чистоту сердца») или «магокоро» (букв. «истинность сердца», сердце, которое, следуя своим желаниям, в то же время не нарушает моральные установления) [31, с. 100], что приравнивалось к очищению — главному и самому древнему синтоистскому обряду.

Еще одним мифом, на котором покоилась «священная кокутай», в интерпретации тэнноистских идеологов, был миф о «небесном велении» («тэммэй»), согласно которому японская нация призвана самими богами, и прежде всего богиней Аматэрасу, «спасти человечество», установить гармонию во всем мире путем распространения власти «богоравного тэнно» на весь мир. Идеологи тэнноизма оперировали ссылками на классическую синтоистскую литературу, и прежде всего на мифы «Нихон сёки», интерпретировавшиеся ими, исходя из вполне земных задач захватнических войн, которые вела империалистическая Япония. Всех японцев воспитывали в вере в то, что на протяжении всей японской истории, со времени основания японского государства богиней Аматэрасу и вступления на престол первого мифического императора Дзимму, общественная деятельность подданных тэнно была подчинена выполнению «священной миссии» по распространению божественного правления на все более обширные территории. Обычно для подкрепления этого утверждения официальная пропаганда цитировала из «Нихон сёки» слова, якобы произнесенные императором Дзимму перед выступлением в так называемый восточный поход с о-ва Кюсю, и записанный в этих хрониках «эдикт» императора Дзимму по его вступлении на престол в 660 г. до н. э. В первом случае, говоря о непокоренных еще им землях на востоке Японских островов, император Дзимму воскликнул: «Я думаю, что эти земли, без сомнения, будут подходящими для дальнейшего распространения императорской власти, с тем чтобы ее свет заполнил всю вселенную. Эти земли, вне всякого сомнения, представляют собой центр всего мира» [34, с. 77]. В «эдикте» же император Дзимму поклялся богине Аматэрасу «распространить императорскую власть так, чтобы собрать весь мир под один кров (хакко итиу)» [34, с. 131]. Этот лозунг, который часто переводят как «весь мир — одна семья» или «восемь углов под одной крышей», рассматривался официальным тэнноизмом как божественный императив. Проповедники воинствующего

«япони́зма» доказывали, что только японцы, осененные добродетелями «японского духа», благодаря «расовой чистоте и единству» способны «распространить свет своей культуры на все человечество», ибо «небесное веление японского государства» (нихонкоку-но тэммэй) состоит в создании единой новой культуры для всего человечества [24, с. 290].

Именно пропаганда божественной миссии «хакко итиу» придавала в глазах простых японцев всем экспансионистским акциям японского империализма на Азиатском континенте, начиная с японо-китайской войны 1894—1895 гг. и кончая второй мировой войной, характер «священных войн». Лозунг «хакко итиу» использовался и для обоснования «особых прав» Японии на руководство народами «желтой» расы в деле освобождения их от ига западных держав.

Этноцентризм, свойственный синтоистской мифологии, был развит идеологами тэнноизма в теорию расового превосходства, оправдывающую притязания японцев на господство над всеми другими расами и народами, обойденными покровительством синтоистских богов. Тэнноистские идеи легли в основу японского варианта паназиятизма, который по мере расширения военной экспансии Японии в Азии приобретал все более изощренный характер. Японские «паназиятисты» создали своеобразную иерархическую систему этнических ценностей по квазисемейному принципу, согласно которой во главе семьи азиатских народов стояла японская нация, вооруженная «высокими принципами» «восьми углов под одной крышей» и призванная повелевать «отставшими в своем развитии» народами других стран Азии. Народы стран Запада и СССР объявлялись «варварами» и культурными антиподами, чуждыми азиатской общности народов. Господствующее положение «белой» расы в Азии должно было быть по праву уступлено японцам, превосходившим все остальные нации по своим биологическим и этнопсихологическим достоинствам.

Один из идеологов «кокутай», Уэсуги Синкити, еще в 1919 г. утверждавший, что «миссия Японской империи — спасение всей человеческой цивилизации», писал: «В настоящее время нации мира не знают порядка. Нации разделены на классы, каждый из которых борется лишь за свои собственные интересы и считает другой класс непримиримым врагом. Радикализм распространяется за рубежом. Яд этой болезни проникает в плоть и кровь и грозит опрокинуть государства... Сердце человека потеряло способность к сотрудничеству. Индивиды поступают как им вздумается, действуя без всяких ограничений... Весь мир раздираем борьбой между капиталом и трудом... На земле царит ад борьбы и кровопролития.

...Среди японского народа нет ни одного человека, который бы не верил, что, если бы у них были наши императоры, они не дошли бы до такого крайнего положения... Наш народ благодаря божественным добродетелям императоров облагодетельство-

дан такими национальными основами государственности, которые не имеют аналогий во всем мире... И если теперь весь мир мог бы жить под покровительством добродетелей нашего императора, то мог бы загореться свет надежды на гуманистическое будущее. Только таким путем мир может быть спасен от разрушения. Только так возможна жизнь в мире добра и красоты. Говестине велика миссия нашей нации» [23, с. 36].

Как бы продолжая эти рассуждения Уэсуги, газета «Тайсе нити-нити симбун» писала: «Наш народ и боги... стремятся лишь выполнить эту величайшую и благороднейшую задачу по объединению мира под эгидой императора Японии. Нашей главной целью является распространение господства и правления императора Японии на весь мир, поскольку он единственный правитель в мире, выполняющий духовную миссию, унаследованную от своих божественных предков» [21, 21.12.1920].

Согласно постулатам монархического культа тэнноизма, главной силой, призванной выполнить «хакко итиу», была японская императорская армия, или, по тэнноистской терминологии, «священное воинство», «посланное небом принести жизнь всему сущему». Японские войны — от высших офицеров и до простых солдат, — выполняя свой воинский долг, становились «единимы по духу с божественным императором» (цит. [по 38]) и приближались к сонму синтоистских «ками». Гармония провозглашалась свойством, присущим «священному воинскому духу» японцев, якобы существующему не для «убийства людей, а для дарования им жизни. Этот воинский дух стремится дать жизнь всему сущему, он не стремится к разрушению. Другими словами, это борьба, в основе которой лежит мир с обещанием нового роста и развития... Война в этом смысле ни в коем случае не предназначена для разрушения, подчинения и подавления других, она служит осуществлению великой гармонии (тайва), или мира (хэйва), помогая раскрыться животворящей силе „мусуби“, следуя пути» [31, с. 94—95].

Несколько более современная трактовка особой миссии японцев содержалась в теориях так называемой «киотоской школы» философии во главе с видным философом Нисида Китаро (см. [6]). В своей «Философии мировой истории» Нисида выдвинул националистическую теорию государства и нации. Ее основные положения сводились к апологетике особой моральности «кокутай», освященного высокими принципами «императорского пути» («кодо»), и восхвалению японской нации как «энергичной, активной силы», призванной «оформить» азиатские нации, якобы представляющие собой лишь пассивный материал в деле строительства «нового мирового порядка». Автор придавал этим традиционным постулатам японского национализма вид современной науки путем сочетания идей новейших идеалистических течений стран Запада с традиционной восточной метафизикой.

Открыто расистские идеи об избранности «народа Ямато»

питали также и теорию «Великой восточноазиатской сферы совместного процветания», выдвинутую в период второй мировой войны представителями наиболее реакционного крыла «киотоской школы» Косака Масааки, Кояма Ивао и др. Япония, согласно этой теории, являла собой пример национальной общности, характеризующейся «гармоничными отношениями», так как опиралась на «не имеющую себе равных в мире государственность, где император и народ едины». Идею этой общности Япония должна была нести в страны Восточной Азии и создать вместе с ними единую межнациональную общность, покоящуюся на «национальном родстве» народов этих стран. Японской культуре, которой якобы присущи особая, чистая «моральная энергия» «японского духа» и идеалы «хакко итиу», отводилась ведущая роль в строительстве культуры Восточной Азии, общность которой характеризовалась «восточным гуманизмом», дававшим возможность преодолеть кризис буржуазного общества.

Таким образом, идеологи тэнноизма, разрабатывая свою концепцию «избранного народа», обращались к японцам как к высшей расе. Был создан своеобразный миф, в котором расистские идеи были соединены с культом императора и с синтоистской религиозной системой. Идеологи тэнноизма, по-видимому, осознавали необходимость придания официальной идеологии формы социального мифа, так как массовое сознание японцев, особенно в первые десятилетия эпохи Мэйдзи, явно тяготело к мифологическим формам восприятия мира. В отличие от стран Запада в Японии в процессе модернизации не были изменены способы нравственного регулирования общественной жизни. В многослойной коммуникационной структуре японского общества после незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. доминировал слой добуржуазного (традиционного) типа общественной коммуникации, поэтому и система религиозного восполнения действительности не могла не сохранить традиционный вид, приспособленный к новым условиям и задачам. Как отмечает японский историк Иэнага Сабуро, «рациональный образ мышления еще далеко не проник в жизнь большинства населения, в его среде скорее преобладали суеверия и ненаучный образ мышления» [2, с. 197].

На основе древней синтоистской мифологии была создана социальная мифология, активно использовавшая традиционные духовные ценности, разнообразную мифологическую символику как средство национальной интеграции, стабилизации общественных отношений и мобилизации эмоционально-нравственных регуляторов человеческих взаимоотношений в обществе. Мифы тэнноизма были призваны освятить не «потусторонние», а вполне конкретные, земные моменты общественной жизни: вопросы политической власти и общественного долга, военной экспансии, сохранения национальной самобытности и единства и т. д. Национальная ограниченность не преодолевалась, а культивировалась и обожествлялась наряду с сакрализацией существовав-

ших социальных порядков императорской системы. В идейном комплексе тэнноизма наблюдается переплетение мифического и реального, что находит свое выражение в морально-политических принципах социальных отношений, выдвигаемых этой идеологией.

Авторы тэнноистских концепций сознательно мистифицировали действительность, возложив на эту идеологию охранительные функции по отношению к государству господствующей императорской системы. Японское государство представляло в ней как эманация высших сил, что обеспечивало ему статус легитимности в глазах народных масс. Правящие круги управляли не от своего имени, а от имени императора, олицетворявшего государство, отождествлявшееся с нацией, и, таким образом, японские подданные подчинялись не обычным смертным, а некоей таинственной власти, окруженной мистическим ореолом священности. Тэнноистская идеология была призвана внушить, что, несмотря на определенные различия, японцы, как «божественная нация», образуют с начала мифического основания государства сообщество, объединенное общностью судьбы, предначертанной богами синто. При этом эксплуатировалось религиозное представление о том, что участь этого сообщества зависит от воли божеств, благословляющих поведение всей нации или оставляющих ее членов без своего покровительства. Условиями, определявшими следование «великим путем почитания богов» («каннагара»), были неизменность и вечность правления императора, служившего как бы медиатором между божественным и земным. Трактовка идеологами тэнноизма японской истории как результата «божественного промысла» освящала конфуцианские идеи преданности и покорности, означала сакрализацию объекта лояльности, когда в сознании японца отождествлялись понятия «император», «государство», «нация».

Другими словами, тэнноизм возводил учение об уникальном общественном устройстве Японии в степень синтоистской догматики, возвышал его до уровня религиозной веры, что лишало возможности критического отношения к установкам тэнноизма и не допускало никаких изменений в «кокутай».

Подчеркивание общности интересов всех японцев в сочетании с противопоставлением их всем другим нациям и народам как низшим, лишенным божественного благословения делало тэнноизм исключительно действенной идеологией, позволяющей добиться максимального сплочения японской нации на основе синтеза обновленной традиционной религиозной идеологии и современного буржуазного национализма.

В механизме внедрения в сознание простых японцев тэнноистских мифов самым важным и действенным официальной пропаганда считала специфическую культовую форму идеологического воздействия — ритуал. Использовалась характерная для неразвитых религий «вплетенность» идеологии в ритуал, когда последний выступает главным носителем этой идеологии.

Религиозным ритуалам синто, особенно новым, специально с этой целью разработанным, был придан ярко выраженный политический характер, что превращало их в важный фактор общественной жизни всей японской нации, служивший для политической мобилизации масс в тех социокультурных рамках, которые были выгодны господствующим классам, и определявший обширный круг обязанностей подданных японской империи.

Ритуалы строго регламентировали жизнь японских подданных, эффективно поддерживали национальную сплоченность, сообщали ореол священности и таинственности социальным отношениям в условиях господства императорской системы. «Ритуальная практика узаконивала структурные основы социального организма», делала пережитки традиционного образа жизни реальной силой. Основополагающие установки идеологической системы тэнноизма как бы закреплялись ритуалами на чувственном и подсознательном уровнях. Как новые, рассчитанные на общенациональные масштабы, так и трансформированные традиционные синтоистские ритуалы были сведены в строгую унифицированную общегосударственную систему, призванную сохранять и взвинчивать чувства «единства расы Ямато и императора», принадлежности всех японцев к единой нации, покровительствуемой и ведомой волей синтоистских «ками». Еще в 1875 г. правительство Мэйдзи издало свод молитв и религиозных церемоний, которые отныне должны были использоваться в ритуалах и празднествах государственного синто [35, с. 76]. Всякое нарушение чисто религиозных обязанностей приравнивалось к нарушению общественного долга и соответственно каралось не только как религиозный проступок — оскорбление священной особы императора, но и как предательство родины. Большая часть религиозных служб были совершенно новыми, хотя преподносились как якобы издревле существовавшие и лишь заново восстановленные. Так, из 13 религиозных церемоний, богослужение на которых совершалось лично императором, 11 были впервые введены в период Мэйдзи [12, с. 40].

Идеологическая роль ритуальной практики государственного синтоизма отчетливо видна в тех празднествах, которые проводились японским правительством в эпоху Мэйдзи и последующие годы. В первую очередь это относится к празднику «кигэнсэцу» (проводимый ежегодно 11 февраля день основания империи «первым» императором Дзимму). Церемония, проводившаяся в день «кигэнсэцу» во всех синтоистских храмах, обычно начиналась с молитвы перед портретами императора и императрицы, в которой выражалась благодарность императору Дзимму за его «великие деяния», восхвалялись императорская фамилия и ее справедливое правление. Кончалось празднование пением имперского гимна «кимигаё» и гимна «кигэнсэцу». В тот же день члены императорской фамилии и представители дворцовых кругов совершали паломничество в храм Касивара в

г. Нара, к гробнице «первого японского императора». Храм к дню «китэнсэцу» украшался флагами и лентами, к которым прикреплялись зеркало, меч и связка яшмовых бус, считавшиеся в стране символами «божественной императорской власти» [26, с. 53]), а также к «гэнсисай» (справлялся 3 января в память о сошествии на землю правнука богини солнца Аматэрасу, с середины периода Мэйдзи ритуал «гэнсисай» превратился в крупномасштабную церемонию, длившуюся около пяти часов) и «корэй» (семь церемоний поминовения духов предков императора, отправлявшихся в разное время года и собиравших огромное число верующих). Подробно об этих празднествах см.: [12, с. 40—41, 123—134].

Особого упоминания с точки зрения утверждения массового культа императора и подогревания милитаристского психоза в стране заслуживает церемония «обожествления павших героев» в храме Ясукуни.

Храм Ясукуни был основан в 1869 г. в память о «героях, отдавших жизнь за реставрацию трона» с 1853 г. В дальнейшем в этом храме почитались как «ками» японские военнослужащие, погибшие в ходе войн, которые вела Япония. Все они изображались героями, павшими за «великое дело императорского пути». Посвящение духов в сан «ками» обставлялось как пышная религиозная церемония (проводилась 17 октября), богослужение на которой отправлял лично император, отмечавший величие их воинского подвига и склонявший свою «августейшую» голову в знак глубокой благодарности.

В основу этого ритуала, имевшего большое значение для культивирования мифологической символики тэнноизма, были положены распространенные в японском обществе верования в то, что те, кто погиб за свою страну, живут как «ками» — охранители живых и всей нации и их души продолжают участвовать в жизни видимого мира и всегда возвращаются на родину, где бы их ни застала смерть. Существовало также поверье, что после обряда «обожествления» «ками» погибших воинов становились охранителями живых солдат на полях «священных» войн, ведшихся Японией (подробно об обожествлении павших воинов и значении храма Ясукуни см. [16; 27]).

Все ритуалы государственного синто отправлялись в соответствии с их рангом в системе официально введенной иерархии. Естественно, венчали эту иерархию ритуалы, проводившиеся в храмах, непосредственно связанных с культом императора, Исэ, Мэйдзи, Касивара. Самым главным считался храм Исэ [38], посвященный богине Аматэрасу и сохранявший как святыню одну из трех регалий императорской власти — зеркало. Ритуал передачи этих регалий при восшествии на престол нового императора был главной церемонией государственного синто (подробно о церемониях, проводившихся в связи со вступлением на престол императора, см. [7, с. 123—124]).

Священникам (канпуси) в храмах государственного синто

было запрещено вести пропаганду каких-либо религиозных догматов, их главной функцией было отправление ритуалов, призванных внушать пастве чувство благоговения и священного трепета перед величием власти. Но в основе этих церемоний лежали догматы тэнноизма, а они пропагандировались монополю и централизованно самим государством.

Разгром японского милитаризма в 1945 г., последовавшие за ним демократические преобразования общества существенно подорвали основы тэнноизма.

В первые послевоенные годы в результате небывалого подъема демократического движения американские оккупационные власти проводили курс на искоренение малейших проявлений милитаризма и тэнноизма, на развенчание мифов о божественном происхождении императора и Японии. Это было закреплено в Потсдамской декларации 1945 г., в директиве оккупационных властей от 15 декабря 1945 г. об отделении синтоистской религии от государства, в отречении императора от божественного происхождения в его новогоднем обращении к народу в 1946 г., в демократической реформе образования, отменившей «моральное воспитание» в духе тэнноизма в школах, наконец, в новой демократической Конституции 1947 г., согласно которой суверенитет принадлежит народу. Власть императора согласно конституции стала носить лишь номинальный характер, ей был придан статус «символа единства государства и народа» (подробно о послевоенном статусе императора см. [4; 5, с. 176—189]). Отныне государственный строй Японии обозначался в японской литературе как «сетё тэнносэй» («символическая императорская система»).

Эти и другие реформы общественных структур Японии, хотя и знаменовали собой качественно новый этап в развитии страны, были не до конца последовательными. Так, директива об отделении синто от государства оставляла императора верховным священнослужителем синто, давая тем самым ему право совершать в сопровождении государственных чиновников паоминичества в синтоистские храмы в качестве частного лица. Отречение императора от божественного происхождения началось с длинной цитаты из «Клятвы» императора Мэйдзи 1869 г., которая, по словам императора Хирохито, должна была послужить впредь «основой национальной политики» (текст выступления императора, называющегося в японской литературе «декларацией человека» (нингэн сэнгэн), см. [25, с. 179—180]).

Непоследовательность и противоречивость в демократизации послевоенной Японии проявились и в попытке сочетать принципы конституционной монархии с принципом народного суверенитета, что до сих пор служит предметом дискуссии среди японских правоведов о характере государственного строя страны. Окончательному искоренению основ националистической идеологии мешало также и то, что, как писал американский

журналист М. Гейн, «осуществление демократизации было поручено недемократическому правительству» [1, с. 134].

Уже к весне 1946 г. в позиции американских оккупационных властей наметился поворот к сворачиванию многих направлений демократической перестройки Японии. В апреле 1946 г. в штаб генерала Макартура поступило секретное распоряжение из Вашингтона, в котором указывалось на опасность укрепления позиции левых сил в случае установления в Японии республики и давались инструкции по сохранению императорского строя. Генералу Макартуру приказывалось «тайно содействовать популяризации личности императора не как существа божественного происхождения, а как человека» (см. [1, с. 304—305]).

Это способствовало тому, что сразу же после принятия Конституции 1947 г. правящие круги страны развернули массовую идеологическую кампанию «по сохранению кокутай» и стали произвольно трактовать ряд положений новой конституции, касающихся японского государственного строя. Так, премьер-министр Иосида заявил на заседании парламента, что новое положение об «императоре — символе единства народа» якобы совпадает с давно утвердившимся представлением японского народа о том, что император символизирует собой японскую государственность, и не противоречит традиционным воззрениям на монархическое правление в стране как «на возникшую естественным путем» форму японского государства (цит. по [25, с. 67]). В научных кругах развернулась дискуссия по поводу «кокутай», основными оппонентами в которой выступили проф. Сасаки Соити, указывавший на изменения в характере «кокутай» [20, 1946, № 11], и возражавший ему профессор Вацудзи Тэцуро [19, 1947, № 3]. Т. Вацудзи, как и другие поборники сохранения «кокутай», уклоняясь от четкого определения этого понятия и пользуясь его многозначностью, доказывал, что новое определение значения императора вполне укладывается в русло довоенных традиций. Он писал, что император символизирует не политическое, а культурное единство японского народа, который составляет «культурное сообщество в языке, истории, обычаях и других проявлениях культурной жизни» (цит. по [25, с. 67—68]). Именно этот тезис Т. Вацудзи был подхвачен и развит последующими идеологами послевоенного тэнноизма. Таким образом, после отмены абсолютистской императорской системы начались поиск и разработка нового оформления, модификации в соответствии с изменившейся обстановкой тэнноизма. Термин «кокутай» со временем исчез из употребления в официальных доктринах, однако это не означало полного отказа от навязывания послевоенному обществу содержащихся в концентрированном виде в этом понятии националистических установок.

Началась контролируемая правительством деятельность по восстановлению престижа императора, по приспособлению к

новым условиям. Марк Гейн, бывший свидетелем одной из первых встреч императора Хирохито с простыми японцами (26 марта 1946 г.), записал в своем дневнике: «Это был памятный день, ибо я своими глазами наблюдал политическую реставрацию в действии. Смысл существования императора как божества был сведен на нет в день капитуляции. Теперь группа старых, проницательных людей, окружавших императора, создавала новый миф — миф о демократическом монархе, заботящемся о благе своего народа» [1, с. 178].

Можно выделить три этапа в процессе возрождения тэнноизма после вступления в силу Конституции 1947 г.

Временные рамки первого этапа включают примерно конец 40-х — первую половину 60-х годов. Это был период наиболее низкого падения престижа императора. В целом с точки зрения возрождения тэнноизма это двадцатилетие можно охарактеризовать как период поиска новых средств, форм и методов использования «символической» императорской системы и их апробирования в официальной политике идейно-психологического воздействия на массы. Изыскивались пути к налаживанию и укреплению модифицированных по сравнению с довоенным периодом связей между императором и его бывшими подданными, ставшими формально «суверенными» гражданами. Исподволь создавались условия для возрождения культа императора, но не в качестве божественного верховного правителя, окруженного мистическим ореолом, неприкосновенного, отдаленного от простых японцев системой табу, обеспечивавшей «поклонение на почтительном расстоянии», как это было до 1945 г., а как «скромного, близкого к народу» конституционного монарха. Именно с целью создания среди населения образа «народного» императора в 40—50-е годы организуется целая серия поездок императора в сопровождении членов его семьи по стране, включая самые отдаленные ее уголки. С 1 января 1948 г. вновь вводится практика общения с народом, когда на Новый год и в свой день рождения император и его семья приветствуют всех являющихся с поздравлениями в императорский дворец в Токио [25, с. 74].

Средства массовой информации стали широко освещать также возобновленные в 50-е годы традиционные дворцовые поэтические состязания, обставляемые с особым церемониалом торжественные приемы в императорском дворце знаменитых деятелей культуры и искусства, наиболее именитых из которых император собственноручно награждает специально утвержденными для этого случая почетными орденами. В этот период официальное идеологическое оформление культа императора не принимает форму развернутой концепции, а ограничивается лишь популяризацией «нового» образа императора, непричастного к политике, стоящего над всеми классами и слоями японского общества.

...Под прикрытием пропаганды такой «аполитичности» импе-

ратор начинает с 50-х годов постепенно осуществлять многие функции, выходящие за рамки его обязанностей чисто процедурного порядка, предусмотренных конституцией. Так, произносимое им «приветственное слово» («о-котоба»), которым открывается церемония начала заседания парламента, все более наполняется реальными политическими оценками [25, с. 74]. В 1955 г. при Либерально-демократической партии был создан комитет по пересмотру конституции; одной из его основных задач стало рассмотрение вопроса о наделении императора некоторыми прерогативами высшей политической власти.

Но главным направлением возрождения тэнноизма было движение за восстановление синто в качестве государственной религии.

Поскольку синто всегда делало упор не на догматику, а на ритуальную сторону, то сохранение после поражения в войне многих обрядов синто, которые ранее служили распространению в массах культа императора, милитаристских, шовинистических настроений, рассматривалось синтоистскими служителями как главная гарантия возможности начала деятельности по возрождению политической роли синтоизма.

В документе, подготовленном Синтоистским комитетом публикаций для состоявшегося в 1958 г. IX Международного конгресса по истории религий, отречение императора от божественного происхождения расценивалось как факт, влекущий за собой новации лишь внешнего свойства, не затрагивающий духовных основ синто, так как оно не вызвало больших изменений в мистических обрядах синто императорского дворца и храмового синто. «Одной из достопримечательных особенностей синто как религии,— отмечалось в указанном документе,— являлось то, что эти формы синтоистской веры не связаны догматами и священными предписаниями, а воспроизводятся посредством традиционного ритуала, поэтому и раны, нанесенные этой перемной (публичным заявлением императора о том, что он простой смертный.— *Т. С.-Н.*), не являются глубокими до тех пор, пока нет больших изменений в отправлении религиозных ритуалов» (цит. по [36, с. 40]).

В этой связи, поскольку император продолжал отправлять те же обряды, что и до отделения ритуалов императорского двора от государства, хотя юридически это и считалось его частным делом, большинством простых японцев император не переставал восприниматься как первосвященник национальной религии Японии. Поэтому и после его отречения от божественного происхождения оставались основания для культивирования почитания императора как фигуры, олицетворявшей традиционную духовную культуру, что позволило конституционному монарху Японии сохранить в трансформированном виде свое центральное место в системе националистической символики.

С 1951 г. император стал участвовать в празднике физкультуры, а с апреля 1952 г. — во всеяпонском празднике посадки

риса, являющемся одним из основных синтоистских обрядов. Кульминацией этого первого этапа возрождения тэнноизма была пропагандистская кампания, развернутая в связи с церемонией совершеннолетия наследного принца Акихито в 1952 г., когда синтоистскому обряду был, по существу, придан официальный статус. Поднятию престижа императорского дома должна была послужить и шумная идеологическая кампания, поднятая в 1958 г. пропагандистскими службами Управления императорского двора по указанию правительства в связи со свадьбой принца Акихито. Синтоистский ритуал «касико докоро омаэ-но ги», во время которого «ками» императорской фамилии оповещались о женитьбе наследного принца, был подан как дело государственной важности [33, с. 131], что явно нарушало конституцию.

Усиление идеологических и политических инициатив правительства в области возрождения тэнноизма в начале 60-х годов было в определенной степени вызвано борьбой народных масс против «договора безопасности» 1960 г., показавшей высокий уровень накала классовых антагонизмов в стране. В этих условиях был принят план удвоения национального дохода, и наряду с задачей достижения высоких темпов роста правящие круги поставили перед собой цель добиться единства народных масс на националистической основе. В условиях высоких темпов экономического развития 60-х годов в Японии получила широкое распространение разработанная американскими политологами «теория модернизации», рассматривавшая особенности капиталистического развития Японии как модель для модернизации развивающихся стран. «Теория модернизации» содержала положительную оценку императорской системы и национализма как факторов, ускоривших развитие страны, что было использовано поборниками возрождения идеологии тэнноизма, которые сразу же взяли на вооружение, как отмечает прогрессивный японский исследователь тэнноизма Хидзиката Кадзуо, националистический аспект этой теории, заключающийся в активном восхвалении «великой экономической Японии», в подчеркивании «достоинств великого народа» и «отваги нации» [25, с. 79].

С начала 60-х годов было вновь введено табу на критику императора и «символической императорской системы», отныне любое сообщение, статья или книга, касавшиеся в той или иной мере личной жизни императора и членов императорской семьи или их общественной деятельности, подвергались строгой цензуре Управления императорского двора, канонизировавшего образ императора. В японской литературе это явление носит название «табу на хризантему» («кику-но табу»).

В 1963 г., 15 августа (в годовщину капитуляции Японии), в храме Ясукуни при поддержке правительства в национальном масштабе были проведены поминальные службы по погибшим в войне («митама-мацури»), на которых присутствовали импера-

тор и императрица. С тех пор этот ритуал довоенного тэнноизма отправляется ежегодно как государственная церемония. Тогда же члены правого крыла ЛДП, правые организации, местные отделения Лиги ветеранов войны (Гою рэммэй), Ассоциация семей погибших на войне, Ассоциация синтоистских священнослужителей (Дзиндзя хонте), общественно-религиозные организации Сэйтё-но нэ и Кокутюкай начали агитацию за восстановление государственного статуса храмов Исэ и Ясукуни.

Началом второго этапа возрождения тэнноизма можно считать середину 60-х годов, и длился он до конца 70-х годов. Для этого этапа характерна прежде всего политика консерваторов, направленная на ритуализацию общественной жизни, и узаконение тех ее проявлений, которые могли служить культивированию поклонения императору. В 1967 г., несмотря на серьезное противодействие прогрессивных сил (прежде всего КПЯ, СПЯ и профсоюзов, прогрессивных деятелей искусства и науки), правящей ЛДП удалось восстановить законодательным путем ряд праздников, имеющих в своей основе ритуалы государственного синто и связанных с культом японской государственности. Был восстановлен под новым названием — «кэнкоку кинэмби» («годовщина основания государства») — довоенный праздник «кигэнсэцу». С 1978 г. правительство начало открыто поощрять организацию церемоний празднования этого дня в столице и на местах, при этом средствами массовой информации всячески подчеркивались «идеалы духа основания империи» [33, с. 158]. В приветственных речах консервативных политиков и парламентариев по этому поводу вновь зазвучали ссылки на «Кодзики» и «Нихон сёки» об основании японского государства мифическим императором Дзимму.

Празднованию «кэнкоку кинэмби» все больше придавался характер государственного ритуала, что свидетельствовало о намерении правительства постепенно приучить общественное мнение к официальным торжествам, подобным тем, которые проводились в день «кигэнсэцу» до 1945 г.

Одновременно с «днем основания государства» были введены еще два «новых» государственных праздника: 15 сентября — «кэйро-но хи» («день почитания старших»), 10 октября — «тайкику-но хи» («день физкультуры»), в проведении которого принимает участие император. Из остальных девяти праздников большинство так или иначе имеют отношение к синтоистским ритуалам и связаны с обрядами императорского дома. Так, 1 января около 70 млн. японцев совершают «хацумодэ» (первый визит в синтоистский храм), в основе отмечаемого 15 января праздника «сэйдзин-но хи» («дня совершеннолетия») лежит синтоистский обряд, 29 апреля — день рождения императора (до 1945 г. — «тэнтёсэцу», один из главных обрядов государственного синто), 3 ноября — день культуры (до 1945 г. — день рождения императора Мэйдзи), 23 ноября — «кинро канся-но хи» («день благодарения труду», до 1945 г. в этот день

справлялся один из важнейших синтоистских «мацури» — «нининамэсай», во время которого император преподносил «ками» первые плоды нового урожая), 22—23 марта и 22—23 сентября — дни весеннего (сюмбун-но хи) и осеннего (сюбун-но хи) равноденствия, когда согласно традиции японцы поминают своих предков, а также совершают пышные ритуалы поминовения предков императора. Из этого перечня видно, насколько значительное место в японском календаре занимают праздники, связанные с синтоистскими обрядами.

Большое внимание, уделяемое ритуалам и обрядам по сравнению с другими средствами идеологического воздействия на общественное сознание, позволяет периодически регулировать и закреплять нормы и ценности «символической императорской системы». В то же время это дает повод поборникам возрождения государственного статуса синто утверждать, что поскольку упор делается на ритуал в противовес проповеди догматики, то синто якобы сводится к системе привычных для простого народа обычаев и обрядов, потерявших свое религиозное значение.

Крупномасштабные пропагандистские кампании, развернутые правительством при поддержке промонархических сил в 1968 г., в связи со столетием «реставрации Мэйдзи», и в 1976 г., по поводу 50-летия правления императора Хирохито, призваны были подогреть националистические настроения в массах, в какой-то мере уже эмоционально подготовленных обрядами государственных праздников к восприятию крайне упрощенных идей «символического» тэнноизма, фактически распространявшихся в виде «социальных» и «политических» мифов.

Систематически культивировать обновленную тэнноистскую символику призвана была и система летосчисления «гэнго» — по эрам правления императоров, которая была закреплена законодательным путем в 1979 г., несмотря на многочисленные протесты демократической общественности.

Еще одним направлением возрождения тэнноизма было движение поборников насаждения «истинно японского духа» за восстановление довоенного статуса храма Ясукуни. В 1969 г. депутаты ЛДП внесли в парламент законопроект о передаче храма Ясукуни в ведение государства. С тех пор и до 1974 г. этот законопроект пять раз был предметом ожесточенного обсуждения, но натолкнулся на решительное сопротивление как внутри парламента, так и вне его [13, с. 91—92]. Тогда консерваторами был выработан новый законопроект «О поклонении отдавшим жизнь за родину», который был призван легализовать официальные посещения молебнов в храме императором и государственными деятелями, участие в молебнах почетного караула «сил самообороны». 15 августа 1975 г. премьер-министр Т. Мики посетил молебен в храме Ясукуни в качестве частного лица, что с тех пор стало традицией. После того как в 1984 г. Исполнительный совет ЛДП принял решение, фактиче-

ски узаконившее посещение молебнов в храме Ясукуни членами правительства и другими официальными лицами, премьер-министр Я. Накасонэ в 1985 г. «углубил эту традицию, расписавшись в книге посетителей как глава японского правительства.

С началом 80-х годов связано наступление качественно нового этапа в восстановлении тэнноизма. На этом этапе японское правительство пытается сконструировать целостную идеологическую платформу «национального единства». При этом в новых идеологических построениях можно проследить возрождение некоторых идейно-мифологических комплексов довоенного тэнноизма, подвергшихся переработке в соответствии с сегодняшними интересами правящих кругов.

На официальном уровне идеологически целостную систему «национального единства» на традиционной тэнноистской основе пытается дать так называемая «теория о японской культуре». В подготовленном в 1980 г. докладе Комиссии по изучению политических проблем при кабинете премьер-министра Охира (см. [10]) содержался призыв возродить «непреходящие ценности традиционной японской культуры» и превратить таким образом оставшуюся часть XX в. в «эпоху культуры». Причины духовного и морального кризиса нации авторы доклада видели в стремлении заимствовать у развитых капиталистических стран Запада несвойственные японской культуре ценностные ориентации. В результате подобного некритического заимствования в японском обществе, считают они, стали проявляться такие «современные тенденции, как индивидуализм, автономизация личности», что разрушает якобы традиционно существовавшие в японском обществе гармоничные отношения «иэ-сякай» («общество-семья»), «накама-сякай» (общество, в котором царит дух товарищества). К положительным чертам духовной культуры, отражающим существенные отличительные особенности японского этноса, отнесена также традиционная государственная система с ее принципами «ва» (гармонии) и «исин-дэнсин» (телепатии). Под последним подразумевается иррациональная, мистическая способность членов японского общества к быстрому интуитивному восприятию передаваемой информации. Широкое распространение этих принципов среди японцев якобы обеспечивало бесконфликтность процесса принятия решений на базе формирования консенсуса.

Таким образом, правительство правящей ЛДП попыталось в официальном документе выделить в культуре страны тот комплекс ценностных установок, который в конечном счете явно копирует в несколько осовремененном и завуалированном виде многие компоненты тэнноистской идеологии. При этом «теория о японской культуре» роднит с довоенным «японизмом» и стремление придать ее положениям неправомерно преувеличенное значение как отражающим суть национального характера и культуры.

С приходом к власти в 1982 г. Я. Накасонэ, придерживающегося явно националистических взглядов, соответствующие тенденции в общественной жизни заметно усилились. Еще более 30 лет назад Я. Накасонэ заявил во время выборов в местные органы самоуправления: «Именно установление императорской системы и семейного государства — это порождения мудрости японской нации, которыми можно гордиться перед всем миром» [11, с. 268]. А в статье, опубликованной в газете «Санди майнити» в 1973 г., в бытность его министром внешней торговли и промышленности, Я. Накасонэ раскрыл основные тезисы своей «концепции императора». В отличие от позиции членов специального Комитета по изучению конституции при ЛДП, видящих главный путь политического использования императора в превращении его в реальную главу государства, Я. Накасонэ является сторонником более тонко рассчитанного курса на преимущественно идеологическое использование института императорской власти. Он проводит мысль о том, что «император-символ» искони существовал в Японии, не обладая реальной властью: «он сиял, возвышаясь над всеми силами, будучи центральным духовным стержнем», скреплявшим общество [15, 24.06.1973]. Такой статус и роль императора, согласно Я. Накасонэ, обеспечивали неизменную стабильность государства как «живого организма» на протяжении двух тысяч лет (цит. по [22, с. 11]). Он даже утверждает, что «изменение статуса императора как символа было ошибкой конституции Мэйдзи», а «после поражения в войне и создания новой конституции» император «отошел от власти, лишился богатства, — именно такой император более всего соответствует облику, характерному для японских императоров с древнейших времен» [15, 24.11.1973].

Такую преемственность с истинными японскими традициями, обеспечиваемую сохранением института императорской власти, Я. Накасонэ определяет как главное условие «духовного прогресса символической императорской системы».

Еще один тезис теории Я. Накасонэ — это в разных вариантах повторяемое им утверждение, что император «всегда был объектом любви и почитания со стороны народа — и до реставрации Мэйдзи, и во времена действия конституции Мэйдзи, и теперь» и что сам «народ всегда бережно охранял императора как духовную основу нации» (цит. по [22, с. 12]). Тем самым Накасонэ пытается вновь использовать «тэнно» как средство социальной интеграции, сплачивающее и воодушевляющее людей, но концентрируя на этот раз внимание вокруг «императора-символа», императора — хранителя национальных традиций, национального духа японцев. Другими словами, подчеркивается роль императора как первоисточника «национальной самобытности», как символа, способствующего возникновению чувства уникальности японской нации и формированию не контролируемых сознанием стереотипов мысли и поведения. При

этом произвольно упрощаются и искажаются факты японской истории.

В 1983 г. Я. Накасонэ, уже став премьер-министром, дал свое определение японского государства, назвав его «национальной общиной» («миндзоку кёдотай»). Высказывая свое беспокойство по поводу отсутствия у многих японцев реального представления о размерах кризисных явлений в современном японском обществе, он указал в качестве основной причины этого идеологическую разобщенность и разногласицу, наблюдающиеся среди японского населения в наши дни. Для преодоления этого явления необходимо, по его мнению, «воспитать у японцев сознание того, что Япония — это государство-нация, имеющая двухтысячелетние традиции» [18, 1983, № 1, с. 6].

Программа «окончательного подведения итогов послевоенной политики», о начале осуществления которой Я. Накасонэ объявил летом 1983 г., была нацелена прежде всего на разработку новых основ государственного национализма. Об этом не раз недвусмысленно заявлял сам премьер-министр. Выступая 27 июля 1985 г. перед функционерами ЛДП с речью на семинаре в г. Карундзава, Я. Накасонэ подчеркнул необходимость еще раз «проанализировать и определить, в чем же суть самобытности или идентичности Японии». При этом вновь утверждалось, что Япония — самая стабильная страна в мире.

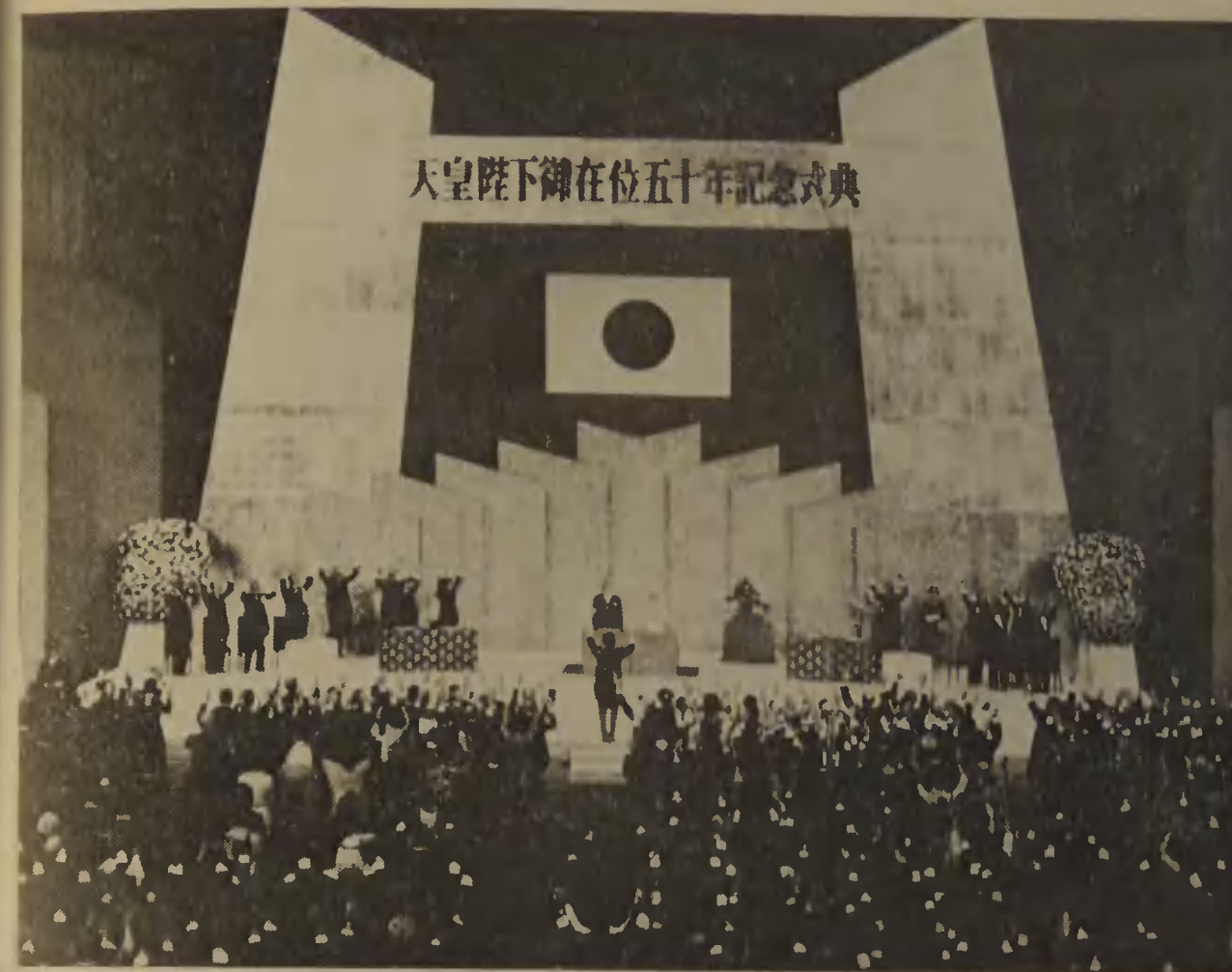
Говоря о том, что «пришло время вновь сформулировать идентичность Японии, когда отмечается 60-летие правления императора (Хирохито.— *Т. С.-Н.*) и 40-летие окончания войны», премьер призывает обратиться к сокровищницам «Кодзики» и «Нихон сёки», чтобы «восславить родину и оставить эту славу потомкам». Именно с этой целью Накасонэ счел «необходимым основать международный центр по изучению японской культуры, сотрудники которого будут трудиться над разработкой положений новой науки, именуемой „нихонгаку“, или „наукой о Японии“» (цит. по [9, 02.08.1985]). В своей речи в г. Карундзава Я. Накасонэ откровенно говорил также о целях создания новой «науки» о японской культуре. «От экономики, основанной на удовлетворении ненасытных желаний в 40-е годы Сёва,— заявил он (здесь, как и в других своих публичных заявлениях, Накасонэ пользуется летосчислением по системе „гэнго“, демонстрируя свою приверженность традициям.— *Т. С.-Н.*),— мы за последние пять лет перешли к сдержанному бюджету, к жизни с терпением. Сознание народа должно измениться от стремления к удовлетворению желаний к экономности, к жизни с заботой о будущем страны, с заботой о потомках. Поэтому встает проблема морали и дисциплины. Решение ее обеспечивает реформа образования... Специальный совет по обсуждению вопросов образования должен перейти от политики сдерживания желаний к организованной, планомерной, систематической деятельности по формированию души и облика человека».



Император Хирохито с супругой в традиционной парадной одежде во время коронации в 1928 г.
Императорская фамилия перед дворцом в Токио



Наследный принц Акихито с супругой во время визита в США в 1988 г.



Торжественная церемония празднования 50-летия пребывания императора Хирохито на троне



Уличное шествие по случаю 50-летия царствования императора Хирохито



Храмы Исе



Новогоднее паломничество в храм Мэйдзи дзингу



Парадная процессия праздников Такаяма



Ритуальный танец «Токэйгаку»



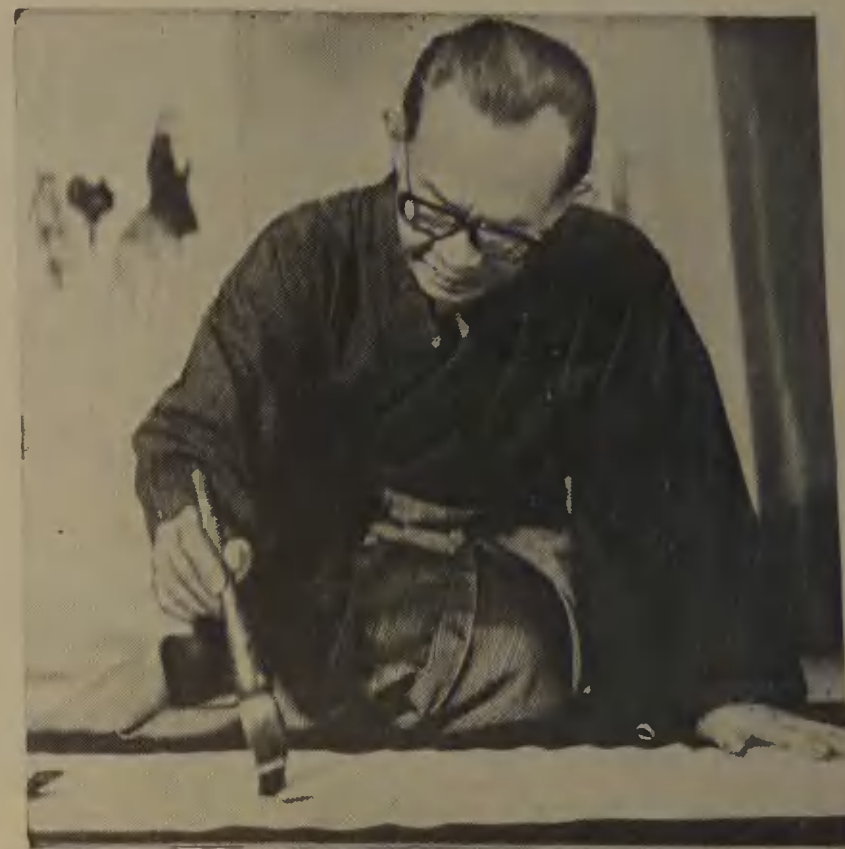
Девочки в одежде синтоистских жриц мико перед исполнением ритуального танца «Ураясу-но май»

Дети готовятся к концерту традиционной музыки «Этэнраку»



Занятия каллиграфией в школе

Праздник молодежной секции Сокагаккай



Мики Такэо занимается каллиграфией
Чайная церемония



Выставка икебана

Обучение детей традиционной музыке



Каратэ

Занятия айкидо



Занятия дзюдо

Кэндо



Кюдо

Занятия кэндо в полиции



Старинная гравюра с изображением бойцов сумо
Сумо

Однако в связи с острой критикой визита Накасонэ в храм Ясукуни в 1985 г. в азиатских странах, и прежде всего в КНР, где считают, что он «действовал в интересах» тех, кто хотел бы снять с Японии вину за военные преступления, он внешне несколько смягчил свою позицию и в 1986 и 1987 гг. отказался от посещения храма Ясукуни. Но при этом Накасонэ отметил, что японский премьер-министр может на законном основании официально посещать храм Ясукуни, поэтому его отказ сделать это лишь акт доброй воли в отношении других стран, в первую очередь Китая.

Под влиянием позиции правительства и официальной пропаганды все большее число японцев приходит к мысли, что они не обязаны без конца извиняться за развязанную много лет назад войну, и они обладают такими же правами, как и все другие народы, чтить память погибших. Такие настроения сказались, в частности, в том, что большая часть членов кабинета (16 из 20 министров) молилась 15 августа 1987 г. в храме Ясукуни, несмотря на то что сам премьер-министр отсутствовал на церемонии. Кроме того, около 200 депутатов парламента от правящей ЛДП посетило в этот день храм.

В ноябре 1987 г. подошла к концу «эра Накасонэ», который, по-видимому, войдет в историю как один из наиболее националистически настроенных премьеров современной Японии. Правительство возглавил Такэсита Нобору. Новый премьер прошел школу японской политики традиционного толка. В отличие от Я. Накасонэ, считавшегося лидером нового типа с напористым, «индивидуалистическим» стилем, Н. Такэсита отличает традиционное японское стремление к согласию. Он не придает своим действиям широкой огласки, а старается обходиться без лишнего шума.

Будет ли корректировка курса в отношении возрождения тэнноизма при новом премьер-министре? Пока его высказывания и действия свидетельствуют о том, что возможны лишь изменения по форме, но не по существу. Такэсита отличают исключительная осторожность в действиях, обтекаемость формулировок и некатегоричность суждений. Тем не менее почти общеизвестным фактом считается приверженность нового премьера к идеологии «японской исключительности». Он оказывает поддержку движению за пересмотр нынешней конституции. В интервью газете «Нихон кэйдзай», данном 4 ноября 1987 г., Такэсита заявил, что конституцию Японии навязали американцы в период оккупации. «Нам нужна конституция, написанная руками японцев, даже если она и будет содержать те же положения», — подчеркнул он.

Не случайно именно Такэсита был одним из инициаторов осуществления официальных паломничеств в храм Ясукуни. Правда, 15 августа 1988 г. Такэсита по тем же соображениям, что и Накасонэ в свое время, был вынужден отказаться от посещения молебнов в храме Ясукуни. Тем не менее многие ми-

нистры его кабинета совершили паломничества в храм (в официальном качестве лишь министр почт и телекоммуникаций Накаяма Масаки). Коллективный визит в Ясукуни совершило также около 200 членов ЛДП во главе с генеральным секретарем партии Абэ Синтаро.

Такэсита присутствовал лишь на официальной церемонии оплакивания погибших за страну в крупнейшем токийском зале «Будокан», где в организованной властями службе главную роль играл император.

Такэсита придерживается концепции «фурусато» — «родных мест». В вышедшей в свет его книге «Замечательная страна Япония. Создание „родных мест“» подчеркивается, что «фурусато» — это основа для устойчивой жизни и деятельности японского населения, это то, чем может гордиться японец в своей жизни».

Таким образом, судя по всему, в Японии будет продолжаться курс на воссоздание модифицированного тэнноистского культа. Но смерть императора Хирохито и передача императорских полномочий наследному принцу Акихито, несомненно, повлекут за собой определенные коррективы в системе «символического императорского строя», в роли и создании образа нового императора.

1. Гейн М. Японский дневник. М., 1951.
2. Иэнага Сабуро. История японской культуры. М., 1972.
3. Кошкин А. А. Реакционное наступление на историю.— Япония. 1984. М., 1985.
4. Латышев Н. А. Конституционный вопрос в послевоенной Японии. М., 1959.
5. Латышев Н. А. Роль императора в системе господства правящих кругов Японии.— Правящие круги Японии: механизм господства. М., 1984.
6. Поспелов Б. В. Очерк философии и социологии современной Японии. М., 1974.
7. Светлов Г. Е. Путь богов (синто в истории Японии). М., 1985.
8. Сила-Новаякая Т. Г. К вопросу о возрождении тэнноизма в современной Японии.— Япония. 1980. Ежегодник. М., 1981.
9. Акахата.
10. Бункэ-но дзиндай. Охира сори-но сэйсаку кэнкюкай хококусё 1 (Эпоха культуры. Доклады Комиссии по изучению политических проблем при премьер-министре Охира. 1). Токио, 1980.
11. Кувахара Сигэо. Има, тэнносэй то Ясукуни мондай-о мэгуттэ (По поводу проблемы императорской системы и храма Ясукуни).— Тэнносэй то нихон сюкё (Императорская система и японская религия). Токио, 1985.
12. Мураками Сигэёси. Киндай тэнносэй-но сюке-тэки кино (Религиозные функции императорской системы нового времени).— Хогаку сэмина (Юридический семинар). Токио, 1977, № 1.
13. Миядзи Масахито. Хандока-ни окэру Ясукуни мондай-но ити (Место проблемы храма Ясукуни в процессе усиления реакции).— Сэнгоси то хандо идэороги (Послевоенная история и реакционная идеология). Токио, 1981.
14. Нихондзин-но сисо то кодо (Мышление и поведение японцев). Токио, 1973, с. 176—177.
15. Сэнди майшити.
16. Оэ Синобу. Ясукуни дзиндзя (Храм Ясукуни). Токио, 1984.
17. Содзо Коно. Дзингиси гайе (Очерки истории синто). Токио, 1927, с. 143.
18. Сэйрон.

19. Сэкай.
20. Сэкай бунка.
21. Тайсё нити-нити симбун.
22. Тэнно то сэйдзи (Император и политика). Токио, 1973.
23. *Уэсуги Синкити*. Кокутай сика хацуе (Повышение значения кокутай). Токио, 1919.
24. *Хаттори Унокити*. Коси оеби косикё (Конфуций и конфуцианство). Токио, 1916.
25. *Хидзиката Кадзю*. «Нихон бунка рон» то тэнносэй идэороги («Теория о японской культуре» и идеология императорской системы). Токио, 1983.
- 25а. Хогаку сэмина (Юридический семинар). Токио, 1977, № 1.
26. *Ябэ Сюити*. Кэнкоку кинэмби (День основания государства). Токио, 1966.
27. *Ямада Норио*. Ясукуни дзиндзя (Храм Ясукуни). Токио, 1969.
28. *Ballou R. O.* Shinto. The Unconquered Enemy. N. Y., 1945.
29. См.: *Chikafusa Kitabatake*. A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinno: Shōtoki. N. Y., 1980.
30. The Japan Chronicle.
31. *Kokutai-no Hongi*. Cardinal Principles of the National Entity of Japan. Cambridge, 1949.
32. The Meiji Japan through Contemporary Sources. Vol. I, II, III. Tokyo, 1969.
33. *Shigeyoshi M.* Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980.
34. *Nihongi*: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. Vol. 1. L., 1986.
35. *Ono S.* Shinto. The Kami Way. Rutland, Vermont and Tokyo, 1976.
36. *Picken D. B. St.* Shinto: Japan's Spiritual Roots. Tokyo, 1980.
37. *Price W.* Japan and the Son of Heaven. N. Y., 1945.
38. *Zori H.* Japan's Military Masters. N. Y., 1943.

РЕВИЗИЯ ИСТОРИИ
И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УЧЕНОГО

Историческая наука — одна из тех общественных дисциплин, которые в наибольшей степени связаны с современностью, с политической и идеологической борьбой. Это настолько очевидно, что не требует особых пояснений, любая политическая программа или идейная концепция не может не считаться с уроками исторического прошлого.

Однако в современной Японии наблюдается тенденция игнорировать или замалчивать уроки прошлого. Отдельные исторические факты или просто опускаются, или преподносятся в искаженном виде, прослеживается стремление приукрасить историю страны. Этой цели служит, в частности, празднование «юбилейных» дат, которые используются для широкой националистической пропаганды. Подобного рода мероприятия призваны создать определенный политический климат в стране. При этом не только восстанавливаются старые даты, но и изобретаются новые, для чего в ход идут как мифы, так и реальные исторические события.

Правящие круги страны способствуют выработке неких «новых» теорий общественного развития, которые могли бы укрепить идеологическую базу капиталистической системы. Этой цели служат, в частности, теории об особом характере японской культуры («нихон бунка рон») и японской нации («нихондзин рон»). Согласно этим теориям, японцам присущи особые черты характера, а японское общество якобы построено на особом принципе межчеловеческих отношений, для которых характерна «социальная гармония». Япония выдается при этом за уникальную страну, которую не могут познать иностранцы. Идеино-политическое назначение подобных теорий заключается в том, чтобы доказать «особую социальную структуру страны», для анализа которой якобы неприемлемо марксистско-ленинское учение о классах. Отрицание общих закономерностей общественного развития диктуется в данном случае политическими мотивами и служит «обоснованием» националистической концепции «особого» пути развития Японии.

Поэтому для политической жизни современной Японии характерны острая идеологическая борьба между прогрессивными и реакционными силами вокруг событий далекого прошлого и проведение мероприятий, связанных с различными памятни-

ми датами. Рассмотрим эти мероприятия в ретроспективном порядке.

Со второй половины 50-х годов в Японии начал поднимать голову национализм. В 60-х годах он стал заметно набирать силу и в 70-х годах превратился в серьезный фактор политической и идеологической жизни страны. И это не случайно. Именно в этот период Япония становится высокоразвитой индустриальной державой и играет все более заметную роль на мировой арене. Этот благоприятный внешний фон правящие круги используют для возрождения пропаганды «уникальности» японского пути развития, для возрождения мифов о «божественном» происхождении японской нации и государства. Так, в 1967 г., несмотря на противодействие демократических сил, специальным декретом правительства был восстановлен официальный государственный праздник «кигэнсэцу» («день основания империи»). Этот праздник был введен правительством Мэйдзи в 1873 г. и отменен в 1948 г. как праздник, использовавшийся для милитаристской пропаганды и разжигания шовинистического духа среди населения. В его основе лежит миф, согласно которому 11 февраля 660 г. до н. э. император Дзимму, мифический потомок богини солнца Аматэрасу и предок японских императоров, вступил на престол. Именно императору Дзимму приписывается намерение «объединить» все страны под лозунгом «восемь углов под одной крышей» («хакко итцу»). Эти слова, взятые из древних мифов, были начертаны на 37-метровом каменном монументе, воздвигнутом в 1940 г., когда широко отмечалось 2600-летие со дня мифического основания японского государства. И именно под этим воинственным синтоистским лозунгом была развязана агрессивная война на Тихом океане. Правда, в 60-е годы праздник был восстановлен под новым названием — «кэнкоку кинэн-но хи» («день памяти основания государства»), но это, в сущности, не изменило его содержания.

В 1968 г. Япония праздновала столетие революции Мэйдзи (Мэйдзи исин). Торжественная церемония происходила 23 октября 1968 г. в зале Будокан. Присутствовали император и члены императорской семьи, премьер-министр, члены кабинета, представители промышленных и финансовых кругов. Такой «представительный» гостевой состав, такое «трогательное» единение императора и народа свидетельствовали о том, что этому мероприятию со стороны правящих кругов придавалось большое политическое значение. Это подтверждает и тщательная подготовка к празднованию.

Подготовительный комитет был создан более чем за два года до празднования, в апреле 1966 г., возглавлял его тогдашний премьер-министр Э. Сато. И хотя в списке членов подготовительного комитета и происходили изменения, Э. Сато постоянно оставался его главой. Знаменательно, что специальное Бюро по празднованию столетия Мэйдзи исин возглавил тот же человек

(Иинума Кадзуми), который руководил церемонией по празднованию мифического 2600-летия японской империи в 1940 г.

Комитет наметил обширную программу различных мероприятий, куда входило и издание красочно оформленной пропагандистской литературы. Были организованы юбилейные концерты, выставки, спортивные состязания, праздничные базары, красочные шествия по улицам городов, выпущены юбилейные марки, сигареты. Группа японской молодежи выехала в морской круиз, перед отъездом с «напутственной» речью перед ними выступил сам премьер-министр Э. Сато. В Токио, в районе Тиёда, в парке Тидоригафути, в связи с юбилеем было высажено 500 деревьев. Специально к юбилею был написан хвалебный гимн «Иодзومي арата-ни» («С новой надеждой»). Правительство поставило вопрос о пересмотре освещения исторических событий японской истории второй половины XIX в. в учебниках для 6-го класса начальной школы [5, с. 232].

Из правительственных изданий, выпущенных к юбилею, особенно привлекают внимание следующие два. Первое подготовлено и издано канцелярией премьер-министра под названием «Столетие Мэйдзи. Перечень юбилейных мероприятий» [6]. В богато иллюстрированной книге подробно освещалась подготовка к юбилею. В хвалебном стиле перечислялись запланированные к «славному» столетию мероприятия.

Другое издание подготовило министерство иностранных дел под названием «Japan in Transition». Цель книги, как отмечал в предисловии тогдашний министр иностранных дел Т. Мики, показать, как феодальная Япония превратилась в государство, которое сегодня находится среди лидирующих капиталистических держав мира.

Действительно, власти максимально использовали то обстоятельство, что юбилей пришелся на годы экономического бума Японии, когда страна превратилась в высокоразвитую индустриальную державу, играющую заметную роль на международной арене. История Японии за сто лет изображалась как некое блистательное шествие от достижения к достижению, успехи страны объяснялись национальными особенностями японцев. Возродить патриотический дух, провести идеологическую мобилизацию нации, привить японцам чувство расового превосходства, представить страну как эталон для развивающихся стран Азии — вот что, по сути дела, лежало в основе юбилейных мероприятий.

Юбилейная шумиха по поводу «столетия Мэйдзи» воспринималась японцами по-разному: прогрессивная общественность страны включилась в активную кампанию по разоблачению сущности этой политики.

Японские прогрессивные историки подошли к этой проблеме прежде всего как к проблеме политической. Всю праздничную суету организаторов юбилея они оценили как идеологическую кампанию, развернутую с целью наступления на демократию и

чреватую далеко идущими последствиями. Они подчеркивали, что мероприятия по празднованию Мэйдзи исин «проводятся не как обычные праздничные торжества, а как большая идеологическая мобилизация нации» [5, с. 16].

Японское правительство, отмечали они, преподнесло столетие как «век величия Японии», приписав все научные, технические и культурные достижения Японии императорской власти. Кроме того, основываясь на антинаучной, реакционной исторической концепции об «особой» миссии Японии в Азии, правительство стремилось оправдать агрессивную политику японских монополий в прошлом. По мнению прогрессивных историков, данное мероприятие стояло в одном ряду с такими, как пересмотр школьных учебников и восстановление праздника «ки-гэнсэцу».

Свыше 50 исторических и научных обществ Японии опубликовали заявление относительно празднования столетия Мэйдзи исин, где отметили явно тенденциозный подход правительства к оценке исторических фактов. Правительство, по их мнению, осуществляло подготовку на основе предвзятых взглядов, искажая изучение истории. В заявлении указывалось также, что празднование столетия Мэйдзи исин происходит под определенным углом зрения на историю Японии нового времени. «Если следовать концепциям сторонников „празднования столетия Мэйдзи“, — писали авторы заявления, — то выходит, что Мэйдзи исин явилась успехом в создании единственного в Азии независимого современного государства путем не имеющей прецедентов в мировой истории бескровной мировой революции (какумэй) и что причины этого успеха крылись в том, что японский народ во главе со своим великим императором во всей полноте проявил присущий ему дух национализма и расизма» [9, 1967, № 11, с. 8]. При этом следует иметь в виду, что упоминаемое в данном заявлении слово «какумэй» («революция») китайского происхождения, оно было заимствовано из китайской «Книги перемен» («Ицзин») и означало лишь смену династий. В официальной же японской историографии Мэйдзи исин называли «дай какумэй» («великая революция»), вкладывая в это понятие совершенно иной смысл.

Японские прогрессивные ученые считали, что тенденциозной трактовке важной проблемы японской истории должен быть дан всенародный отпор. В связи с этим ряд номеров исторического журнала «Рэкисигаку кэнкю» были посвящены критике юбилея (см. [8, 1967, № 12; 1968, № 2, и др.]). Редколлегия журнала отмечала, что «нельзя ограничивать проблему „столетия Мэйдзи исин“ только движением историков, нужно, чтобы широкие слои народа были вовлечены в эту политическую проблему» [9, 1967, № 11, с. 2].

Еще в 1966 г. японский историк К. Иноуэ в своей книге «Модернизация Японии и милитаризм» писал, что реакционная японская историография пытается окрасить в розовый цвет

такие печальные факты японской истории, как война Японии с Россией, аннексия Кореи, война на Тихом океане [3, с. 254].

В введении к этой книге он отмечал: «Если взглянуть на новую историю Японии, то в настоящее время ее изучение приобрело исключительно важный практический и политический смысл». Ученый связывает это с широкой правительственной подготовкой празднования столетия Мэйдзи исин, которое предшествовало как «годы славы» Японии. Напомнив, что бывший посол США в Японии Э. Рейшауэр всегда подчеркивал, что для молодых развивающихся стран нет лучшего примера для подражания, чем история модернизации Японии, К. Иноуэ заметил по этому поводу: «Неизвестно, обратило ли японское правительство внимание на оценку Мэйдзи исин Рейшауэром, во всяком случае, между его теорией и идеологической кампанией в связи со столетием Мэйдзи исин чрезвычайно много общего» [3, с. 3].

Другой японский историк — С. Тояма, специалист по новой истории Японии, автор ряда трудов по истории Мэйдзи исин, выступил в июле 1965 г. с лекциями, которые легли в основу его книги «Мэйдзи исин и современность». Работа явилась итогом изучения Тояма проблемы Мэйдзи исин в послевоенный период. Это был ответ историка на американскую «теорию модернизации». Отмечая, что Мэйдзи исин явилась продуктом мировой истории, С. Тояма напоминает, что Япония сформировалась как капиталистическое государство именно в результате Мэйдзи исин. И когда Японию хотят представить в виде модели для развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки, стоит напомнить о роли, которую сыграл японский милитаризм в Восточной Азии, и о борьбе восточноазиатских народов против японского колониального порабощения [7, с. 43, 230—231].

О разветвлении в Японии в настоящее время активной монархической пропаганды свидетельствует и принятие парламентом в 1979 г. закона о сохранении летосчисления по «гэнго» («эрам правления») японских императоров («гэнго», система династийного летосчисления, ведет свое начало от времени правления императора Котоку, который назвал годы своего правления — 645—650 — эрой Тайка). Совершенно ясно, что это не просто выбор между двумя системами летосчисления — японской и европейской, цель этого закона — упрочить веру населения в незыблемость монархического строя Японии, представив историю страны как непрерывную династийную линию богом данных императоров.

Еще в 1976 г. группа прогрессивных японских историков выразила свой протест против введения летосчисления по системе «гэнго». В обращении, подписанном С. Иэнага, С. Тояма, К. Иноуэ, говорилось, что такая система летосчисления противоречит японской конституции [12, 10.11.1976].

Особенно активное участие в насаждении среди населения националистической идеологии принимает синтоистское духо-

венство, этот идеологический оплот тэнноизма. Уже с конца 50-х годов члены правительства стали принимать участие в различных синтоистских обрядах и праздниках, лидеры правящей партии развернули движение за восстановление синтоизма в качестве государственной религии (см. [1, с. 151—163]. В 1978 г. в парламенте рассматривался законопроект, в соответствии с которым каждый премьер-министр получил бы возможность ежегодно 4 января совершать паломничество в наиболее знаменитый и почитаемый синтоистский храм Исэ для поклонения «священным дарам», по преданию переданным императору Дзимму прародительницей Аматаэрасу. Все это можно было бы отнести к числу национальных традиций, если бы не острый идеологический акцент, усиленно навязываемый народу.

Историки, входящие в Общество исторических исследований (Рэкисигаку кэнкюкай), собрали в 1977 г. 3900 подписей против принятия такого закона. Они указывали на его демagogический, антидемократический характер. В июле 1978 г. был проведен опрос общественного мнения по поводу законопроекта, лишь 15,1% высказалось в его поддержку [9, 1979, № 1, с. 37].

11 октября 1978 г. 126 научных, общественных, профсоюзных и религиозных организаций провели в Токио национальный митинг протеста, активное участие в котором принял профсоюз учителей. Выступавшие подчеркивали, что подобный законопроект представляет собой идеологическую атаку со стороны реакции с намерением возродить культ императорской власти, что он противоречит японской конституции [9, 1979, № 1, с. 40].

Ярким примером усиления националистических тенденций в стране, связанным с попыткой оказать влияние на умы подрастающего поколения, являются попытки пересмотра японскими властями содержания школьных учебников по истории. Летом 1982 г. вокруг этого вопроса даже разгорелся дипломатический конфликт между Японией, Южной Кореей и Китаем.

Суть дела такова. Согласно японской системе министерство просвещения каждые три года пересматривает учебники. Внесение исправлений в их текст является обязанностью правительства. Министерство так «исправило» текст, относящийся к периоду войны на Тихом океане и агрессии в Китае, что это вызвало взрыв возмущения не только в Японии, но и за её пределами.

Конфликт, связанный с пересмотром учебников, первоначально возник еще в июне 1965 г., когда он стал предметом судебного разбирательства. Чиновники министерства просвещения исключили из учебника по истории Японии для средней школы упоминание о том, что пакт о нейтралитете между СССР и Японией был заключен по инициативе СССР. В безоговорочной форме они потребовали также, чтобы автор учебника С. Иэнага убрал те части текста, где говорилось, что развязанная японскими милитаристами война в странах Азии и бассейне Тихого

океана была безответственной. Тогда С. Иэнага в связи с цензурными купюрами, которые сделало министерство просвещения в тексте его учебника, подал в Токийский районный суд иск, обвинив министерство в неконституционных действиях.

Суды низших инстанций выступили в поддержку ученого и признали министерство просвещения виновным в нарушении ст. 21 японской конституции, гласящей, что «гарантируется свобода собраний и объединений, а также свобода слова, печати и всех иных форм выражения мнений. Никакая цензура не допускается» [2, с. 503]. Однако Верховный суд Японии отклонил иск проф. Иэнага и вернул дело на следствие. Решение суда вызвало протесты демократической общественности, которая усматривает в этой акции очередную попытку воздействия правящих кругов страны на умы молодого поколения с целью воспитания его в духе шовинизма и милитаризма.

В полемике, разгоревшейся вокруг этого вопроса, позиции сторон ясны. Министерство просвещения считает, что нет необходимости говорить учащимся об ужасах войны, о зверствах японской армии на оккупированных территориях, об агрессивном характере войны, освещать мрачные страницы японской истории. Наоборот, оно исходит из того, что в учебниках надо показывать, «как храбро сражалась японская армия и с какой полной отдачей сил весь японский народ содействовал войне». В рекомендациях министерства учителям вменяется в обязанность изображать дело так, будто война была со стороны Японии вынужденным актом, предпринятым в целях самообороны. По мнению министерства, авторам учебников не следует писать только о том разрушительном ущербе, который наносит война развитию культуры и истории человечества, а надо подчеркивать ее роль в развитии человеческой истории и культуры [4, с. 206—207]. По сути дела, став на путь искажения исторических фактов, умышленного игнорирования уже сложившихся мнений, оправдания агрессии Японии на Тихом океане и идеологии паназиатского национализма, власти следовали трактовке событий, содержащейся в работах представителей консервативной исторической школы Ф. Хаяси, Е. Такэути, Х. Камияма, выступавших в качестве адвокатов японского милитаризма.

В противовес позиции официальных властей прогрессивная общественность Японии, исходя из того, что учебники преследуют цель формирования морально-этических норм и представлений у молодежи, решительно поддерживает С. Иэнага. По ее мнению, школьники должны знать о страданиях и ужасах войны, о ее преступном характере, о попрании норм морали и нравственности, чтобы привить молодежи уважение к миру и национальной независимости [4, с. 206].

Борьба ведется и вокруг других моментов исторического прошлого Японии. Традиционный аргумент о «самообороне» Японии, вытекающий из ее географического положения, используется консервативной школой применительно и к другим ас-

рессивным войнам Японии. Тот факт, что на Японию никто не нападал, как-то «выпал» из школьных учебников.

Искусственно подогревается интерес к русско-японской войне 1904—1905 гг. В мае 1984 г. на юге Японии, в г. Кагосима, состоялся парад в связи с предстоящей годовщиной «великой» победы японского императорского флота в войне с Россией» (80-летие Цусимского сражения, происшедшего 27—28 мая 1905 г.) и 50-летием со дня смерти адмирала Того. Формально устроителем церемонии выступала частная организация: преф. Кагосима, где родился адмирал Того. Представители правительства отказались прокомментировать это мероприятие, заявив, что оно носит частный характер. Однако навряд ли частной организации под силу устроить военно-морской парад с участием иностранных кораблей. Кроме того, в праздничной церемонии по случаю 50-й годовщины со дня смерти адмирала Того принимали участие дипломаты и офицеры военно-морских сил США, Великобритании, Франции и Турции. На церемонии присутствовали и депутаты от правящей Либерально-демократической партии; гостей приветствовали губернатор префектуры и мэр города. Безусловно, подобного рода церемонии, способствующие разжиганию шовинистических настроений, отражают милитаристские тенденции в современной японской действительности.

Вопреки исторической правде министерство просвещения всячески стремится утвердить концепцию традиционно «дружественных» японо-американских отношений, не хочет признать факт насильственного «открытия» США Японии в 1853 г. Поскольку наличие американских военных баз в послевоенный период включает в себе неравенство отношений, министерство просвещения утверждает, что то, что называют базами, в Японии отсутствует, есть лишь «оборудование и зоны». И поскольку существуют дружественные японо-американские отношения, вызывает недоумение борьба против «договора безопасности» [4, с. 238].

Министерство просвещения старается «сгладить» и другие неприглядные стороны японской истории, такие, как проблема буракумин, этих японских париев (эта) [4, с. 116]. В Японии есть особые поселки (токусю бураку), жителей которых называют буракумин. Их около 3 млн. человек. Это один из самых угнетаемых социальных слоев общества в современной Японии, они практически лишены прав не только в социально-политической, но и в экономической и культурной жизни страны, хотя ст. 14 послевоенной конституции Японии гласит: «Все люди равны перед законом и не могут подвергаться дискриминации в политическом, экономическом и социальном отношении, по мотивам расы, религии, пола, социального положения, а также происхождения» [2, с. 502]. Буракумин — потомки тех, кто еще в древние времена занимался нужными, но «низкими, недостойными» профессиями (работа на бойнях, в кожевенных, косто-

варных мастерских, а также некоторые другие ремесла). Они селились на окраинах городов по цеховому принципу. Сословная структура общества, созданная в Японии в XVII в., забросила японских париев на самое «дно». Как и несколько веков назад, буракумин по-прежнему презирают как отверженных, якобы генетически неполноценных людей.

Характерны для возрождения национализма в современной Японии и изменения в статусе религиозных сект и организаций. Хотя ст. 20 японской конституции гласит: «Ни одна из религиозных организаций не должна получать от государства никаких привилегий и не может пользоваться политической властью. Никто не может принуждать к участию в каких-либо религиозных актах, празднествах, церемониях или обрядах. Государство и его органы должны воздерживаться от проведения религиозного обучения и какой-либо иной религиозной деятельности» [2, с. 503], связь между государственными учреждениями и синтоистскими храмами и организациями укрепляется. Показательна в этом отношении развернувшаяся с 60-х годов кампания за передачу в ведение государства храма Ясукуни.

До и во время второй мировой войны храм Ясукуни, храм поминовения погибших в войнах, был центром государственного синто. С середины периода Мэйдзи (1868—1911) он находился в ведении военного и морского министерств. Служители храма играли роль духовных наставников японских милитаристов. В настоящее время Ясукуни стал центром реакционных сил в стране. В списки «патриотов», «национальных героев», хранящихся в храме, занесены, в частности, имена генерала Тодзио и других главных военных преступников, повешенных по приговору Международного трибунала.

Храм этот больше похож на военный музей: повсюду выставлены образцы военной техники императорской армии. Экскурсии в храм Ясукуни широко используются для поднятия «патриотического духа».

События вокруг храма Ясукуни начались в 1969 г., когда депутаты от ЛДП внесли в парламент законопроект о передаче храма государству, который, однако, принят не был, поскольку стал предметом ожесточенных споров как в парламенте, так и на страницах прессы и вызвал широкое движение протеста.

После этого консерваторы внесли новый законопроект — «О поклонении отдавшим жизнь за родину», чтобы легализовать официальные посещения молебнов в храме Ясукуни императором и государственными деятелями.

Эксперты по конституции заявили, что официальные визиты могут нарушить положения Конституции 1947 г. об отделении религии от государства, в частности ст. 99. Тем не менее Исполнительный совет ЛДП в апреле 1984 г. принял решение, фактически узаконившее посещение молебнов в храме Ясукуни членами правительства и другими официальными лицами [10, с. 93—97].

В том же месяце храм Ясукуни посетил премьер-министр Японии Я. Накасонэ. Миллионы японцев восприняли этот акт не как «частный визит» главы правительства, а проявление настроений определенных кругов. Демонстративное посещение государственными деятелями синтоистских храмов Исэ и Ясукуни рассматривается как часть кампании, проводимой правящей партией по возрождению самурайского духа, пересмотру антивоенных положений японской конституции.

Несколько месяцев спустя, 16 августа 1984 г., в одном из крупнейших спортивных залов японской столицы, Будокан, состоялась официальная церемония «поминовения погибших», на которой присутствовал император. Оба эти мероприятия вызвали резкую критику не только внутри Японии, но и в странах, испытывавших всю тяжесть японской агрессии во время войны [10, 1985, № 420; 8, 20, 31.08.1984].

Таким образом, многие события во внутриполитической жизни страны в последние десятилетия свидетельствуют о том, что правящие круги Японии становятся на путь, имеющий целью обелить политику японского империализма накануне и в годы второй мировой войны, навязать молодому поколению националистическую милитаристскую идеологию.

1. Светлов Г. Е. Религия и политика.— Проблемы Дальнего Востока. 1974, № 2.
2. Современная Япония. Справочник. М., 1968.
3. Иноуэ Кидэи. Нихон-но «киндайка» то гункокусюги («Модернизация» Японии и милитаризм). Токио, 1966.
4. Иэнага нихон си-но кэнтэй (Пересмотр учебника по истории Японии, написанного Иэнага Сабуро). Токио, 1976.
5. Кодза. Нихон си (Очерки по истории Японии). Т. 10. Токио, 1974.
6. Мэйдзи хякунэн кинэн годзи кироку (Столетие Мэйдзи. Перечень юбилейных мероприятий). Токио, 1960.
7. Тояма Сигэки. Мэйдзи исин то гэндай (Мэйдзи исин и современность). Токио, 1968.
8. Акахата.
9. Рэкисигаку кэнкю.
10. Рэкиси хёрон.
11. Asahi Evening News.
12. Mainichi Daily News.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Интерес к проблеме японского национализма сегодня не может ограничиваться традиционной критикой его реакционной роли в государственной идеологической политике. Изменения в нашей собственной общественной и политической жизни диктуют необходимость в постановке принципиально новых вопросов в исследованиях японского опыта в сфере идеологической политики.

Как связано формирование националистического сознания с проблемой включения человеческого фактора в процесс государственного, экономического и социального строительства?

Каким образом формируется комплекс, называемый «националистическое сознание», состоящий из неизменной идеи японской исключительности и осознания каждым индивидом своей личной причастности к целям нации и государства?

Каким образом достигается баланс в соотношении взаимноисключающих на первый взгляд факторов современной жизни: унифицирующих международных интеграционных процессов, с одной стороны, и сохранения национального самосознания — с другой?

Попытаемся дать ответы на эти вопросы.

Конкретное содержание японской идеологической концепции «национальной исключительности» в ходе истории неоднократно менялось, но психологический механизм ее действия оставался неизменным: повышение самооценки индивидов через формирование чувства личной причастности к таким характеристикам нации в целом, которые выделяются в данный период истории как в высшей степени положительные и престижные и при этом опираются на реально существующие факторы.

После революции 1868 г. использовались синтоистские верования в божественное происхождение Японии и японцев. В годы империалистических войн для доказательства истинности идеи превосходства японской нации привлекались военные успехи милитаристского государства, которые, в свою очередь, интерпретировались идеологическим аппаратом как осуществление «добродетельной моральной миссии Японии во имя объединения и тем самым спасения человечества». После поражения Японии во второй мировой войне идея превосходства японской нации заметно потускнела, но как испытанное средство консолидации

народа скоро начала возрождаться в представлениях о собственной японцам «мудрой» приспособляемости, способности выжить при самых трудных обстоятельствах. По мере укрепления и роста экономики снова появилась возможность апеллировать к успехам Японии, теперь уже экономическим, как свидетельству национального превосходства.

В 70—80-е годы основным тезисом, обосновывающим превосходство японской нации, становится концепция «культурной самобытности», важнейшей характеристикой которой выдвигается утверждение о специфически «человеческой направленности» японской культуры, в принципе отличающей всю принятую в ней структуру отношений от западной — «экономической» и «технической» — цивилизации.

Какие же социальные явления и закономерности зашифрованы в устойчивых ссылках на «человеческий характер», «групповое сознание», «дух солидарности», которые будто бы исключительно свойственны восточной (читай: японской) культуре?

Во-первых, это реальная ситуация конфликта, возникающего в процессе вовлечения и приспособления докапиталистических форм общества к современным капиталистическим отношениям, разрывающим человеческую жизнедеятельность на сферы производства и общения и превращающим в «издержки производства» субъективные человеческие качества и сложившиеся социальные межличностные отношения (см. [1]).

Вторым объективным фактором, способствовавшим насаждению националистической концепции «культурной самобытности», стало осознание и использование одного действительно существующего аспекта японской культуры, который заключается в разработанной технологии сознательного воздействия на психику с целью программируемых ее изменений. Наличие этой «психотехнической» традиции связано со спецификой культурно-исторического развития Японии и выразилось в содержании и практике основных философско-мировоззренческих систем буддизма и конфуцианства. Общей чертой для всех этих систем является особо пристальное внимание к внутреннему миру человека как основному объекту его преобразовательной деятельности в процессе приспособления к внешней среде с целью выживания. В последние десятилетия именно эта особенность восточной культурной традиции все более активно используется консервативными кругами для насаждения националистического мировоззрения.

В-третьих, представляется очевидным, что само осознание этой (назовем ее «психологической») особенности японской культуры и идея использования ее в качестве пропагандистской концепции были «подсказаны» японским идеологам в результате ознакомления с достижениями западной психологической науки (в Японии еще с начала XX в. стала осваиваться западная научная психология). Сам термин «человеческий фактор» родился в промышленной психологии и указывал на влияние

«производительных» человеческих характеристик на эффективность производственной деятельности. Поступавшая с Запада информация о научных психологических исследованиях не могла не привести в конце концов к осознанию собственных, до тех пор само собой разумеющихся и поэтому неосознаваемых как таковых психологических знаний.

В современном наборе «исключительных духовных характеристик японской нации» в качестве одной из главных выделяется понятие «групповое сознание» (новое понятие, сменившее довоенный националистический термин «единство нации»). К нему апеллирует и на него опирается вся система японского управления, которая благодаря успехам японской экономики стала объектом пристального внимания экономистов, управленцев и журналистов.

Содержание идеи, на которой базируется идеологическая политика внутри государства, в большой степени обуславливает и способы включения сознания и поведения людей, определяет, какие социальные установки и модели поведения окажутся наиболее адекватными провозглашаемой и реализуемой идеологической доктрине. «Групповое сознание» в качестве японской формулы национализма требует от японца прежде всего трудового участия в общегосударственном деле. Все градации уровня патриотической преданности японца связаны с качеством его работы.

Интересно сопоставить с этой формулой нашу отечественную формулу патриотизма, которая до последнего времени основывалась исключительно на «чувстве гордости за свою великую Родину», невзирая ни на что. Степень патриотической преданности оценивалась по степени этого «невзирания» и не имела никакого реального отношения к качеству трудового вклада человека. В Японии же национализм как осознание своей принадлежности к нации растворяется в структуре управления. Задача управленца состоит в том, чтобы включить рабочего в систему общего разделения труда. Таким образом, индивид приобщается к идее «Великой Японии» через трудовое участие.

Социально-психологическое управление сознанием народа осуществляется в любом современном государстве, однако японская форма идеологического воздействия, включенная в систему социально-производственного управления, существенно отличается от принятых на Западе. Это связано со сложившимися в рамках общества базисными принципами социального контроля, которые проявляются во всех видах межличностных и межгрупповых взаимодействий в ситуациях «команды», «требования» и «выполнения».

В основе японского способа управления лежит имплицитное знание о том, что поведение зависит от мотивов, которые определяются ценностями человека. Эта взаимозависимость ценностных ориентаций и конкретного поведения осознается и в содержательном отношении. Так, известно, от каких именно цен-

ностей зависит тот или иной способ поведения. Например, с ориентацией на «принадлежность» к социальной группе связывается социально конформное поведение.

Такое представление о внутренней структуре поведения определяет стратегию управления им, а именно: один из компонентов управления, контроль, осуществляется не на этапе реального поведения, а на этапе формирования ценностных структур личности. Другими словами, управление переносится из внешней сферы во внутреннюю. Идеальная модель такого принципа — в полном самоконтроле, уменьшающем необходимость дорогостоящих органов контроля.

Управление с минимальным внешним контролем создает иллюзию свободы поведения, что воспринимается индивидом как доверие со стороны общества и порождает в нем чувство ответственности. «Доверие» это крайне специфическое, поскольку систематически и неукоснительно осуществляется контроль над мыслями и мотивами через контроль над системой ценностей.

В западных странах в применении знания о ценностно-мотивационной структуре поведения есть существенное отличие: ценностные ориентации и мотивы воспринимаются как «данное», поэтому ставится задача только распознавать их и, значительно реже, формировать в соответствии с потребностями общества. Контроль осуществляется на этапе реального поведения с помощью внешних санкций, а ценностно-мотивационная структура личности выступает лишь как объект диагностики с целью повышения эффективности санкций. По сравнению с принципами японского управления такой способ обеспечивает только узкую сферу управления поведением, тем самым вся система социального контроля оказывается ненадежной и дорогостоящей. Относительно малая свобода поведения, связанная с субъективным восприятием санкций, вызывает недоверие у индивида к социальным институтам, ограничивающим его поведение, что приводит к рассогласованию ценностных ориентаций и способов их реализации на поведенческом уровне. Последнее приводит к еще более вынужденному усилению внешнего контроля, нарушению стабильности социальной системы, увеличению девиантных форм поведения.

Рассмотренная система социального контроля в Японии переносит его осуществление из сферы санкций в область формирования желательных свойств личности (в частности, с помощью системы «морального воспитания») и подразумевает ее перестройку нравственной, нормативно-ценностной структуры личности, а ее направленное формирование на ранних этапах социализации.

Система «морального воспитания» возникла и стала развиваться в Японии в конце 70-х годов XIX в. в условиях политических и социальных преобразований, объявленных как «курс на модернизацию страны». В ситуации практического отсутствия минеральных ресурсов, при научно-технической отсталости, в

крайне сложных природно-климатических условиях японские правители с самого начала сделали ставку на «человеческие ресурсы». Роль важнейшего средства мобилизации народа для решения насущных государственных задач отводилась новой системе образования.

Основываясь на специфическом для японской культурной традиции представлении о человеке и обществе, сформированном под влиянием конфуцианского, буддийского, синтоистского учений, теории и практики «модернизации» Японии стали разрабатывать и внедрять концепцию управления обществом, признающую основным средством воздействия на людей изменение их внутреннего мира с целью формирования заданной модели личности. Возможность осуществления политических, экономических и социальных задач рассматривается в прямой зависимости от возможности управления поведением людей. Требуемые изменения в поведении ставятся в зависимость от внедрения в сознание предусмотренных нравственных ценностей.

Осуществляя эти принципы в практике государственного строительства, правители Японии придавали первостепенное значение внедрению всеобщего обязательного образования, важнейшей задачей которого считалось воспитание граждан, способных к реализации выдвигаемых на государственном уровне задач и связывающих с этой деятельностью свои личные устремления. «Наша страна,— писал видный политический деятель того времени Мори Аринори,— должна из третьеразрядной стать второразрядной, а потом перейти в первый разряд и в конце концов стать ведущей страной в мире. Лучший способ достичь этого — заложить основы начального образования» [4, с. 231]. В одном из наиболее популярных трактатов, «Поощрение просвещения» («Гакумон но сусумэ»), указывалось: «Все наши граждане, благородные и простые, должны осознавать свою личную ответственность перед страной» [14, с. 68].

Согласно новым законодательным актам индивидуальное развитие рассматривалось как ключ к общему развитию и процветанию, но предоставлялось образование не в силу права на него, а потому, что оно способствовало укреплению государства. Законы требовали, чтобы ни один дом в деревне не остался не охваченным школьным образованием [8, с. 276].

Новое правительство было убеждено в необходимости перехода на современные (тогда это означало: по образцу развитых западных стран) методы управления государством и воспитанием народа. Образование было отделено от религии, централизованно, подчинено нуждам государства и, подобно военной службе, стало принудительно всеобщим. Стратегическая установка на образование народа включала: 1) использование системы образования для создания богатого государства и сильной армии; 2) формирование националистического мировоззрения, предусматривающего ответственность каждого индивида за судьбу

государства; 3) обеспечение единства нации как важнейшего фактора в движении государства к величию.

Организационные цели заключались в том, чтобы привести в соответствие структуру образования со структурой правительственных органов и общества. Приказы по министерству просвещения поставили школьную систему на функциональную основу. Установилась двойственная структура образования. Обязательная начальная школа занималась основами грамотности и «моральным воспитанием», которое должно было обеспечить осознание каждым своего долга гражданина Японии. Университеты же монополизировали науки, готовили профессиональную элиту, способную иметь дело с современной техникой и организацией управления. Главным мотивом всей просветительской деятельности утверждался принцип «ради государства».

В поисках «секретов», определивших экономическое и социальное развитие западных стран, японцы выделили как определяющий признак капиталистического производства идею технологизации и задались целью применить ее в сфере идеологического «производства». Министерство просвещения поставило задачу создать основу для массовой подготовки учительских кадров, способных осуществлять программу националистического воспитания, исходя из следующего положения: «Педагогические школы не только определяют процветание или упадок всей системы образования в стране, но и служат основой силы и богатства государства» [3, с. 120]. И далее: «Успех формирования японской нации зависит от личных качеств учителя» [13, с. 154].

Министр просвещения лично осуществлял контроль за деятельностью педагогических училищ. Их реорганизация была направлена на создание своего рода производственного конвейера, которому вменялось в обязанность выпускать массовую стандартную идеологическую продукцию. С точки зрения содержания конечным результатом этого широкого «производства» должны были стать единство нации, верноподданность, а также убежденность, выступающая психологической гарантией первых двух качеств.

Идеологические установки формировались через укрепление общечеловеческих ценностей, которые потом трансформировались в нужном для государства направлении. Выделялись три свойства личности: послушание, дружба и достоинство. Дзюдзюн (послушание, покорность, кротость) определялось как принцип отношения к делу, правилу, закону; готовность к выполнению приказа, хорошего или плохого, удобного или неудобного. Привычка послушания должна стать всеобщей, а пример послушания должны показывать учителя. Юдзэ (дружба) — чувство, объединяющее людей. Учащиеся должны проявлять сочувствие друг к другу, взаимопомощь, ибо тесные связи между отдельными людьми рождают единство нации. Иги (достоинство) определялось как качество, необходимое для отдачи и вы-

полнения приказов. «Человек с достоинством не только правильно отдает приказы, но и сам выполняет их должным образом». Чувство собственного достоинства гарантирует убежденность в правоте своих действий [8, с. 492].

Новая концепция воспитания опиралась на два главенствующих принципа — на знания и дисциплину, при этом предпочтение во всех случаях отдавалось дисциплине. Ценность знаний определялась возможностями их применения в сельском хозяйстве, торговле, промышленности. Школа должна была учить умению опираться на прикладные знания при движении к поставленной цели. Дисциплина же понималась как способность подчиняться действующим социальным нормам, которые на этом этапе «пронгрывались» на уровне межличностных отношений (норма отношений к высшим по положению, к старшим, к родителям, к друзьям). Привычка к дисциплинированности рассматривалась как промежуточный этап в процессе воспитания верноподданности, обеспечивающий подчинение личности нормам социально-политического характера. Таким образом, верноподданность воспитывалась как внутренняя необходимость и осознавалась индивидами как высший нравственный принцип. Ставка на воспитание безусловного послушания должна была также гарантировать подготовку безотказной и высококачественной рабочей силы, необходимой для развивающейся экономики.

На первый план общественных интересов выдвигался курс «морального воспитания» (1881 г.), и с этого времени начинается официальная история японской системы «морального воспитания», или «морали» (по-японски «сюсин», что значит «самосозревание»). Надо иметь в виду, что в японском, или, точнее говоря, в конфуцианском понимании мораль рассматривается не столько в качестве этической категории, сколько в качестве идеологической, подразумевающей выполнение каждым гражданином своего долга перед государством. Цементирующая программу «морального воспитания» идея самосозревания личности в той или иной степени была присуща всем учениям, распространенным на Востоке, но, может быть, в первый раз в ответ на социальный заказ конкретной исторической ситуации эта идея стала стержнем практически внедренной психолого-педагогической системы, направленной на воспитание гражданина, который своими усилиями по самосозреванию укреплял семью как ячейку общества, а через нее — государство и политическую власть. Как бы в дальнейшем ни видоизменялись в новых исторических условиях отдельные грани курса, его основа оставалась неизменной на протяжении последующих лет.

После поражения во второй мировой войне курс «морального воспитания» («сюсин») был отменен как противоречащий задачам демократических преобразований. Однако уже в 1951 г. в рамках «обратного курса» была сделана первая попытка его

восстановления. Несмотря на протесты прогрессивной общественности, в 1958 г. был введен новый курс «морали». Вынужденной уступкой со стороны правительства стало лишь другое название. Теперь «моральное воспитание» называется «дотоку кёнку».

В современной программе курса «морального воспитания» выделяются три направления [12, с. 6—10].

1. Внедрение социальных норм в сознание молодежи в виде моральных ценностей и формирование группового сознания. Основным педагогическим средством, обеспечивающим достижение этих целей, является использование в учебном процессе групповой трудовой деятельности.

2. «Интернациональное» воспитание в связи с ориентацией японского государства на экспансионистские задачи в современных условиях широких международных контактов. Понятие «будущего интернационального человека» расшифровывается в контексте педагогических задач как требование еще более целеустремленного формирования националистического самосознания, способного противостоять все возрастающим «разрушительным» иностранным влияниям. «Моральное воспитание» в школах для японских граждан за рубежом ставит своей целью предотвращение «неправильной» (неяпонской) социализации молодого поколения, растущего не на родине. Существует даже специальный термин для определения того, что надо предотвратить, — «кикокуго футэкио» (невозможность адаптации после возвращения на родину) [14, с. 3].

3. Внедрение мысли о причастности каждого ребенка к японским традициям в качестве их наследников и будущих творцов. Воспитание в подрастающем поколении стремления совершенствовать себя в соответствии с принципами «морального духа» японской нации как «священного» долга каждого по отношению к предкам нации. Формирование «причастности к японским традициям» служит в настоящее время основой для чувства «национальной исключительности». Для этого используются всевозможные средства восхваления и пропаганды японской «культурной самобытности».

Особого внимания заслуживает рассмотрение того, как конкретно разработано формирование «группового сознания», этой, как уже отмечалось, одной из главных характеристик личности «гражданина Японии», а также «японского национального характера», в школе, в педагогической практике. Задача состоит в том, чтобы политические и идеологические цели перевести на язык конкретных учебных задач относительно того, какие личностные качества нужно формировать в детях и какие средства будут для этого наиболее эффективны.

Японская педагогика выделяет пять условий, необходимых для выполнения этой задачи.

Первое условие. «Моральное воспитание» осуществляется не как одностороннее внушение правил, а как образ жизни. Зада-

ча учителя не «учить», а «жить с детьми». Учитель управляет процессом общения детей в конкретных условиях повседневной жизни посредством своего участия и примера.

Второе условие. Воспитание направлено на формирование совершенно определенных ценностных качеств, без которых, как считает японская педагогическая психология, невозможно вырастить «гражданина Японии». Эти качества: навык к строгому самоанализу; способность к самостоятельным решениям и действиям.

Третье условие. Учитель должен обеспечить, чтобы в ходе учебного процесса ребенок осознал присутствие и интересы других членов общества, их зависимость от него и свою зависимость от них.

Четвертое условие. Основная форма воспитания — организация групповой деятельности. При этом критерием эффективности рассматривается не результат и качество работы отдельных учеников, а непереносимое участие всех без исключения учеников и четкое осознание своей роли каждым в общем деле.

Пятое условие. Приучить детей воспринимать проблемы группы как проблемы своей личной жизни. На собственном опыте школьной жизни дети должны понять, что законы и нормы жизни в обществе, а также их соблюдение нужны лично каждому человеку. Дети учатся жить по общественным нормам сначала на опыте группового взаимодействия в своем классе, потом в школе и, наконец, в государстве.

В педагогических учебных заведениях подготовка преподавателей «морального воспитания» уделяется особое внимание. Все будущие учителя кроме своего предмета изучают два обязательных курса: «мораль» и методику ее преподавания.

Специальные уроки «морали» являются ядром системы «морального воспитания». На них и связанные с ними программные внеурочные мероприятия отводится столько же времени, сколько на ведущие предметы. Знания и навыки, полученные там, закрепляются и совершенствуются в ходе всего учебного процесса. Преподавание всех предметных дисциплин сопровождается планомерным созданием особой психологической атмосферы, способствующей успешности «морального воспитания».

С учебным процессом тесно связана «особая деятельность», направленная на усвоение социальных норм через формирование навыков групповой деятельности в ходе трудовых, спортивных и культурных мероприятий. Особое внимание обращается на обучение нормам и правилам межличностных отношений. Системой «морального воспитания» охвачена и внешкольная жизнь детей: отношения в семье, отношения с друзьями, использование средств массовой информации и т. п. Благодаря этому осуществляется контроль над воздействием стихийных факторов в воспитании.

Программа курса «морали» включает 28 тем, которые условно можно разделить на три группы. К первой относятся те-

мы, воспитывающие лояльность через формирование чувства принадлежности к своей социальной группе: сначала — к семье и школе, потом — к государству. В качестве средства для достижения этой цели особое внимание обращается на выработку навыков бесконфликтного социального взаимодействия.

Вторая группа тем направлена на воспитание «активной личности», умеющей подчинить все свои дела и помыслы государственным целям. Нужно также иметь в виду, что «активность» здесь означает только добросовестное («активное») выполнение своего «долга перед государством и обществом». Активность вообще, как характеристика человеческой жизнедеятельности, безотносительно к зафиксированным в «моральном воспитании» социально значимым целям планомерно обесценивается, т. е. преподносится как бессмысленная трата усилий и вредная как для самого человека, так и для общества. При этом формируются готовность и умение переносить трудности и такое отношение к труду, чтобы он рассматривался как вклад любого «маленького дела» в «общее великое дело».

Третья группа тем ставит задачу обучить ребенка воспринимать общественные нормы поведения как внутренние необходимые. Это достигается посредством акцента на «правильном чувстве». Требуется, например, не столько формальное проявление почтительности, сколько реальное ее переживание. Это форма психологического обеспечения социально-политической лояльности.

Таким образом, политическая задача воспитания «гражданской морали» выполняется за счет формирования таких качеств личности, которые «изнутри» обеспечивают соблюдение индивидом социальных норм. Эти качества в японской педагогике называются «моральной природой», «моральным характером», а обладающий ими индивид считается «самостоятельным», потому что сам следует принятым нормам социального поведения.

Развитие «моральных качеств» рассматривается как переход от «отсутствия самостоятельности» к «самостоятельности», иначе говоря, от состояния, когда социальные нормы воспринимаются как внешние, заданные взрослыми, к состоянию, когда они воспринимаются как внутренние, собственные. Взрослый человек, не достигший этого состояния (не соблюдающий социальных норм), считается незрелым, несамостоятельным. В понятие «моральных качеств» входят: «моральное суждение», «моральное чувство» и «практическая воля».

Воспитание «морального суждения» представляет собой формирование навыков умственной деятельности, которая заключается в способности делать умозаключения о том, какие мысли и поступки являются в различных ситуациях «хорошими» и «плохими». Это цель, а средство ее достижения — развитие навыков к самоанализу, осознание мотивов поведения, способность отличать свои мысли от своих поступков, а также от мыслей и поступков других людей.

Формирование «морального чувства» предусматривает обучение тому, как обнаруживать собственные чувства и обозначать их, как улавливать явные и скрытые чувства других людей. Детей учат связывать чувства с порождающими их мыслями и событиями: радость от «хорошего», сожаление по поводу «плохого».

Львиная доля учебного времени отдается формированию «практической воли» как стержневому качеству человека, обеспечивающему его «самостоятельность» — способность ставить перед собой цели, принимать решения в ситуациях выбора и реализовать их.

Формирование «практической воли» осуществляется комплексно по всем аспектам, имеющим отношение к воспитанию необходимых качеств, при этом предполагается некая внутренняя поэтапность и независимость появления новых свойств на основе укрепления уже сформированных.

1-й этап — умение поставить цель. Цель устанавливается по всякой деятельности школьника. Подчеркивается необходимость ясного видения цели. Выделяются цели групповые и цели индивидуальные, указывается на подчиненность индивидуальных целей групповым, на важность их гармоничного сочетания. Детей приучают отдавать себе отчет в притягательности цели, чтобы она не оставалась лишь в мечтах и воображении, а стала побуждением к действию.

2-й этап — принятие решения. Это, пожалуй, самое важное и сложное действие. На технику принятия решения отводится львиная доля учебного времени. Детей готовят к трудностям, обычно встречающимся на этом этапе, и учат их преодолевать их. При этом подчеркивается, что решение является выбором, а выбирать — значит предпочесть одну возможность другим, которыми нужно пожертвовать (например, на качелях, если хочешь, чтобы игра была веселая и дружная и чтобы она вообще состоялась, нужно пожертвовать желанием быть первым, терпеливо ждать своей очереди). Учитель обращает внимание детей на то, что у человека обычно есть несколько желательных объектов, которые могли бы стать целью. Но делать все одновременно нельзя, необходимо совершить выбор между имеющимися возможностями. Выбрать самую желанную, которой следует отдать предпочтение, и пожертвовать остальными. Это процесс обдумывания. Он необходим, чтобы принять правильное решение.

В разных ситуациях школьной жизни детей ставят перед необходимостью принимать решения. Результаты обсуждаются. Оказывается, если решение было принято без обдумывания, без взвешивания всех вариантов, оно может привести к импульсивному, скороспелому действию, которое доставит неприятности себе и другим. Дети узнают, что в каждом человеке действуют инстинктивные силы, толкающие на немедленные, необдуманные действия. Поэтому важно развивать в себе способность «созна-

тельного контроля» своих поступков. Ребенок привлекает к мысли, что, хотя каждый человек естественно подвержен действию чувств, которыми нельзя управлять, его поведение не должно всецело от них зависеть. Именно это проявление практической воли дает человеку чувство уверенности и гордости. Ребенку внушают, например, что испытывать лень не стыдно, это может быть со всеми, но сильный человек не подчиняется этому чувству, он способен выбирать — следовать ему или нет.

Итак, первый шаг обдумывания состоит в том, чтобы осознать варианты поведения и куда ведет каждый из них.

Детей учат уменню точно определять время действия, не пропустить нужный момент, не откладывать поступок.

Школьники на практике убеждаются, что для принятия правильного решения полезны советы других людей и коллективные обсуждения. Роль советника состоит в следующем:

- 1) ясно сформулировать проблему, по которой нужно принять решение (собрать и изучить информацию, поставить проблему в простой и ясной форме);

- 2) если проблема касается отношений с другими людьми, увидеть и понять их точку зрения;

- 3) обратить внимание на неизбежные последствия возможностей. Показать, как в результате выбора будет действовать закон причины и следствия. Кроме внешних последствий выделить внутренние и напомнить, что психологические решения имеют психологические последствия;

- 4) помочь разобраться в своих чувствах и переживаниях, чтобы точно определить мотивы.

Коллективное обсуждение благодаря различным точкам зрения членов группы дает возможность раскрыть и определить различные аспекты проблемы. При этом важно придерживаться следующей линии: «Не ссориться, а вместе искать наилучшее решение».

На этапе обдумывания выделяются трудности, которые могут стать препятствием для проведения решения. Во-первых, чрезмерная поспешность, импульсивность при принятии решения. Рекомендуется обращать внимание на спокойное, длительное размышление и контроль своих действий. Во-вторых, чрезмерная нерешительность и боязнь за последствия своих поступков. В этом случае необходимо воспитывать осознание неизбежности принятия решения (отказ от решения есть также решение) и мужественное отношение к возможным ошибкам.

3-й этап: когда решение принято, не сомневаться, верить в правильность цели, убежденно идти по намеченному пути. Одна из ключевых тем программы ставит задачу: «Следовать своим убеждениям. Не поддаваться мнениям других людей. Если хорошо обдумал что-то и веришь, что это правильно, придерживаться этого в поведении. Без веской причины не поддаваться мнениям и способу поведения других людей». Детей приучают представлять себе желаемый конечный результат.

4-й этап -- обучение планированию и составлению программы действий. Здесь важно не забывать о поставленной цели, не давать отвлечь себя в сторону. Детей приучают учитывать конкретную ситуацию, определяющую возможность или невозможность выполнения программы. При этом подчеркивается полезность сотрудничества с другими людьми в интересах достижения цели. Надо различать этапы планирования: определить цели, разработать программу, наметить практические шаги. Ребенка приучают к обязательному триединству поведения: помнить о конечной цели, представлять этапы ее достижения и намечать ближайшие шаги.

В процессе обучения детям дают возможность убедиться, что для достижения поставленной цели необходимы внимательность, терпение, упорство.

5-й этап -- выполнение принятых решений. Смысл воли не в том, чтобы принуждать себя к действию, а в том, чтобы творчески использовать для выполнения намеченного плана внутренние (ум, чувства, интуицию) и внешние (помощь, советы других людей) возможности. На этом этапе нужно остерегаться крайностей: сосредоточения внимания и воли исключительно на конечной цели, что мешает на начальном этапе предпринять практические действия, и переоценки промежуточных, второстепенных задач и средств, что может привести к потере из виду конечной цели.

По сути дела, в этой педагогической разработке мы имеем возможность наблюдать включение механизма самоуправления. Однако при этом парадоксальной представляется «самостоятельность», опирающаяся на идеологические ценности, которые планомерно вносятся в сознание ребенка. В результате достигается проявление самостоятельно творческой активности в рамках заданных социально-классовых норм, которые выступают для человека как его собственные нравственные принципы.

Таким образом, в Японии «самостоятельность» личности измеряется ее способностью исключать критичное отношение к социальной действительности и целеустремленно, с максимальной самоотдачей вложить свои силы, знания, профессиональные умения во все звенья иерархии взаимосвязанных социальных общностей, в которые включен японец: в семью, школу, профессиональную группу и, наконец, государство.

Наблюдения за конкретной практикой японской школы дают основания судить о критериях и уровне психологической компетентности учителя. Он обязан быть тонким психологом, потому что это качество не просто рассматривается как свойство личности, а входит в установленный набор минимума знаний и умений, которому он должен как профессионал соответствовать. Решающим условием успешности педагогического воздействия считается не только учебное занятие, но и образ действий и поведение самого учителя.

Руководством для учителей и родителей служит система

знаний о психологических особенностях детей разного возраста. Министерство просвещения координирует научные исследования по детской психологии, их результаты включены в программу и инструкции по «моральному воспитанию». «Успех всех усилий педагогов,— говорится в инструкции,— зависит в конечном счете от их понимания психологического состояния детей и выбора наиболее подходящих методов педагогического воздействия» [12, с. 11].

Поскольку функция психологических знаний в системе образования строго определена и заключается в том, чтобы обеспечить эффективность массового «производства» нужного гражданина, они являются, по существу, знаниями о технологии такого «производства». Психологические особенности рассматриваются не вообще, а только в связи с задачей формирования «моральной самостоятельности», и только в той степени, в какой могут способствовать ее выполнению. В различных инструкциях учителю дается не отвлеченный психологический портрет школьника, а конкретный анализ уровня самосознания детей, специфика развития их мотивационной сферы, предлагаются доступные методы и приемы анализа их поведения, и, что самое важное, эти психологические знания сопровождаются конкретными рекомендациями соответствующих способов педагогического воздействия.

Учитель не ставит задачу добиваться в каждый момент соответствия поведения детей конечным требованиям, которые выдвигаются «моральным воспитанием». Вниманием обращается лишь на то, чтобы дети в процессе решения повседневных задач научились отличать «правильную» моральную позицию от «неправильной». Считается, что чрезмерное давление, направленное на сиюминутное соответствие норме, может дать обратный результат.

Важнейшим из японских педагогических методов является обучение через переживание. Воспитатель создает ситуацию, в которой ребенок, пережив определенный опыт, самостоятельно (но неизбежно) приходит к нужному решению. Вот что происходит, например, на уроке «морали» в первом классе. Тема «Игра на качелях. Приучаться соблюдать правила». Урок проходит на школьной площадке. В какой-то момент игры кто-то из детей полез вне очереди, началась ссора, потом драка, слезы. Учитель выждал, пока страсти улеглись, собрал детей и предложил разобраться в том, что произошло. Дети реагировали очень бурно, обвиняли друг друга. Учитель постепенно привел дискуссию к утверждению, что игра сорвалась, потому что один из них забыл о других и не соблюдал правила, и что пострадали все.

Методы «морального воспитания» проникли и в японскую семью. Японские мамы часто прибегают к подобному воспитательному приему, возможно и не осознавая его преднамеренности. Например, они «теряют» непослушного ребенка. Есть даже

специальный термин «майго» («потерянный ребенок») и пункты сбора «потерянных детей». Дело здесь скорее всего не в безопасности родителей, а в том, что они интуитивно понимают: лучшим способом показать ребенку необходимость послушания — это дать ему реальную возможность испытать неприятные последствия непослушания. И, что более серьезно, этот неудачный опыт самостоятельности фиксирует в малыше уверенность, что независимость опасна и страшна, а зависимость гарантирует надежность и защищенность.

Таким образом, социальная конформность, ориентация на строгое соблюдение установленных в обществе норм и законов воспитываются с самого раннего детства как естественная жизненная необходимость человека, несоблюдение которой может привести к гибели. В процессе «морального воспитания» связываются воедино в сознании человека воспитанность, вежливость и социальная конформность. Этот же принцип воплощен в системе «пожизненного найма», где жизненные интересы трудящегося связываются в его сознании с процветанием фирмы.

Историческая жизнеспособность системы «морального воспитания», неизменное ее применение в качестве основного инструмента идеологической политики обусловлены традиционной установкой на максимальное привлечение человеческих ресурсов для реализации политических задач, намечаемых аппаратом власти. При этом всегда имеется в виду обеспечивать соответствие личностных качеств индивидов тем практическим целям, которые ставятся перед обществом на конкретном историческом этапе.

В период после незавершенной буржуазной революции Мэйдзи главной задачей «морального воспитания» было противостояние «разрушительному» идеологическому влиянию Запада посредством формирования у подрастающего поколения чувства верноподданности и «национальной исключительности». В 30-е годы та же система использовалась для «морального оправдания» военной агрессии и целенаправленного воспитания «идеального солдата». В послевоенный период посредством этой системы создается технология формирования «группового сознания» и воспитания «идеального работника». С конца 70-х годов все более отчетливо прослеживается тенденция последовательной психологической подготовки к осуществлению культурной экспансии Японии. С ней связаны установки на формирование чувства принадлежности к «моральному духу японской цивилизации» и «понимания каждым японцем значения своего поведения как морального примера, которому должны подражать другие народы».

Основы системы «морального воспитания» сформировались в рамках буддийской и конфуцианской «психотехнической» традиции, рассматривающей внутренний мир и характер человека как объект его собственной преобразующей деятельности. На основании накопленных знаний о природе человеческой психики

и исторического опыта их использования при управлении государством и обществом в рамках «морального воспитания» были разработаны эффективные средства психологического воздействия на индивидуальное сознание с целью внедрения государственных идеологических установок. Специфика подобной психологической обработки оказалась в том, что эти установки в процессе воспитания не обнаруживают своей идеологической природы, а предстают как категории нравственного порядка. Управление механизмом превращения внешних воздействий во внутренние психические свойства составило основу особой педагогической технологии воспитания «гражданина Японии».

В отношении к самому себе — постоянное самосовершенствование, формирование навыков самоанализа, воли, способности к самостоятельным решениям и действиям. В отношении к своей социальной группе — формирование группового сознания, чувства единства группы, понимания взаимозависимости людей в обществе. В отношении к своей стране — воспитание чувства «святости» японской земли, «избранности» Японии и японцев. В отношении ко всему миру — осознание исторической миссии Японии в мире.

Важнейшей особенностью японского способа социализации членов общества выступает направленность на формирование таких личностных качеств, которые составляют характер, способный не поддаваться мнениям и способу поведения других людей при сохранении идеологической непоколебимости и верности государственным идеалам.

В процессе социализации, организованном таким образом, учитываются все три известных пути формирования личности: 1) целенаправленный — воспитание осуществляется по заранее разработанной программе, отвечающей целям и ценностям общества; 2) стихийный, т. е. происходящий под воздействием случайных факторов — они своевременно выявляются и направляются в нужное русло; 3) через самосовершенствование, самовоспитание, этот способ формирования личности — центральный в японской педагогике.

Владение технологией социализации позволяет точно определять ее конечный продукт — реального человека со всем комплексом его установок, привычек и черт характера. Эти особенности методологии «морального воспитания» обеспечили системе живучесть и лидирующее положение в практике японских школ.

Несмотря на изощренность идеологической обработки масс, японское общество неоднородно. Послевоенные демократические преобразования произвели несобратимые изменения в сознании народа. Вокруг «морального воспитания» продолжается острая борьба, от исхода которой в значительной степени зависит, каким будет будущее страны. Борьбу возглавляют прогрессивные силы. Особенно активно выступает Японский союз учителей (Никкёсо), большинство членов которого составляют пред-

ставители поколения, сформировавшегося на послевоенных демократических антимилитаристских идеях. Не случайно именно это поколение считается официальной идеологией «потерянным» в отношении «японских моральных ценностей», поскольку оно воспринимает «моральное воспитание» как попытку духовной милитаризации и проводит курс на воспитание в школах сторонников мира. Это вызывает злобу ультраправых националистических организаций, которые периодически организуют пропагандистские выступления у железнодорожных вокзалов по всей стране, требуя «покончить» с «красными» из союза учителей. В июне 1982 г. эта кампания травли достигла своей кульминации, когда правые фанатики совершили попытку покушения на президента союза [2, с. 14—15].

Косвенным образом подобные действия вызываются верховной властью. Бывший премьер-министр Я. Накасонэ обвинил профсоюз учителей в «деморализующем влиянии» на молодежь, «Не потому ли появилось насилие среди детей,— заявил он,— что профсоюз учителей все время за что-то борется. Само слово „борьба“ и этот дух „борьбы“ оказывает плохое влияние на детей» [9, с. 133].

В апреле 1983 г. журнал «Санкэй» опубликовал интервью с М. Нагаи, занимавшим в 1974—1976 гг. пост министра просвещения. По мнению М. Нагаи, современная «массовая демократия» привела к тому, что в Японии широко распространилась «свобода отказа» («кёйи но дзюю»), т. е. негативное отношение ко многим общепринятым установлениям. Указывая на рост правонарушений среди несовершеннолетних, бывший министр связывает этот процесс с демократизацией японского общества по американскому типу и с утратой прежнего, конфуцианского духа. Иными словами, он выступает за полный пересмотр послевоенных демократических реформ и возвращение к японским традиционным ценностям. Полагая, что и в дальнейшем политика и образование будут тесно связаны, он приходит к выводу, что надо менять всю систему воспитания в указанном духе (см. [9, с. 119—134]).

Правительство усиливает свою деятельность по приспособлению «морального воспитания» к современным условиям за счет внешней гуманизации целей воспитания, оставляющей неприкосновенными традиционные националистические принципы, отвечающие долговременным политическим интересам господствующего класса.

Так, в 1983 г. тогдашний премьер-министр Я. Накасонэ инициировал реформу системы образования. Впервые реформа проводится не под руководством министерства просвещения, а всего правительства и под личным контролем премьера. В 1984 г. была создана Чрезвычайная комиссия по образованию (риндзай кёйку сингикай), в которую вошли крупные политические деятели, ученые, бизнесмены. Предстоящая реформа школы обсуждалась как событие общегосударственного значения, определя-

щее будущее японской нации и поэтому требующее решения вне ведомственных рамок министерства просвещения.

В широкой кампании, сопровождавшей работу над проектом реформы, особое место отводилось проблеме «упадка японского духа». В связи с этим обсуждались две группы проблем: плохое поведение детей и изменившаяся ситуация в современном мире. Отсюда выводились три причины необходимости реформы: рост девиантного поведения детей, необходимость адаптации к жизни в интернационализованном обществе, необходимость адаптации к жизни в информационном обществе [10, с. 3—5].

Главным идеологическим содержанием реформы было намерение усилить националистическое воспитание подрастающего поколения в качестве ответа на угрозу потери национальной идентичности в условиях международной интеграции. Важным аспектом предложенной реформы было усиление ориентации на индивидуализированное воспитательное воздействие. Предполагается, что в условиях открытого общества японский национализм должен сохраняться за счет перенесения национальных границ из внешнего мира во внутренний. Японец, живущий за рубежом, должен нести в себе жесткую японскую идентификацию в форме строго иерархизированной системы нравственных ценностей (своего рода пирамиды) с японским государством и императором на ее вершине, постоянно должен сравнивать качество своего труда с качеством труда представителей других народов и добиваться собственного преимущества. Тем самым он должен снова и снова убеждаться в неотвратимости всемирно-исторической миссии Японии как культурного лидера.

Сложность националистического воспитания такого типа требует все более тонкой психологической техники воспитания. Провозглашается новый лозунг: «косэй кёйку — каун-сэрингу майндо» («индивидуализированное воспитание — психотерапевтическая атмосфера»). Таким образом, пристальное внимание к внутреннему миру ребенка, уважительное отношение к его трудностям и проблемам признаются японской педагогикой в качестве единственно эффективного способа управления человеком.

Концепция реформы была сформулирована в заключительном докладе Чрезвычайной комиссии в августе 1987 г. и передана для разработки конкретных учебных программ в соответствующие отделы министерства просвещения. В сентябре 1988 г. работа над программами была закончена, и они были переданы в местные органы управления народным просвещением и школы для освоения и внедрения по строго выверенному графику [6].

1. Культура и идеологическая борьба. М., 1979.

2. За рубежом. 1983, № 15.

3. Каминума Х. Издэва Сюдзи. Токио, 1962.

4. *Карасава Т.* Нихон кёйку си (История японского образования). Токио, 1962.
5. Кэнкю сюрюку. Мосукува ниходзин гакко (Исследовательский сборник. Московская школа для японских граждан), 1982.
6. Момбу дзихо. Кёйку кайкаку но суйсин (Вестник министерства просвещения. Реформа образования в действии). 1987, № 1331.
7. Момбу дзихо. Ринкёсин тосин (Вестник министерства просвещения. Заключительный доклад Чрезвычайной комиссии по образованию). 1987, № 1327.
8. Мэйдзи иго кёйку сэйдо хаттацу си (История развития системы образования после революции Мэйдзи). Токио, 1964, т. 3.
9. *Nagai M.* Кёйку кики но сякайтэки хайкэй (Социальный фон кризиса образования). — Сэкай. 1983, № 5.
10. Нихон но вакай кёси (Японские молодые учителя). Т. 1—3. Токио, 1987.
11. Сёгакко гакую сидо ёрё (Учебная программа для начальной школы). Токио, 1977.
12. Сёгакко сидосё. Дотоку хэн (Методическая инструкция для начальной школы. Мораль). Токио, 1978.
13. *Harada M.* Мори Ариннори. Токио, 1966.
14. *Passin H.* Society and education in Japan. Tokyo, 1965.

**СЭЙТЁ-НО ИЗ:
«ИСТИННОЕ БЫТИЕ» И ШОВИНИЗМ**

Превращение Японии в одну из ведущих держав капиталистического мира способствовало росту националистических и консервативных настроений среди японской общественности. Подобные настроения всячески поощряются правящими кругами, которые видят в «традиционных духовных ценностях», представлениях о «национальной исключительности» японцев «теоретическое» обоснование сохранения господствующих позиций монополистической буржуазии внутри страны и ее притязаний на возрастающую роль в мире. Все это создает благодатную почву для активизации деятельности различного рода организаций, включая религиозные, идеология которых в той или иной мере окрашена в шовинистические тона.

Традиционным носителем шовинистических взглядов в религиозных кругах Японии выступает Ассоциация синтоистских святилищ — организация реакционного духовенства, ратующего за возрождение государственного синто — религиозно-политической системы, которую правители довоенной Японии эффективно использовали в целях идеологического закабаления народа, его воспитания в духе милитаризма. В то же время представления об «уникальной» сущности японской государственности, «особом пути» Японии служат идеологической базой участия ряда религиозных организаций в политике. Некоторые из них, как, например, созданное еще в 1914 г. Кокутюкай (Общество столпа государства) или же возникшее уже в послевоенный период Буссё гонэн кай (Общество возносящих молитвы Будде о защите), исходят из националистических аспектов догм буддийского проповедника XII в. Нитирэна (1222—1282). Для других источником шовинистических взглядов служит непосредственно синтоистская мифология. К их числу принадлежит Сэйтё-но из — одно из наиболее массовых новых социально-религиозных движений. Буквально «сэйтё-но из» означает «дом роста». Такой перевод принят во всех англоязычных работах, в которых упоминается Сэйтё-но из. Однако идеологи движения вкладывают в эти слова понятие «вселенная». Иероглиф «сэй» («жизнь») в данном случае символизирует время, «тё» («длина») — пространство; соединение времени и пространства образует вселенную, обозначаемую иероглифом «иэ» («дом») [1, с. 58]. По численности своих приверженцев (по данным самой

организации, она насчитывает 3242 тыс. адептов) Сэйтё-но из уступает лишь двум самым крупным и влиятельным среди подобных организаций: Сока гаккай (Общество создания ценностей) и Гиссё косэй кай (Общество по утверждению истинного закона и совершенствованию сообщества верующих) [2, с. 124]. Являя собой яркий пример приспособления религии к меняющейся действительности посредством придания своим догмам наукообразной окраски и активного участия в общественной и политической жизни, Сэйтё-но из демонстрирует наиболее высокую степень секуляризации религии в Японии.

Характер выступлений Сэйтё-но из на политической арене позволяет квалифицировать ее как один из отрядов ультраправого движения. Ее политическая платформа практически не отличается от лозунгов большинства ультраправых организаций, содержанием которых наряду с апологетикой императора и отрицанием демократии служит ярко выраженный шовинизм и воинствующий антикоммунизм.

Один из японских исследователей образно назвал Сэйтё-но из специальным отрядом правящей Либерально-демократической партии, предназначенным для демонстративных операций [3, с. 60]. Эта характеристика применима к деятельности ультраправых организаций в целом. Вся новейшая история Японии свидетельствует о том, что наиболее реакционные силы в правящем лагере постоянно отводят ультраправым определенную роль: они призваны как бы вести разведку боем, выдвигая лозунги, с которыми «порядочные» политики сегодня еще не решаются выступить открыто, тем самым готовя почву для придания им «прав гражданства». Ультраправые всегда идут на несколько шагов впереди самых ярких реакционеров из правящих кругов, предвосхищая их завтрашние действия. Одновременно в ходе таких «демонстративных операций» выясняется степень восприимчивости общественности к самым крайним лозунгам и требованиям.

Будучи сходным по политической ориентации с ультраправыми группами, Сэйтё-но из в то же время во многом от них отличается. Указанные группы не располагают собственной теоретической базой, повторяя лишь азы догматики государственного синто с упором на культ императора и «национальную исключительность» японцев. Их идейная нищета в сочетании с экстремистскими требованиями не позволяет им обеспечить себе поддержку широких кругов населения. Поэтому ультраправые группы малочисленны, а для демонстрации своей «массовости» им приходится прибегать к услугам платных наемников из числа деклассированных элементов.

Иное дело Сэйтё-но из. Это движение базируется на собственном вероучении, которое многими воспринимается скорее как своего рода «наука о жизни», нежели специфическая религиозная догма. Сэйтё-но из апеллирует к населению именно своим вероучением, а не политическими требованиями, которые

хотя и вытекают логически из него, но отнюдь не обладают большой притягательной силой. Поддержка верующими политической платформы Сэйтё-но из есть следствие их приверженности движению в целом, а не какой-то особой привлекательности для них этой платформы.

Другая специфическая особенность Сэйтё-но из состоит в том, что ему чужда сектантская нетерпимость, присущая ряду новых социально-религиозных движений Японии, в том числе таким крупным, как Сока гаккай. Провозглашая Сэйтё-но из «движением, которое сводит воедино все религии» [9, с. 163], его лидеры оставляют двери Сэйтё-но из широко открытыми для любого человека, не только не требуя от него разрыва с религией, к которой тот принадлежит, но, наоборот, поощряя его по-прежнему исповедовать эту религию. Такой подход, отвечая традиционному отношению японцев к религии, носящему ярко выраженный синкретический характер, позволяет привлечь в ряды Сэйтё-но из людей самых различных вероисповеданий и тем самым обеспечивает массовую базу движения.

Сэйтё-но из располагает большими возможностями для распространения своей идеологии. Важнейшей составной частью организации служит мощная издательская корпорация, объем книжной продукции которой за годы ее существования исчисляется десятками миллионов экземпляров. Общий тираж шести ежемесячных журналов и одной еженедельной газеты превышает 3 млн. экз. Проповеди Сэйтё-но из транслируются по каналам 13 радиостанций [1, с. 82]. Широко используется такая форма прямого общения с населением, как публичные лекции. Значительная часть неофитов обеспечивается печатной продукцией Сэйтё-но из. Подписчики ее периодических изданий составляют самую многочисленную категорию членов Сэйтё-но из.

Это отнюдь не ведет к организационной рыхлости движения. Наоборот, его структура отличается достаточной прочностью, в частности благодаря принятой в ней системе двойного подчинения — по горизонтали и по вертикали. Так, входящие составными частями в нижние звенья структуры организации женщины, молодежи и школьников одновременно подчиняются соответствующим вышестоящим звеньям. Около 2000 первичных организаций, именуемых соайкай (общества взаимной любви), объединены в префектуральные федерации, те, в свою очередь, в региональные, действующие под непосредственным руководством штаб-квартиры Сэйтё-но из в Токио. Помимо этого существует ряд специализированных организаций: политическая, просветительская и др. [10, с. 215]. Для руководства организациями на различных уровнях в специальных школах из числа наиболее способных и активных адептов готовятся квалифицированные проповедники.

Показателем организационных возможностей каждого из новых социально-религиозных движений в известной мере служат его деятельность за пределами Японии и уровень его междуна-

родных связей. Хотя в этом отношении Сэйтё-но из, бесспорно, уступает Сока гаккай и некоторым другим новым религиозным организациям, проповедники движения действуют достаточно активно в ряде стран (в частности, в США, Канаде, Бразилии, Мексике), где созданы зарубежные филиалы Сэйтё-но из. Движение поддерживает постоянные контакты с определенными религиозными группами в США.

Сэйтё-но из, как практически и всем новым социально-религиозным движениям, присущ ярко выраженный авторитарный характер. Направление деятельности организации определяется ее лидером. Сколь бы демократичными внешне ни выглядели формы деятельности членов Сэйтё-но из, как, например, групповые собеседования (дзаданкай), где каждому дозволено говорить все, что он ни пожелает, на практике адепты организации всегда остаются послушным воле своего духовного пастыря, что дает возможность последнему направлять его помыслы и деяния в нужное ему русло. Это обстоятельство наряду с консервативным характером идеологии Сэйтё-но из, его мощным пропагандистским аппаратом и разветвленной организационной структурой обуславливает особую привлекательность Сэйтё-но из для консервативных политиков, которые через руководство движения обеспечивают себе поддержку на выборах со стороны его приверженцев. В свою очередь, избранные при поддержке Сэйтё-но из депутаты правящей ЛДП неизбежно отражают в своих выступлениях позиции руководства организации. Результатом симбиоза правящей партии и Сэйтё-но из в конечном счете является дальнейшее усиление консервативных и правых тенденций в общественно-политической жизни страны.

Все сказанное выше обуславливает необходимость внимательного рассмотрения идеологии Сэйтё-но из, религиозной практики этого движения, его социальной базы.

Догматика Сэйтё-но из почти полностью базируется на писаниях его основателя Танигути Масахару, перу которого принадлежит свыше 300 работ. В большинстве своем это рассчитанные на массового читателя книги и эссе по широкому кругу проблем: религии, философии, психологии, социологии, политике и даже медицине.

Взгляды М. Танигути формировались в 20-е годы. То был сложный период в истории Японии. Экономический кризис, в который страна оказалась ввергнутой после первой мировой войны, привел к свертыванию целых отраслей производства, вызвал банкротство многих мелких и средних компаний, что, в свою очередь, вело к росту безработицы, ухудшению материального положения трудящихся. Усиление их недовольства нашло свое выражение как в прокатившейся по всей стране в 1918 г. мощной волне народных выступлений, получивших название «рисовые бунты», так и в активизации забастовочной борьбы.

Правящие круги видели выход из кризисной ситуации в усилении репрессий против демократического и рабочего движения.

В 1925 г. был принят закон об охране общественного порядка, существенно ограничивший и без того куцые гражданские права и свободы. Военщина настойчиво толкала правительство на путь внешней экспансии. Спровоцировав в сентябре 1931 г. так называемый «маньчжурский инцидент», японские милитаристы начали агрессивную войну против Китая.

В этой обстановке среди мелкой и средней буржуазии, широких масс городского пролетариата, в рядах которого преобладали вчерашние выходцы из деревни, среди самого крестьянства усилилась тяга к религии, стремление найти выход из переживаемых трудностей на путях приобщения к «истинной вере». Такие настроения послужили благодатной почвой для деятельности многочисленных проповедников новых вероучений. В 20-е — начале 30-х годов возник ряд новых религиозных организаций, которые и по сей день играют видную роль в общественной жизни страны.

Обострение социально-экономических противоречий, усиливающийся натиск реакции вызвали растерянность и среди мелкобуржуазной интеллигенции, видевшей единственный путь преодоления создавшихся трудностей в уходе от реальной действительности. Не случайно в этот период среди интеллигенции большое распространение получили заимствованные из-за рубежа различные мистические учения. В моду вошел психоанализ Фрейда, полное собрание сочинений которого в конце 20-х — начале 30-х годов издавалось дважды. Фрейдизм, отрицавший социальные связи и предлагавший решение всех стоящих перед человеком проблем с помощью духа, импонировал многим представителям буржуазной интеллигенции, пытавшимся найти прибежище в своей собственной душе. По словам одного из исследователей, психоанализ Фрейда предоставил этим людям наиболее подходящий для них способ ухода от действительности (см. [2]).

В такой идеологической атмосфере формировались взгляды М. Танигути. Типичный представитель мелкобуржуазной интеллигенции своей эпохи, он отразил ее растерянность, метания, нередко уводившие ее на путь вероискательства. Танигути поглощен чтением буддийской литературы, увлечен спиритизмом. В 1917 г. он вступил в ряды одного из наиболее популярных в то время новых религиозных движений — Омото кё («Великое начало»), привлекавшего своими утопическими доктринами о «переустройстве мира» на началах справедливости и равенства не только массы крестьянства и городской бедноты, но и многих представителей мелкобуржуазной интеллигенции. М. Танигути редактирует печатный орган Омото кё, принимает участие в разработке догм этого движения.

Репрессии властей против Омото кё в 1921 г. побудили М. Танигути порвать с этой организацией. Одно время он проявлял интерес к возникшим на базе морально-этического учения буддизма утопическим движениям Итто эн («Сад света») и

Атарасики мура («Новая деревня»), участники которых проповедовали бескорыстное служение ближнему, отказ от личного имущества, непротivление злу. Изучал он и получившие распространение в то время идеи христианского социализма.

Эти учения, однако, не удовлетворили его. В 1923 г. М. Танигути опубликовал эссе «На святой путь», в котором с позиций последовательного приверженца идеалистического мировоззрения подверг резкой критике догму Омото кё, идеи Итто эн и христианского социализма. Вместе с тем в эссе излагались взгляды, которые впоследствии легли в основу догматики Сэйтё-но ин. Суть их состояла в том, что, поскольку все сущее есть лишь проявление духа, материя, как таковая, не существует. Отсюда следовало, что все несчастья и болезни иллюзорны и, чтобы избежать их, человеку лишь нужно реализовать собственные желания посредством «духовной силы». Свой путь к «спасению» М. Танигути провозглашал активным, светлым, противопоставляя его пассивности проповедников критикуемых им учений [2, с. 118].

Эссе «На святой путь» снискало М. Танигути популярность в кругах мелкобуржуазной интеллигенции. Мысли, изложенные в эссе, отвечали умунастроениям студентов, служащих, мелких предпринимателей, которые в поисках «философии жизни» зачитывались религиозной литературой. Они вселяли в этих людей иллюзии возможности решения всех проблем при помощи «духовной силы», тем самым порождая в них оптимистическое восприятие действительности, надежды на лучшее будущее. М. Танигути как бы раскрывал перед ними светлую сторону жизни, заставляя забыть о ее тяготах, преодолевать которые практическими действиями у них не было ни желания, ни способности.

Последующая деятельность М. Танигути в 20-е годы в основном была посвящена разработке и детализации идей, заложенных в эссе «На святой путь». При этом его автор эффективно использовал те неоспоримые преимущества, которыми он обладал перед большинством «теоретиков» новых религий своего времени. Высшее образование, хотя и незаконченное, знание иностранных языков позволили ему познакомиться с работами модных тогда зарубежных авторов, которых он постоянно цитировал, поражая воображение неискушенного читателя. Этот нехитрый прием, рассчитанный на людей, соприкосновение которых с философией и другими областями науки достаточно поверхностно, в наше время широко используется идеологами религии, стремящимися придать своим догмам наукообразную окраску. Однако в описываемый период это было в новинку. М. Танигути стал, по существу, первым в Японии религиозным лидером, прибегавшим для обоснования своих антинаучных, по сути, идей к «научной» аргументации, что придавало им большую убедительность в глазах читателей из числа интеллигенции.

Взгляды М. Танигути обычно характеризуют как в высшей степени эклектичные, представляющие собой конгломерат заимствований из самых разнообразных источников. Нельзя, однако, не видеть, что заимствования эти носили вполне целенаправленный характер. Танигути привлекало лишь то, что было созвучно его взглядам и могло быть использовано для их обоснования. Поэтому он обращался к различным направлениям идеалистической философии и модным тогда на Западе религиозным течениям. Вот несколько примеров.

В 1926 г. М. Танигути ознакомился с книгой американского евангелиста, лидера движения «Новая мысль» Ф. Холмса «Законы духа в действии». Холмс стоял на позициях «Христианской науки» — религиозного течения протестантского толка, сложившегося в США в конце 70-х годов XIX в. Основательница «Христианской науки» М. Бекер-Эдди, исходя из представления об иллюзорности материи, проповедовала, что убеждение в существовании материального является единственной причиной наличия зла, болезней, поэтому для избавления от них якобы достаточно разувериться в их реальности. Холмс, по существу, повторял эти мысли, утверждая, что «вся вселенная создана в соответствии с велениями духа», а «несчастье есть порождение собственного духа». Книга Холмса произвела на М. Танигути исключительно сильное впечатление, убедив его в правоте собственных взглядов. Он перевел ее и издал под броским журналистским названием «Как стать хозяином собственной судьбы?» (см. [2, с. 122]).

Не меньшее впечатление произвело на Танигути и знакомство с психоанализом Фрейда. Как отмечает один из исследователей Сэйтё-но из, для М. Танигути, провозглашавшего примат духовного, психоанализ Фрейда стал главной опорой. Действительно, идея о решающем воздействии подсознания на поступки и поведение человека не могло не привлекать Танигути. Однако Танигути вульгаризировал идеи Фрейда, связав психоанализ со спиритическими явлениями, и в такой вульгаризированной форме привнес его в свою догму. По словам того же автора, у Танигути «бессознательное превращалось в бога».

Практически все основатели новых религиозных движений в Японии XIX — первой половины XX в. использовали широко распространенное в народных верованиях представление о том, что человек может быть «одержим божеством» и в таком состоянии вещать его истины. Танигути не является исключением из этого правила. В 1929 г. он испытал «божественное озарение», якобы услышав голос, возвестивший ему «истину», к которой он к тому времени уже пришел: «Материя не существует, есть лишь „дзиссо“» [2, с. 124]. В этот буддийский термин, обычно переводимый как «истинное бытие», Танигути вкладывал понятие «дух», «духовная сила». Некоторое время спустя он стал издавать журнал «Сэйтё-но изэ»; 1 марта 1930 г., день выхода в свет первого номера этого журнала, считается датой

основания им новой религиозной организации. Сначала она имела специфическую форму, отличавшую ее от современных ей религиозных групп; то была обычная издательская компания, выпускавшая журнал, а затем и сборники эссе Танигути, объединенные под общим названием «Сэймэй-но дзиссо» («Истинное бытие жизни»). Подписчики журнала становились адептами Сэйтё-но из. В 1936 г. Сэйтё-но из зарегистрировалась как просветительская организация. И только через 11 лет после своего возникновения, в 1941 г., она обрела статус религиозного объединения на основе соответствующего законодательства [9, с. 153—154]. Танигути, как видно, не спешил отождествлять возглавленное им движение с обычной религиозной организацией. И это не случайно.

Претендуя на универсальность провозглашенной им «истины», Танигути не был заинтересован в том, чтобы в Сэйтё-но из видели лишь одну из многочисленных религиозных групп. В первом номере своего журнала он, по существу, объявил себя мессией, призванным научить людей обрести счастье, «разорвать пути окружающих их обстоятельств», стать хозяевами своей судьбы, излечить все болезни, искоренить нищету, покончить с семейными неурядицами — короче, спасти страждущее человечество. Миссия Сэйтё-но из состояла, по его словам, в том, чтобы «изучать законы духа, применять их к жизни и развернуть практическое движение с целью сделать человека властелином своего счастья» [2, с. 126—127]. В журнале регулярно помещались статьи, в которых рассказывалось о различных случаях «исцеления» и преуспевания в делах благодаря «применению законов духа к жизни». Таким образом, Танигути, как и другие основатели новых религий, увязал свою «теорию» с практическими потребностями людей, что обеспечило ее популярность. Ряды приверженцев Сэйтё-но из быстро росли. В 1935 г. число их превысило 30 тыс., а тираж публикаций Сэйтё-но из составил 800 тыс. экз. [2, с. 129].

Дать систематическое изложение вероучения Сэйтё-но из довольно сложно. Разнообразие его компонентов дает иным авторам основание называть Сэйтё-но из «универмагом религий». Действительно, буддийский пантеизм, национализм синто, отдельные положения христианства, мистицизм Омото кё, заимствования из «Христианской науки», психоанализа Фрейда, индивидуальной психологии Адлера — это и многое другое можно найти в писаниях Танигути. Дело, однако, не только в эклектизме основателя Сэйтё-но из. В его работах множество несоответствий, противоречий и даже взаимоисключающих положений. Многое из того, на что он делал упор вначале, впоследствии отошло на задний план. Но одна мысль проходит красной нитью через все публикации Танигути на протяжении многих лет. Это мысль о возможности обретения земных благ путем познания концепции вселенной в том виде, в каком она преподносится Сэйтё-но из, т. е. познания «дзиссо» — «истинного бы-

тия». Концепция «дзиссо» и составляет ядро вероучения Сэйтё-но из.

Вселенная, учит Танигути, есть воплощение совершенства и гармонии. Люди — дети бога, а поскольку бог творит лишь добро, человек по природе своей совершенен, гармоничен и безгрешен. Познать эту истину ему мешает ограниченность восприятия окружающего мира и самого себя из-за несовершенства органов чувств. Поэтому он видит лишь искаженное отображение совершенной природы вселенной, а самому себе представляется ущербным, греховным, подверженным болезням и несчастьям. Но это не «истинное бытие», а иллюзия, результат деформированного мышления «непросветленного» человека. Чтобы обрести земные блага, следует избавиться от этого заблуждения, осознать, что человек — дитя бога, в силу чего он наделен неограниченными возможностями. Как только это произойдет, исчезнут болезни и страдания, человек забудет, что такое голод: «Истинная вера накормит нас столь обильно, что вы испытаете насыщение от любой еды» [10, с. 214]. Будут решены все другие проблемы, исчезнет всякое зло. «Наша судьба — в наших собственных руках, — говорится в одной из публикаций Сэйтё-но из, — мы сами творцы своей судьбы, иными словами, хозяева ее. Закон судьбы зиждется на том, что человек — дитя бога. А раз это так, для него нет ничего невозможного и он по своему желанию творит видимый мир, являющийся отражением духа» (см. [1]).

Социальный смысл концепции «истинного бытия» очевиден. Если все сущее не более чем «тень духа», если зло «иллюзорно», то единственный путь избавления от него — духовное просвещение, ведущее к осознанию этой истины. Создавая иллюзию освобождения от гнета окружающей действительности, которая объявляется просто-напросто «несуществующей», вероучение Сэйтё-но из призывает человека примириться со своим положением, сколь бы тяжело оно ни было, и отказаться от борьбы за его улучшение. Объективно это идеология утверждения status quo, неизменности существующего порядка вещей. Такая социальная функция Сэйтё-но из проявилась уже в первые годы после возникновения движения. «Настало время... когда для вас уже не существуют болезни!.. Смотрите! Мы уже обновили вселенную!» — восклицал Танигути [2, с. 128]. И эти восклицания, апологетирующие «замечательное время», раздавались тогда, когда правящие круги Японии стали на путь форсированной подготовки войны, сопровождавшейся дальнейшим ухудшением положения трудящихся, подавлением и без того ограниченных гражданских прав и свобод.

Умствования Танигути, возможно, так бы и остались достоянием относительно узкого круга мелкобуржуазных интеллигентов, озабоченных поисками прибежища для своих «мятущихся душ», если бы с самого начала они не увязывались с традиционными религиозными представлениями японцев. Танигути пре-

красно понимал, что его обращение к модным философским течениям импонирует людям образованным, но не производит впечатления на широкие слои населения, в общении с которыми следует оперировать привычными им понятиями. Поэтому, в какие бы наукообразные формы ни облачал Танигути свое «учение», оно оставалось религиозной догмой, нуждающейся для своего внедрения в умы верующих в соответствующей религиозной практике.

Важнейшим элементом обрядности Сэйтё-но из является «синсокан» («постижение божественной истины»). По существу, это продукт соединения заимствованной из дзэн-буддизма практики углубленного самосозерцания (дзадзэн) и синтоистского обряда «умиротворения душ» («тинкон») в форме, близкой к той, в какой этот обряд отправляется в Омото кё. Подобно тому как в дзэн-буддизме верующий в процессе углубленного самосозерцания постигает «истину Будды», так и, практикуя «синсокан», он познает «истинное бытие» вселенной, в частности «иллюзорность» болезней и страданий, убеждается в своем совершенстве.

Как и в подавляющем большинстве новых религий, в Сэйтё-но из наиболее привлекательной для масс верующих стала практика «исцеления верой». Поэтому самая широкая реклама случаев «исцеления» в процессе «синсокан» была и по сей день остается одной из главных тем многочисленных публикаций Сэйтё-но из, лекций самого Танигути и других проповедников этого движения. Содержание публикаций и выступлений поражает своим воинствующим невежеством, категорическим отрицанием достижений современной медицины. Например, в заголовки статей одного из номеров журнала «Сэйтё-но из» вынесены такие высказывания: «Рак матки полностью излечен в течение недели; рак поджелудочной железы исчез в мгновение; рак желудка излечен в результате примирения со свекровью!» [11, с. 165]. Для «исцеления» необязательно даже практиковать «синсокан», достаточно прослушать несколько лекций Танигути. Последний в своих выступлениях приводит случаи, когда «исцеление» наступало даже во время лекции! [11, с. 165].

Именно надежда на «исцеление» привлекла в ряды Сэйтё-но из представителей тех слоев населения, для которых философствование Танигути было малодоступно: многочисленных домохозяек, лавочников, владельцев небольших предприятий, служащих. Не воспринимая всех тонкостей нового вероучения, они видели в нем лишь практическое средство обретения земных благ, что характерно для японской религиозной традиции в целом и для новых религий в частности. Так же как в буддийских школах секты Нитирэн одно лишь восхваление их «священного писания» — «Сутры лотоса» — считается достаточным для обретения «спасения», так и многие адепты Сэйтё-но из рассматривают некоторые публикации, содержащие основы его вероуче-

ния, в качестве своего рода талисманов, обладающих «чудодейственной» силой. В журналах Сэйтё-но из можно найти немало сообщений о том, что один лишь факт наличия этих изданий в карманах верующих якобы уберегал их от разного рода бед и неприятностей [4, с. 278—279].

Мы не случайно подробно останавливаемся на этой стороне вопроса. В некоторых японских и особенно иностранных публикациях о Сэйтё-но из проводится мысль о том, что вероучение этого движения апеллирует преимущественно к образованным слоям населения (см. [3]). Это не совсем так. Если мелкобуржуазную интеллигенцию привлекала «философская» сторона учения Танигути, то на уровне массового сознания, как можно было убедиться из сказанного выше, дело обстояло иначе. В вероучении Сэйтё-но из человек с университетским образованием, и домохозяйка, окончившая лишь среднюю школу, находили то, к чему каждый из них стремился.

Разрабатывая, по существу, новую религиозную догму, Танигути постоянно утверждал, что Сэйтё-но из не религия, а учение, воплощающее в себе не только все известные религии и философские учения, но и все достижения науки. Он выдвинул концепцию верховного божества, именуемого в Сэйтё-но из «Жизнью вселенной» («миоя-но ками»), которая олицетворяет богов всех других религий. Однако в различные периоды истории Сэйтё-но из содержание концепции «Жизни вселенной» интерпретировалось по-разному. И, что самое существенное, диктовалось это отнюдь не необходимостью догматического порядка, а соображениями, связанными в первую очередь с политическими изменениями в Японии, и, следовательно, с той ролью, которую играло Сэйтё-но из в общественно-политической жизни страны. Модификация форм, в которые облекалась указанная концепция, заслуживает особого внимания, ибо каждый новый поворот в этом вопросе отражал и соответствующие изменения в характере деятельности Сэйтё-но из.

В период становления движения, в конце 20-х — начале 30-х годов, стремясь охватить им адептов традиционных школ буддизма, составлявших подавляющее большинство верующих, Танигути провозглашал Будду первоначальным воплощением «Жизни вселенной». Вселенная, рассуждал он, это форма текущей в вечности жизни. Сам Будда и есть эта «жизнь». Проникнув в Европу, буддизм принял форму немецкой философии Канта и Гегеля, а в США — просветительских идей Эмерсона или «практических» религий типа «Христианской науки». Все эти учения совпадают с «чисто японской философией», как Танигути называл мифологию синто, зафиксированную в летописно-мифологическом своде «Кодзики» [5, с. 36].

Однако, по мере того как в политике Японии брали верх наиболее реакционные силы, по мере роста пропаганды идей шовинизма и милитаризма, репрессий против всех инакомыслящих, включая религиозные организации, активизации подготов-

ки агрессивной войны против соседних народов трактовка Танигути понятия «Жизни вселенной» менялась, приобретая характер откровенной апологетики государственного синто с его культом «живого бога» — императора. Отказавшись от своих прежних рассуждений о роли идей Будды в мире, Танигути выдвинул тезис о том, что вселенная — это Амэ-но минака нуси (божество, которое, согласно мифологии синто, «явилось первым»), а все сущее — проявление «великой священной жизни» императора. «Все религии, — писал он, — ведут свое происхождение от императора. Подобно тому как семицветную радугу рождает один-единственный источник света, так и будда Вайрочана, Шакия Муни, Иисус Христос берут свое начало в императоре. Почитать богов различных религий и не почитать императора — значит уподобляться верующему, который поклоняется радуге, не ведая о существовании солнца» [5, с. 37]. В другом своем опусе Танигути называл императора «единственным, что реально существует и соответственно является средоточием нашей лояльности и почитания» [11, с. 155]. Так абстрактная идея «истинного бытия» приобрела конкретную форму обожествленного императора и тем самым была поставлена на службу государственной политике.

Это означало, по сути дела, безоговорочную поддержку военных авантюр японского империализма, которым Танигути стремился придать «теоретическое» обоснование. Произвольно интерпретируя мифологию синто, он утверждал, что, когда «прародительница» японских императоров, богиня Аматэрасу, повелела своему внуку Ниниги владеть землей, она тем самым провозгласила их «суверенное право» на владение не только Японией, но и всем миром [5, с. 37]. Объявляя «уникальную» японскую государственность самой совершенной формой государственной организации, «проявлением истинного бытия», Танигути делал вывод о том, что подчинение других стран и народов Японии есть не что иное, как распространение истины. А отсюда следовало, что «там, куда вступает императорская армия, претворяются в жизнь предназначения богов» [2, с. 129].

Танигути и его приверженцы оказывали и практическую помощь властям. Распространив свое влияние на мелких и средних предпринимателей, Сэйтё-но из активно участвовала в движении за увеличение производства на военные нужды, боролась с пацифистскими и пораженческими настроениями. Отмечалось, что на тех предприятиях, где действовали проповедники Сэйтё-но из, повышалась производительность труда, уменьшалось число невыходов на работу по болезни, случаев выпуска бракованных изделий, сокращалась текучесть кадров. Журнал «Сэйтё-но из» в октябре 1937 г. писал, что пропаганда идеологии движения «служит самым эффективным средством предотвращения трудовых конфликтов и борьбы с пораженческими настроениями в условиях военного времени» [2, с. 130]. Танигути, ратуя за более широкое использование женского труда на предприятиях,

создал специальную школу для женщин, чтобы «просвещать» их в духе «служения государству».

В благодарность власти разрешили Танигути и его последователям проповедовать свое вероучение на оккупированных Японией территориях. Дважды (в 1942 и 1944 гг.) Танигути выезжал с лекциями в Маньчжурию.

Накануне и во время второй мировой войны подавляющее большинство религиозных организаций Японии сотрудничало с милитаристским правительством. Во многих случаях религиозные лидеры вынуждены были идти на такое сотрудничество из чисто прагматических соображений, стремясь уберечь свои организации от репрессий. Вряд ли, однако, можно рассматривать деятельность Танигути и его приверженцев как вынужденную. Их активная поддержка политики войны и агрессии логически вытекала из идеологии Сэйтё-но из. В проповеди Танигути, отдававшего приоритет духовному, волевому началу над материальным, было много общего с широко пропагандировавшимся правителями Японии взглядами о том, что эта страна обладает исключительными духовными преимуществами, которые перевешивают материальные факторы, действующие не в ее пользу. Эта мысль проходит, по существу, через все догмы государственного синто с его апологетикой «уникальной» японской государственности и «особого» предназначения японской нации. Танигути оставалось лишь без особого ущерба для проповедуемых им идей облачить их в синтоистские одежды.

По крайней мере в описываемый период Танигути действовал не как беспринципный оппортунист, а исходя из своих идейных убеждений. Именно с этих позиций он подчас позволял себе критиковать правительство. Примером такой критики служит направленное им в адрес министра просвещения письмо, в котором он выражал недовольство «недостаточностью» обоснования культа императора в изданной министерством брошюре «Основы уникальной японской национальной сущности». Стремясь изыскать дополнительные источники средств на ведение войны, он предложил выпустить специальные ассигнации, назвав свой проект «Закон о неограниченных военных расходах» [2, с. 130]. Танигути квалифицировал как «пораженческие» популярные в армии песни, в которых солдат призывали отдать жизнь за императора на поле боя, в то время как, по его убеждению, их следовало бы вооружить оптимистическими лозунгами. Сформулированный им самим лозунг звучал так: «Императорская армия будет всегда побеждать и вернется с победой!» Было изготовлено до 50 тыс. листовок с этими словами, распространенных среди членов Сэйтё-но из [9, с. 155].

После капитуляции Японии против Танигути и его ближайших сподвижников было выдвинуто обвинение в активной пропаганде идей шовинизма и сотрудничестве с милитаристами. Американские оккупационные власти запретили им заниматься общественной деятельностью. Это был период, когда в обста-

новке активизации демократических сил оккупационные власти провели ряд мер по демократизации различных сторон жизни японского общества, в том числе и в сфере идеологии. Была ликвидирована система государственного синто, запрещалась проповедь догм как синто, так и других религий, которые использовались для пропаганды ультра националистических и милитаристских идей.

Лидеры Сэйтё-но из вынуждены были маневрировать. Оставаясь фактически главой организации, Танигути формально передал руководство ее делами в руки своего зятя Танигути Сэйтё. Сэйтё-но из зарегистрировали на основе принятого после капитуляции закона о религиозных организациях, тем самым легализовав ее деятельность. Проповедники Сэйтё-но из отказались от открытой пропаганды идей государственного синто, изъяли из своих публичных выступлений положения, отождествлявшие «Жизнь вселенной» с божествами синто, стали чаще прибегать к заимствованиям из догматики христианства. При этом учитывалось, в частности, и то обстоятельство, что христианские группы пользовались покровительством оккупационных властей.

Сам Танигути предпринимал всяческие усилия, чтобы представить Сэйтё-но из в возможно более выгодном свете в глазах японской общественности. Не утруждая себя раскаянием за позицию, занятую им во время войны, он просто заявил, что «нст учения более миролюбивого, нежели вероучение Сэйтё-но из», и рекламировал себя как поборника гуманизма и демократии [2, с. 131]. Именно к этому периоду относится установление контактов Сэйтё-но из с рядом американских религиозных организаций, вероучения которых в свое время оказали влияние на формирование взглядов Танигути. Среди них была уже упоминавшаяся «Новая мысль», а также «Единство», «Религиозная наука», «Божественная наука» и др. Сэйтё-но из выступила спонсором лекционных поездок представителей этих организаций в Японию, содействовала изданию их литературы на японском языке. Благодаря этим контактам некоторые работы Танигути были переведены на английский язык и изданы в США, что способствовало пропаганде его идей за пределами Японии. Танигути всячески подчеркивал общность идеологии Сэйтё-но из и этих американских религиозных движений. Называя Сэйтё-но из «движением истины, согласно которой все религии суть эманация единого бога», он утверждал, что Сэйтё-но из делает на Востоке то же, что «Единство» на Западе, подчеркивал идентичность вероучения Сэйтё-но из идеалам «Религиозной науки» [10, с. 210]. Такого рода контакты давали Танигути и чисто практические выгоды: он обрел покровителей в лице ряда американских религиозных деятелей, которые ратовали за его реабилитацию [2, с. 131—132].

В конце 40-х годов в политике США в отношении Японии произошел серьезный поворот: был взят курс на ее превращение

в основной военный плацдарм США и «бастион против коммунизма» на Дальнем Востоке. Это означало свертыwanie линии на буржуазно-демократические преобразования, проводившиеся в первые послевоенные годы, что, в свою очередь, создавало благоприятные условия для оживления деятельности реакционеров, которые до поры до времени вынуждены были оставаться в тени. Среди них был и Танигути, сбросивший с себя одеяния демократа и миротворца с той же легкостью, с какой он еще несколько лет назад в них облачился.

В современной Японии отношение к прошедшей войне служит критерием, позволяющим отличить подлинного демократа от реакционера. Уже в 50-е годы Танигути выступил в числе откровенных адвокатов преступлений японских милитаристов. Япония не совершала агрессии против кого бы то ни было, утверждал он. Японская армия вступила в Маньчжурию, чтобы спасти местное население от «бесчинств бандитов», и создавала там «земной рай справедливого правления». А поскольку США вмешались в эти дела, Япония «в целях самозащиты совершила нападение на Перл-Харбор» [3, с. 60]. Сколь бы нелепо ни звучали эти откровения, нельзя не видеть, что они отражали настроения тех кругов, которые мечтали о возрождении военной мощи Японии.

В рассуждениях Танигути не было и следа раскаяния за злодеяния, совершенные японской военщиной на оккупированных территориях, да и не могло быть. Это противоречило бы логике вероучения Сэйтё-но из, согласно которой человек безгрешен, а там, где нет греха, нет и раскаяния. Поэтому Танигути считал, что японцы должны возможно скорее избавиться от чувства вины, тем более что подобные настроения мешают прогрессу Японии. Сожалел он лишь о том, что все японцы не стали членами Сэйтё-но из, ибо если бы такое произошло, то Япония победила бы в войне [6, с. 154].

Танигути опять стал отождествлять вероучение Сэйтё-но из с догмами государственного синто. Чтобы вновь превратить Японию в сильное государство, проповедовал он, японцы должны осознать себя детьми бога, что, в свою очередь, означает осознание себя потомками Аматаэрасу; они должны понять, что у них нет иного пути, помимо пути императора Дзимму, основавшего «великую Японскую империю» [3, с. 56]. Сильную синтоистскую окраску вновь приняла и концепция верховного божества Сэйтё-но из. «Жизнь вселенной» стала трактоваться как воплощение Амэ-но минака нуси, Аматаэрасу и «живого бога» — императора. Воздвигнутый в 1979 г. на о-ве Кюсю культовый центр Сэйтё-но из — Сумиёси хонгу — посвящен синтоистским божествам, считающимся прародителями рода Танигути [1, с. 80].

С 50-х годов, опираясь на разветвленную сеть низовых организаций, используя возможности своего издательства, Сэйтё-но из активно участвует в политической жизни страны на крайне

правом фланге ее спектра. Эта деятельность вступила в новый этап после создания в 1963 г. Политической лиги Сэйтё-но из, которая сотрудничает с правящей Либерально-демократической партией, поддерживая на выборах кандидатов консерваторов. Характерно, что, мотивируя создание политической организации, лидеры Сэйтё-но из опять-таки исходили из догматики государственного синто. Так, Танигути Сэйтё в одном из своих интервью ссылаясь на принцип единства религии и политики в древнем японском государстве, в котором оба понятия обозначались одним и тем же словом — «мацуригото». Он предупреждал, что политика, лишенная элементов религии, неизбежно «склонится на сторону материализма» и тем самым якобы под угрозой будет поставлена сама свобода вероисповедания [8, с. 252].

Политическая платформа Сэйтё-но из практически совпадает с политикой правящей ЛДП, с той только разницей, что Сэйтё-но из в духе, характерном для всех ультраправых организаций, ставит все точки над «и» там, где либерал-демократы до поры до времени предпочитают сдержанность. Таким образом, политические лозунги Сэйтё-но из всегда представляют интерес как индикатор будущей политики консерваторов.

Еще задолго до того, как правительство объявило реформу системы образования одной из своих наиболее важных задач, Сэйтё-но из выступила за ее пересмотр путем внедрения в нее пропаганды «традиционных духовных ценностей», культивирования среди молодежи «патриотического духа». Не случайно поэтому главным объектом нападок Сэйтё-но из стал прогрессивный Всеяпонский профсоюз учителей (Никкёсо), члены которого, особенно в первые послевоенные годы, немало сделали для того, чтобы демократизировать японскую систему школьного обучения, дать детям правильное представление об истории Японии, воспитывать их на научно подтвержденных исторических фактах, а не на синтоистских мифах, как это имело место в течение почти восьми десятилетий — со времени незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. и до поражения Японии во второй мировой войне. В своей пропагандистской кампании против Всеяпонского профсоюза учителей Танигути сравнивал его членов со «шпионами иностранной державы», обвинял их в том, что они якобы «пичкают детей позорными историческими фактами», в результате чего японцы оказываются «отрезанными от своих исторических корней», «теряют смысл истории» и обречены на то, чтобы стать «расой бродяг» (см. [6, с. 47—54]). Эту линию продолжал проводить и его преемник Танигути Сэйтё, который в цитированном выше интервью подчеркивал: «Взгляды Всеяпонского профсоюза учителей неприемлемы. Это марксистско-ленинские взгляды. Люди, придерживающиеся их, не могут по-настоящему любить детей...» [8, с. 253]. Чтобы противостоять деятельности Всеяпонского профсоюза учителей, Сэйтё-но из из числа реакционно настроенных работников си-

стемы образования создала собственную организацию — Союз новых воспитателей, — активно включившуюся в кампанию по стимулированию «патриотического духа».

Составной частью этой кампании в течение ряда лет было движение за восстановление главного праздника милитаристской Японии — кигэнсэцу. Восстановление кигэнсэцу в 1966 г. в форме принятия закона о праздновании дня основания государства Сэйтё-но из считает одним из своих наиболее значительных политических достижений.

В контексте стимулирования «патриотического духа» следует рассматривать также участие Сэйтё-но из в кампании по официальному использованию национального флага и гимна, против чего в течение ряда лет выступал Всеяпонский профсоюз учителей, исходя из того, что эти символы ассоциируются с милитаристским прошлым Японии. Сэйтё-но из стремилась придать этой кампании ярко выраженную шовинистическую окраску. «Изображенный на нашем флаге круг, — писал Танигути в 1958 г., — служит выражением идеальной миссии японской расы. Круг вмещает в себя все... Делая круговые движения, мы как бы охватываем все. Таким образом, флаг символизирует дух Японии, охватывающий все сущее» [6, с. 228].

О том, какие плоды давала «патриотическая» пропаганда Сэйтё-но из, свидетельствует хотя бы тот факт, что молодого террориста, совершившего в 1960 г. убийство руководителя японских социалистов Асанума Инэдзиро, вдохновило на эту акцию чтение публикаций Танигути. Писатель Мисима Юкио, в течение ряда лет выступавший как выразитель наиболее реакционных тенденций в жизни японского общества, в предисловии к одной из книг Танигути не скрывал своего восхищения молодыми людьми, воспитанными лидерами Сэйтё-но из в духе шовинизма и актикоммунизма [7, с. 2].

Одним из важнейших направлений политической деятельности Сэйтё-но из остается участие в кампании за пересмотр ныне действующей конституции. Подвергая нападкам Конституцию 1947 г., идеологи Сэйтё-но из требуют «возвращения к конституции Великой Японской империи 1889 г.», которая была одной из наиболее реакционных конституций своего времени. Особенный упор при этом делается на необходимость возвращения императору функций политического руководителя государства, отмены антивоенных положений Конституции 1947 г. «Теоретическим» обоснованием подобных требований опять-таки служат рассуждения об «уникальном» характере японской государственности. «Япония отличается от зарубежных стран своим происхождением, — писал Танигути в 1969 г. — Япония — это идеальное государство, в котором нашли свое проявление основные положения государственного проекта, который вынашивала в своей божественной душе Аматаэрасу... Это отнюдь не идеал, созданный людьми, а идеал, основывающийся на проекте, разработанном Аматаэрасу — богом вселенной». Далее следо-

вали рассуждения о том, что, поскольку указанный идеал неизменен, столь же неизменным должен оставаться характер японского государства [7, с. 81]. Возвращение к Конституции 1889 г. Сэйтё-но из рассматривает как восстановление «идеальной политической системы», в которой люди будут гармонично объединены как члены одной семьи во главе с императором [9, с. 167].

Отвергая любую форму демократии как абсолютно неприемлемую для Японии, идеологи Сэйтё-но из требуют пересмотра также положений конституции, в которых провозглашаются права граждан Японии. В одном из своих выступлений в 1966 г. Танигути обрушился с нападками на ст. 24 основного закона, в которой утверждается принцип «равенства прав мужа и жены». Будучи ревностным поборником сохранения домостроя в семейных отношениях, он подчеркивал необходимость для женщин заниматься прежде всего домашними делами, не гнушаясь при этом ссылками на призыв Гитлера к женщинам фашистской Германии покидать работу, возвращаться в семью, дабы стать примерными женами и матерями [3, с. 55].

Столь же ожесточенным нападкам подверг Танигути и ст. 28 конституции, в которой провозглашается «право трудящихся на создание организаций, а также право на коллективные договоры и прочие коллективные действия». По его утверждениям, эта статья «используется красными для маневров в целях подготовки революции», как он квалифицирует забастовочную борьбу трудящихся [3, с. 56]. Такое отношение Сэйтё-но из к рабочему движению логически вытекает из «философии» Танигути, согласно которой материальный мир — это лишь «тьма духа», а потому иллюзорны эксплуатация, безработица, имущественное неравенство, и все люди, будь то рабочие или капиталисты, — «дети бога», которым надлежит не враждовать, а сотрудничать. Отсюда следует, что предприятие — одна большая семья, а процветание компании — залог благоденствия и предпринимателей и рабочих. Так «философия» Танигути выливается в апологетику классового сотрудничества.

Ратуя за возрождение «традиционных духовных ценностей», лидеры Сэйтё-но из активно поддерживают все шаги, направленные на восстановление в той или иной форме государственного синто. Сэйтё-но из постоянно выступает за придание официального характера празднованию дня основания государства, единственной базой для учреждения которого служит синтоистская мифология. Столь же активное участие принимает Сэйтё-но из в инспирируемом реакционными кругами движении с требованием передать под опеку государства синтоистское святилище Ясукуни, которое и по сей день остается важным центром шовинистической и милитаристской пропаганды. Реализация этого требования, по существу, означала бы пересмотр ныне действующей конституции, провозглашающей отделение религии от государства.

Отношение Сэйтё-но из к проблемам войны и мира опять-таки определяется «философией» Танигути. Вот как трактует он причины возникновения войны. Человек, одержимый неправильным представлением о себе как о существе греховном, начинает испытывать к самому себе чувство отвращения, что в конечном итоге толкает его на путь самоуничтожения и уничтожения себе подобных. Это, в свою очередь, ведет к столкновению между государствами, оказавшимися в плену взаимных заблуждений. Таким образом, война — это продукт взаимного заблуждения, а потому нет смысла искать в ней правых и виноватых. Именно с таких позиций Танигути и его сторонники подходили к оценке агрессивной войны американского империализма против народа Вьетнама, тем самым, по существу, оправдывая агрессора [4, с. 295].

Однако практика выступлений Сэйтё-но из на политической арене убедительно свидетельствует о том, что ее лидеры далеко не всегда отрицают наличие категорий добра и зла. Когда речь заходит о силах демократии и социализма, их подход становится совершенно иным. Социалистические страны для них — источник мирового зла, поскольку в этих странах «господствует материалистическое мировоззрение, которое отрицает духовность и не признает людей детьми бога» [4, с. 295]. Силы социализма, считают идеологи Сэйтё-но из, главные враги японского народа. Борьба против «коммунистической угрозы» — основной критерий их отношения к любой внешнеполитической проблеме. Вот почему Сэйтё-но из поддерживает американско-японский «договор безопасности», ратует за наращивание военной мощи Японии.

В демократических кругах Японии Сэйтё-но из рассматривается как самая опасная среди правых организаций. Ее политическая программа не только пользуется поддержкой хорошо организованных и послушных воле своего лидера сторонников движения, но и оказывает известное влияние на тех представителей японской общественности, которые попадают в сферу действия мощного пропагандистского аппарата организации. В этой связи следует учитывать еще одно обстоятельство. Как уже отмечалось, вероучение Сэйтё-но из в отличие от догм большинства других новых социально-религиозных движений апеллирует преимущественно к образованным слоям, удельный вес которых в населении Японии повышается. Секуляристская оболочка Сэйтё-но из делает ее привлекательной даже для тех людей, которые до соприкосновения с движением не испытывали интереса к религии. Степень приспособляемости Сэйтё-но из к меняющейся действительности, очевидно, выше, чем у ряда других новых религий, что дает движению перспективу по крайней мере на сохранение уровня своего влияния в обозримом будущем.

Социальный состав адептов Сэйтё-но из в наши дни достаточно разнообразен. Наряду с мелкими и средними предприни-

мателями, служащими, представителями интеллигенции в рядах движения очень много женщин-домохозяек из буржуазных семей. По словам Танигути Сэйтё, они составляют до 70% общей численности приверженцев организации [8, с. 250]. В последние годы усилился приток в Сэйтё-но из школьников старших классов. Что толкает всех этих людей в ряды Сэйтё-но из? Религиовед С. Судзуки так отвечает на этот вопрос: «Популярность Сэйтё-но из как религиозной и политической организации объясняется тем, что это движение питает радужными иллюзиями устремления трудящихся, оказавшихся вне рядов рабочего движения и не находящих в себе силы и способности объединиться; разочаровавшихся в существующей системе образования студентов; мечты заключенных в бетонных гнездах «дантэ» (дешевые многоквартирные дома, в которых обычно селятся семьи низкооплачиваемых служащих) домохозяек, духовный мир которых ограничен заботами о доме и детях; ностальгией профессиональных военных, ушедших на пенсию учителей и служащих». У всех этих людей, отмечает Судзуки, верование Сэйтё-но из пробуждает «элитарное сознание, чувство собственной значимости» [4, с. 298].

Таким образом, подобно другим новым социально-религиозным движениям, Сэйтё-но из спекулирует на чувстве отчужденности, столь распространенном в современном японском обществе. Именно одинокие люди, по тем или иным причинам оказавшиеся вне коллектива, становятся легкой добычей провозвестников «новых истин». Внедряя в сознание этих людей иллюзии о принадлежности к некоей элите, идеологи Сэйтё-но из вовлекают их в политическую борьбу на стороне наиболее реакционных сил.

В сегодняшней Японии, общественно-политическая жизнь которой характеризуется усилением шовинистических и милитаристских тенденций в политике правящих кругов, ростом консервативных настроений, оживлением интереса к религии среди населения, сохраняется благоприятная обстановка для деятельности организаций и групп, подобных Сэйтё-но из. Поэтому вопрос о будущем таких организаций — это вопрос не только религии, но и политики. Его решение в немалой степени зависит от того, насколько успешной будет борьба демократических сил Японии против наступления реакции, в защиту действующей конституции, демократических прав и свобод японского народа.

1. Оно Ясухиро. Синсюкё-но сэкай (Мир новых религий). Т. 5. Токио, 1979.
2. Саки Акио и др. Кёсо (Основатели). Токио, 1966.
3. См.: Судзуки Сюэн. Синко сикё-но сайуёку «Сэйтё-но из» (Сэйтё-но из — крайне правое крыло новых религий). — Асока. № 77. Токио, 1968.
4. Судзуки Сюэн. Ампо тосо-э-но сисо то кодо (Идеология и практика борьбы за договор безопасности). — Годайкёсо-но дэицудзо (Облик пяти основателей). Токио, 1970.
5. Такаги Хироо. Нихон-но синко сюкё (Новые религии Японии). Токио, 1965.

6. *Танигути Масахару*. Варэра нихондзин тоситэ (Мы, японцы). Токио, 1958.
7. *Танигути Масахару*. Сэнрё кэмпо ка-но Нихон (Япония под гнетом оккупационной конституции). Токио, 1969.
8. Тью корон. 1983, № 8.
9. *Mc. Farland, Neill H.* The Rush Hour of the Gods. N. Y., 1967.
10. *Norbeck Ed.* Religion and Society in Modern Japan. Houston (Texas), 1970.
11. *Thomsen H.* The New Religions of Japan. Rutland — Tokyo, 1963.

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ ЯПОНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА
И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

Японский национализм, как и всякий другой национализм, явление сложное и не может рассматриваться и оцениваться вне зависимости от конкретных исторических обстоятельств, тем более что выступает он в самых различных обликах — от «невинного» самолюбования до воинствующего шовинизма. Формы его проявления и политическая направленность меняются в соответствии со спецификой момента, идеологическая же направленность остается неизменной с несущественными вариациями основных отправных точек. Это проповедь японской «национальной исключительности», провозглашение особой миссии японской нации в мире. Основанием для подобных утверждений объявляются то «святость» Японии, связанная с «божественностью» происхождения ее народа и монархии, то уникальные качества японского национального характера и традиционной морали, то несравненная духовность и изысканная утонченность японской традиционной культуры, необыкновенная красота природы страны и т. д.

Зародился японский национализм в пору становления буржуазной нации и по мере ее развития претерпевал различные изменения. Дважды в истории он выступал как национализм нации угнетенной, обладающий некоторыми общедемократическими чертами: в 60-х — начале 70-х годов XIX в., когда Япония стояла перед реальной угрозой потери национальной независимости, и сразу после второй мировой войны, в условиях американской оккупации. И оба раза за независимость страны, в защиту самобытной национальной культуры, против духовного порабощения народа выступили широкие слои прогрессивной общественности, стоявшие в оппозиции к официальному политическому курсу. Все другие случаи проявления японского национализма — это проявление национализма нации угнетающей, преследующей цели своей консолидации во имя внешней экспансии или военной агрессии.

Заметное оживление националистических тенденций наблюдается в современной Японии, обогнавшей в своем экономическом развитии многие капиталистические страны и превратившейся в один из центров мирового империализма. Правящие круги страны, стремясь упрочить свое господство, стали на путь возрождения национализма. «Японская модель» экономическо-

го, политического, социального и культурного развития все более настойчиво выдвигается как идеальная для всех стран и народов.

Притязания на всестороннее лидерство Японии в современном мире звучат в высказываниях многих видных представителей монополистического капитала. Так, например: «Япония прилежно следовала примеру Европы и Америки в своем стремлении достичь их уровня, но теперь ситуация стала обратной. Теперь Европа и Америка стремятся чему-нибудь научиться у Японии» [17, с. 2].

Чтобы лучше понять сущность современного японского национализма, необходимо разобраться в его исторических корнях. Их можно проследить уже со второй половины XVII в., когда по мере обострения кризиса феодальной системы среди японских ученых-философов начались поиски новых путей теоретического осмысления национального развития.

Первым тезис о национальной исключительности и божественной избранности японцев сформулировал Ямадзаки Ансай (1618—1682), священнослужитель, происходивший из воинского сословия. Пройдя в своих взглядах путь от буддизма через конфуцианство к неосинтоизму, он стал зачинателем нового религиозного течения, стремившегося к объединению синтоизма с конфуцианством, которое он назвал суйка-синто. В названии «суйка-синто» («суйга-синто») Ямадзаки объединил два слова, встречающиеся в синтоистских текстах: «синдзуй» («божественная милость») и «мёга» («священное покровительство») (см. [19, с. 151]).

Новаторство Ямадзаки в синтоизме свелось к формальному перенесению конфуцианской терминологии в синтоизм в целях придания ему видимости философского учения. Его писания не имели никакого отношения к философскому творчеству, но зато служили «раскрытию» мистического «духа Японии» (Ямато-дамасии), будто бы осененного постоянным присутствием и покровительством местных богов. «Великий путь Японии», по утверждению Ямадзаки, был связан с тем, что боги, прародители Японии и ее императоров, продолжали жить во всех японцах, проявляясь в таких традиционных качествах, как верноподданность, сыновняя почтительность и почитание духов предков [8, с. 306—312].

Дальнейшее развитие тезис о национальной исключительности японцев получил в воззрениях Ямага Соко (1622—1685). Выходец из самурайской семьи, он был широко образованным человеком, изучал синтоизм, буддизм, конфуцианство, историю, японскую поэзию, уделял большое внимание традиционным воинским искусствам и уже в семнадцатилетнем возрасте считался в них признанным мастером.

Ямага посвятил свою жизнь духовному и физическому воспитанию молодых воинов, считая самураев носителями особого морального предназначения японцев вообще. Долг (гири) как

моральный императив для самурая предполагал абсолютную лояльность и безграничную преданность господину. Долг по отношению к господину даже важнее долга по отношению к родителям, братьям и учителям, а долг по отношению к императору — величайший долг. Это и составляло, по мнению Ямага, основу «божественного Пути Японии».

Ямага Соко был первым из японских идеологов, прямо заговоривших о превосходстве японской культуры и этических ценностей над китайскими. Возвеличивая божественное происхождение Японии, он утверждал, что ей более, чем Китаю, пристало звание Срединной империи мира. Взгляды Ямага Соко стали основополагающими для японских националистов последующих исторических эпох. Они же легли в основу самурайского этического кодекса бусидо и принесли известность Ямага в качестве его основателя и ревностного проповедника [12, с. 100—108]. Он практически задал тон поборникам возрождения синто и националистической ориентации в японской науке, которые активизировались в XVIII в.

Значительную роль в обосновании и развитии тезиса о превосходстве японской культуры сыграли ученые школы национальной японской ориентации в науке, которая носила название «кокугаку» или «вагаку». Представители этой школы вели активную научную и политическую деятельность в XVIII — первой половине XIX в. Их труды стали идеологической платформой сил, выступивших против сёгуната, и оказали значительное влияние на подготовку незавершенной буржуазной революции 1868 г. и становление национального самосознания.

Школа кокугаку представляла тогда качественно новое направление общественной мысли. Она сделала резкий поворот от китайской классики, считавшейся прежде основой всей учености, в сторону классики японской и занялась поисками подлинно японских ценностей в отечественной литературе и истории далекого прошлого. Ученые этой школы (кокугакуся) стремились путем филологического анализа японских исторических книг уяснить, в чем состоял «путь Японии в древности», до проникновения китайской культуры, до того, как он получил искаженное толкование под воздействием китайской буддийской идеологии. Они провели грандиозные научные исследования, но оторванность от реальной действительности и погруженность в поиски трудноуловимого «духа Японии» нередко приводили их к иррациональному мистицизму [6, с. 169—171]. Самыми крупными представителями этой школы были Камо Мабути (1697—1769), Мотоори Норинага (1730—1801) и Хирата Ацутанэ (1776—1843).

Первые кокугакуся начали филологические исследования древних японских поэтических текстов «Манъёсю» и «Кокинсю» с применением методики конфуцианцев-синологов, использовавшейся ими при изучении древних манускриптов. Им удалось достичь известных результатов, привлечь внимание обществен-

ности к своей работе и возродить интерес читающей публики к классической японской литературе.

Продолжил эту работу Камо Мабути. Он был синтоистским священником, но порвал с традиционным синто и посвятил себя изучению древнейших памятников японской культуры, стремясь восстановить старый японский язык, очистив его от наслоений камбуна (китайского текста, предназначенного для чтения японцами). Он завершил исследования, начатые его предшественниками, и на их основании провозгласил превосходство этических ценностей Японии над моральными принципами Китая [21, с. 56].

Последователем Мабути был Мотоори Норинага, происходивший из горожан. Он изучал конфуцианство и медицину, был одним из образованнейших людей своего времени и всю жизнь посвятил исследованию японской классики. Досконально изучив роман «Гэндзи-моногатари» и поэтическую антологию «Синкокинсю», он объявил их прекраснейшими плодами японской цивилизации. Пытаясь раскрыть истоки японской традиции, он углубился в исследование «Кодзики», первого исторического памятника Японии, составленного в VIII в. Мотоори Норинага потратил почти 35 лет (с 1764 по 1798 г.) на анализ и аннотированный перевод этого памятника. Основной целью самого известного его труда — «Кодзикидэн» («Комментарий к „Кодзики“») — было доказать отсутствие китайского влияния на эту древнюю японскую летопись.

В своем исследовании Мотоори Норинага полностью привел как якобы действительную всю легендарную историю Японии с ее культом императора и древней синтоистской религией. Начав с исторической и культурной сферы, он перешел в сферу религиозную, представив «Кодзики» как основное священное писание синтоизма. Мотоори Норинага отвергал буддизм и все средневековые школы синтоизма, сохраняя неизменную преданность древним японским богам — «ками». В его трудах соединились конфуцианская ученость и идеология синтоизма [22, с. 146].

После Мотоори движение приверженцев кокугаку продолжало развиваться в разных направлениях. Часть ученых по-прежнему занималась японской литературой и историей, другие уделяли больше внимания разработке синтоистских элементов в кокугаку, а самые активные перешли в сферу политики и первыми заговорили о реставрации монархического строя.

Наиболее энергичным продолжателем линии Мотоори Норинага был Хирата Ацутанэ, деятельность которого вплотную сомкнулась с движением неосинтоистов. В отличие от своего предшественника он считался принадлежащим к воинскому сословию, так как был усыновлен самураем. Он также получил конфуцианское воспитание и занимался серьезным изучением истории и старой японской литературы.

Усилиями Хирата сочетание конфуцианской учености и син-

тонистской идеологии эволюционировало в воинственную расистскую доктрину. Основные положения этой доктрины Хирата изложил в работе «Тамадасуки» («Драгоценные узы»). Он утверждал, что все японцы одной крови, что императорский дом произошел от верховных небесных богов, что предки сёгуна и крупных даймё были ответвлениями семьи императора, что более мелкие феодалы произошли от своих родовых богов (удзигами), что каждый японец произошел от какого-нибудь бога и потому страна священна. Это — синкоку (страна богов) и кококу (страна императора), что делает ее исключительной и ставит над всеми другими нациями и народами. В работе «Кодо тайи» («Сущность древнего пути») Хирата ставил вопрос об опасности, угрожавшей священности Японии со стороны иностранцев.

Хирата считал своим долгом донести эти идеи до широких масс. Он писал много популярных работ, в которых выступал проповедником синтоистских мифов, пропагандировал антииностранные настроения, старался повысить престиж императора. Так, политическая направленность кокугаку привела к перенесению акцента со страны на императора. Если предшественники Хирата Ацутанэ стремились лишь к пробуждению национального самосознания путем возрождения интереса к исконно японской культуре, то Хирата сконцентрировал этот интерес на патриархальных традициях древности, отождествив их с императорскими традициями. Его стараниями стали распространяться представление об императоре как о живом божестве (арахитогами) и убеждение, что ни один японец не может считаться настоящим японцем, если не следует этим заветным предками традициям [21, с. 58—59]. Так как учение Хирата Ацутанэ явно противоречило позиции бакуфу, в 1841 г. ему было запрещено заниматься политической деятельностью, а также научным и литературным трудом. Он вынужден был уехать к себе на родину, в Акита, где в скором времени умер.

Таким образом, учение кокугаку вело к идеализации японской древности, усилению влияния синтоизма и шовинизму, что особенно ярко проявилось к середине XIX в., когда изменение обстановки на Дальнем Востоке поставило на повестку дня внешнеполитические проблемы.

Взгляды Ямадзаки Ансая и Ямага Соко, а затем Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ получили дальнейшее развитие в трудах ученых школы Мито (Митогакуха). Эта школа сложилась в княжестве Мито, правители которого, хотя и принадлежали к роду Токугава, находились в оппозиции к сёгунату. Представители этой школы в связи с политическими задачами, которые перед ними были поставлены, уделяли основное внимание этико-политическим вопросам, и особенно японской истории.

Один из князей Мито, Токугава Мицукун (1628—1700), повелел начать труд по составлению многотомной истории Япо-

нии «Дайнихонси» («История великой Японии»). Этот труд был далек от подлинной научности, он создавался по типу китайских официальных династийных историй, призванных возвеличить императоров. Его основное содержание составляли сильно приукрашенные биографии императоров и императриц, деяния богов, генеалогия знатных родов и т. д. Реализация этого грандиозного замысла потребовала огромных усилий. Работа началась в 1658 г. и завершилась лишь через 250 лет, в 1906 г., когда вышел последний, 397-й том [6, с. 150—151]. Но даже в незавершенном виде «История великой Японии» сыграла большую политическую роль: она была использована для теоретического обоснования свержения сёгунов и реставрации правления императоров.

Наиболее выдающимися деятелями школы Мито были Фудзита Юоку (1774—1826) и Токугава Нариаки (1800—1860). Преданный вассал князей Мито, Фудзита Юоку в своих трудах выдвинул лозунг «Сонно хайки» («Почитайте императора, низвергайте узурпатора!»), который был с энтузиазмом встречен в кругах враждебно или недоброжелательно настроенных по отношению к сёгунату. Несколько позже с усилением пропаганды националистических идей в связи с деятельностью Токугава Нариаки был выдвинут лозунг «Дзёи» («Изгоняйте варваров!»). Соединение этих двух лозунгов в один «Сонно дзёи» («Власть императору, изгнание иноземцам!») сыграло заметную роль в дальнейшем развитии событий.

Для достижения более полного слияния конфуцианства с синтоизмом и устранения противоречий и расхождений между ними Токугава Нариаки создал специальное учреждение с многозначительным, перекликающимся с китайской классикой названием «Кодокан» («Школа расширения пути»). Деятели этой школы, некоторые из которых в своих националистических построениях доходили до фанатизма, считали необходимым вопреки официальному запрету использовать в интересах Японии не только мудрость древних китайских философов, но и достижения науки и техники стран Запада. Основным стимулом к изучению чужеземной культуры было для них усиление собственной страны [8, с. 297—305].

Правительство же опасалось, что изучение Запада может подорвать уважение к японским национальным ценностям и традициям. И в 1843 г. был издан специальный эдикт, запрещающий всем японским ученым, за исключением практикующих врачей, заниматься западными науками. В одном из официальных предписаний говорилось: «Многие доверчивые люди легко поддаются обаянию экзотических идей и странных фактов. Те, кому нравятся иностранные веяния, кончают тем, что теряют свой врожденный японский дух, становятся слабыми трусами, способными нанести неожиданный удар в спину. С ними надо быть всегда настороже». В другом подобном предписании употребление иностранных терминов и «варварских» слов

объявлялось непатриотичным и антияпонским действием [21, с. 67—68].

Но, несмотря на правительственные запреты, все более полные сведения о жизни Запада проникали в страну и становились предметом изучения для широкого круга приверженцев европейской науки — рангакуся. Многие из них были всерьез обеспокоены очевидной отсталостью и слабостью Японии перед лицом внешнего мира. Их волновали неподготовленность страны в военном отношении, ее тяжелое социально-экономическое положение, проблемы внешней политики и многое другое. Они разрабатывали теории оздоровления разлагавшегося феодального общества, предлагали различные меры для усиления Японии и укрепления ее обороноспособности.

Одним из таких ученых был Хонда Тосиаки (1744—1821), пришедший к националистическим и экспансионистским идеям, отталкиваясь от опыта европейских стран. Хонда изучал многие западные науки, но особенно увлекался географией и описанием различных стран мира. Он объехал всю Японию, знакомясь с социально-экономическими условиями жизни в различных ее районах, совершил путешествие по северным морям, добрался почти до Камчатки.

Из стран Запада особенно поразила его воображение Великобритания. Он писал, что, по существу, Англия — небольшой остров с очень холодным климатом, пустошь, бедная природными ресурсами и не располагающая ничем примечательным, а в мире нет ни одного океана, где бы не было британских территорий. Причину этого Хонда видел в том, что европейские государства обладали богатым опытом в искусстве политического управления и досконально изучили все методы обогащения страны. Среди этих методов он особенно выделял территориальную экспансию и колониальную политику. Он утверждал, что, если Япония пойдет по этому пути, «на Востоке появится великий остров Япония, не уступающий острову Англия на Западе, и в огромном мире под небесами будет две самые богатые и могущественные нации» [19, с. 288].

Живое воображение Хонда Тосиаки рисовало картину «великой Японской империи», охватывающей все северные острова и территории Азии и Северной Америки, со столицей, расположенной где-нибудь на Камчатке [22, с. 151].

Хонда с его откровенно империалистическими аппетитами был не таким уж одиноком среди японских ученых своего времени. Многие из них в качестве альтернативы «закрытой стране» выдвигали политику территориальной экспансии.

Таким образом, развитие различных направлений общественно-политической мысли в Японии постепенно готовило почву для появления буржуазного национального государства и трансформации патриотизма в буржуазный национализм.

Существенной гранью в развитии основных идеологических концепций японской буржуазной нации, включая национализм,

была революция Мэйдзи. Активной движущей силой политической жизни Японии в этот переломный период и самой организованной военной силой являлись самураи, сыгравшие очень важную роль в революционных событиях. В ходе буржуазных преобразований, последовавших за революцией Мэйдзи, сословие самураев было упразднено, но как носитель определенного идеологического комплекса самурайство развернуло широкую активность в сфере духовной жизни нации и сыграло в ней заметную роль. Оно пошло на службу к буржуазной монархии, используя на этой службе свой традиционный идейный багаж. Оттеснив относительно слабую и политически пассивную промышленную буржуазию, самурайство слилось с консервативными кругами, близкими к крупной буржуазии, и стало в ее интересах выступать от имени всей нации.

Главными составными частями аппарата, обеспечивавшего реализацию власти новым правительством, были армия и полиция. В императорской армии все командные должности занимали самураи. Этот слой самураев, численностью около 40 тыс. человек, был тесно связан с монархическими кругами и занимал прочные позиции в государственном аппарате [11, с. 51—53].

Полиция также оказалась в руках самураев, поскольку они считали это занятие вполне достойным и охотно туда шли. Полицейская система была почти полностью укомплектована выходцами из самурайского сословия, отличавшимися высокомерием и презрением к простому народу. В полиции сохранились наиболее реакционные традиции феодальной эпохи. Новое правительство использовало старый полицейский аппарат и его изощренные методы для борьбы против демократических сил. Население знало, что полиция состоит почти исключительно из самураев, и продолжало по привычке относиться к полицейским почти так же, как в дореформенной Японии к правящему воинскому сословию. Таким образом, полиция, по существу, превратилась в сословную организацию, основанную на самурайской идеологии.

Самурай-офицеры привнесли в новые вооруженные силы многие черты, присущие старому, феодальному воинству. Это было наследие главным образом идейного характера. Идеологическая обработка солдат новой армии основывалась на морально-этическом кодексе самурайства бусидо, который был несколько трансформирован в соответствии с духом времени. Преданность интересам даймё и княжеств в морали воина была подменена «японским национальным духом» и любовью к императору.

Солдаты императорской армии должны были обладать высоким чувством долга, быть безгранично преданными императору и испытывать презрение к смерти. Их этическое воспитание почти полностью совпадало с предписаниями бусидо, но теперь фанатичному самопожертвованию ради императора учили

не только профессиональных военных, но и всех, кто подлежал всеобщей воинской повинности. Сфера действия самурайской идеологии значительно расширилась, особенно среди молодежи. На первое место в воспитании воина и нации в целом выдвигался принцип возвеличивания всего японского и уничтожения всего чужого.

В том же духе воспитывала молодое поколение школа, где также были сильны позиции самурайства. Ученикам стремились внушить восхищение героями средневековой Японии, желание подражать им, следовать этике самураев. Занятия физическими упражнениями были призваны укреплять тело и дух, воспитывать из молодежи сильных и храбрых воинов. В учебных заведениях обучали самурайским воинским искусствам — кэндо, кюдо и содзюцу (владение мечом, луком и копьем), которые считались важным средством воспитания воли, выдержки и целеустремленности. Учащимся внушалась мысль, что их главное призвание пополнить императорскую армию и в ее рядах служить родине. При этом служба родине преподносилась в совершенно реальных представлениях, типичных для любого империалистического государства: завоевание новых земель, приобретение колоний и т. д. [10, с. 132].

Такое значительное влияние самурайства в сферах, связанных с воспитанием нового поколения японцев, приводило к заметной «самураизации» духовной жизни нации, ее культуры, что создавало особый моральный климат в стране, способствовавший сохранению отдельных феодальных традиций и обычаев, живучести многих феодальных «ценностей», которые, казалось бы, должны были потерять смысл в новое время.

Примером в этом смысле может служить самурайское ритуальное самоубийство — харакири, или сэппуку, как его называют в Японии. Как известно, после 1868 г. этот традиционный обряд воинского сословия был отменен. Но добровольное харакири продолжало практиковаться, и каждый его случай преподносился реакционной националистической пропагандой как героический поступок, что создавало вокруг лиц, совершивших этот обряд, ореол мужественного величия. Харакири называли «священным храмом японской национальной души», «великим украшением империи» и «драгоценным институтом, оберегающим честь благородных» [10, с. 131]. Так рассматривался этот обряд и в императорской армии. Поэтому так часты случаи ритуальных самоубийств среди японских военнослужащих во время войн, которые вела Япония в новое время.

Особенно широкий резонанс имели харакири крупного военачальника генерала Ноги Марэскэ (1849—1912) и его жены. Генерал Ноги командовал одним из подразделений императорской армии во время сацумского мятежа 1877 г. Он допустил потерю знамени в бою, что считалось серьезнейшим проступком и был готов искупить свою вину, но император простил его. Во время русско-японской войны он руководил осадой Порт-Артура.

ра и провел операцию не особенно удачно, за что его порицали. В боях под Мукденом он также не блистал талантами полководца, но был популярен как носитель «самурайского духа» и как отец двух сыновей — пехотных офицеров, погибших в боях. В 1907 г. ему пожаловали титул графа и сделали директором аристократической школы Гакусюин [18, т. 6, с. 31]. В 1912 г., после смерти императора Муцухито, генерал Ноги и его жена совершили харакири. Самоубийство вслед за смертью господина (дзюнси) было запрещено еще в середине XVII в., харакири — в годы правления только что усопшего императора, тем не менее этот дважды запрещенный обряд толковался идеологами самурайства и был воспринят широкой общественностью как высокое проявление «японского духа», как акт «истинной морали», которая останется в веках, несмотря на запреты. Даже такой крупный и европейски образованный писатель, как Нацумэ Сосэки, усмотрел в поступке Ноги «красоту, задевающую сокровенные струны души» [4, с. 85—86]. В честь покойного генерала и его жены в Токио был построен синтоистский храм Ноги-дзиндзя, чтобы верующие могли поклоняться его духу [13, с. 20].

Возможно, что такая идеологическая активность самурайства была одной из причин откровенной агрессивности и нацеленности на военную экспансию политического курса японского монополистического капитала. Японскую буржуазию вполне устраивали подобные самурайские устремления. Она не прочь была использовать в своих интересах не только самих самураев, но и многие их традиционные моральные ценности.

Значительные перемены произошли после «открытия» страны и революции Мэйдзи в религиозной сфере. Главной среди них было изменение положения синтоизма в жизни государства и общества.

Сразу после революции был взят курс на возрождение синто в качестве национальной и государственной религии. Был провозглашен принцип единства церкви и государства (сайсэй-итти). В 1868 г. был учрежден департамент по делам синто (дзингикан), который был поставлен над всеми правительственными органами. Синтоизм превратился в государственную религию. Над проповедью священников был установлен строгий контроль. Главным требованием к проповеди было сочетание религиозных наставлений с политической индоктринацией, соответствующей официальному курсу [16, с. 63].

В 1889 г. японская конституция формально провозгласила свободу вероисповедания. Но чтобы сохранить государственную религию, была сформулирована концепция «государственного синтоизма», который был объявлен не религией, а культом национальной морали и патриотизма, совместимым с исповеданием любой религии. Эта обновленная концепция не изменила существа синтоизма. Он остался старинной по форме, но проникнутой новым, империалистическим духом религией крайнего

национализма, ставшей действенным орудием политического подавления и подчинения других религий [1, с. 82].

Государственный синтоизм, используя старые религиозные догматы, утверждал божественность императора, священность Японской империи, изначальное превосходство Японии и японцев над всеми другими странами и народами и повеление неба распространить славу империи по всей земле. В этом заключалась его главная функция. Теоретики и пропагандисты государственного синтоизма на страницах японской печати расшифровывали и толковали его отдельные утверждения более конкретно и откровенно. Так, значение, общие задачи и отношение синтоизма к другим религиям они формулировали следующим образом:

«Синто — великая религия, которая включает все другие. Ее можно уподобить дереву, а все другие религии — удобрениям. Синто, впитывая и усваивая различные удобрения после соответствующего отбора, крепнет и развивается. Но такая религия, как христианство, которое пренебрегает и семейной системой, и национальными узами, не может служить удобрением. Она — большое зло. Если функционирование существующей в Японии семейной системы будет нарушено и мы придем к индивидуализму или если мы отвернемся от национализма и превратимся в абстрактных гуманистов, результаты будут губительны». И далее: «Люди и боги трудятся во имя выполнения самой великой и возвышенной цели — объединить человечество под властью императора Японии. Мы стремимся установить в мире господство и правление японского императора, поскольку он является единственным правителем на земле, на которого возложена духовная миссия, унаследованная от далеких предков из мира богов» (цит. по [16, с. 181—182]).

Государственный синтоизм представлял собой чрезвычайно влиятельную доктрину агрессивного национализма, которая успешно использовала религиозный фанатизм нации. Он был очень действенным средством объединения народа для будущей войны. Американский специалист по проблемам религии Р. Бэллон характеризовал его следующим образом: «Модели агрессивного национализма, созданные в фашистской Италии и нацистской Германии, были бледной имитацией японской модели, поскольку они не давали возможности достигнуть тотальной индоктринации, к которой стремились и которой достигли японцы» [16, с. 64].

Каналами широкого распространения государственного синтоизма были храмы и школа. Причем в школе он был поставлен в исключительное положение. В 1899 г. был обнародован правительственный указ, запрещающий любую религиозную проповедь в общественных и частных школах. Но всеохватывающая доктрина национальной божественности, национальной лояльности и поклонения императору под строгим государственным контролем наслаждалась во всех школах. Ритуал почи-

тания императора и его божественных предков рассматривался как гражданский долг японских подданных. Поэтому государственный синтоизм представлялся не как религия, а как воспитание гражданской ответственности, и обязательное обучение его доктринам в школе не считалось противоречащим общим законоположениям.

Очень злободневной в общественной жизни Японии сразу после революции 1868 г. стала проблема европеизации. Отношение к этой сложной проблеме с самого начала не было однозначным среди деятелей разной политической ориентации, к тому же оно претерпело значительные изменения с течением времени.

Крайние реакционеры, приверженцы феодального режима, были решительными противниками вестернизации. Либеральная буржуазно-помещичья оппозиция, находившаяся под влиянием идей французских просветителей XVIII в., буржуазного английского парламентаризма и в какой-то мере русских народников, на первых порах выступала активным сторонником возможно более полной перестройки жизни японского общества по западному образцу, но затем пересмотрела свои позиции. Правительственные бюрократические круги понимали процесс европеизации по-своему. Они непримиримо относились ко всяким либеральным, а тем более радикальным западным идеям. Европеизация, по их мнению, должна была иметь лишь утилитарное значение: ускорить промышленное развитие страны, модернизировать ее армию и флот, чтобы усилить обороноспособность Японии и обеспечить ее колониальные захваты. В то же время, добиваясь пересмотра неравноправных договоров с западными странами, правительство придерживалось курса на поверхностную вестернизацию, насаждение сверху европейских обычаев и порядков. Позиция правительства в этом вопросе не менялась до отмены неравноправных договоров в 1894—1895 гг. Отношение же населения претерпело значительные изменения.

В первые десять-пятнадцать лет после революции Мэйдзи японцы с большим и часто неразборчивым энтузиазмом стремились к переустройству своей страны по западному образцу. В 80-е годы XIX в. атмосфера заметно изменилась. Прежнее наивное восхищение Западом исчезло. Проводимая сверху европеизация стала встречать противодействие со стороны широкой общественности. Наплыв западных идей и институтов, новых моделей и норм поведения, мышления и мировосприятия стал угрожать существованию японских национальных ценностей и традиций. Это вызвало протест среди японцев, явившийся проявлением стремления защитить молодую нацию от угрозы духовного порабощения, отстоять традиционное культурное наследие. Эта первая волна мэйдзийского национализма по характеру была близка к национализму угнетенной нации.

Либеральная оппозиция, поддерживаемая демократическими кругами, разделяла буржуазно-демократические идеи Запада и

стремилась к их распространению в Японии, но она также не хотела мириться с зависимым положением своей страны. Зависимость от Запада в отношении интеллектуальных и культурных стандартов задевала национальную гордость японцев и угрожала их духовной целостности как нации.

Поворот к консерватизму в 80-е годы был связан с межгосударственными отношениями и не был ни всеохватывающим, ни безусловно реакционным. Отношение националистов этого периода к европеизации имело разнообразные оттенки в очень широком диапазоне: от смутного чувства ксенофобии и изоляционизма до требования наращивания военной силы и внешней экспансии. Всех их объединяли идея государственности Японии, противостоящей за границей, и чувство национальной гордости, желание, чтобы Япония заняла достойное место в мире. Но возможности достижения этих устремлений они искали на разных путях.

Одни призывали покончить с вестернизацией и обратиться к своему прошлому в поисках собственных национальных ценностей и традиций. Другие были сторонниками осмысленной европеизации, считая, что Японии следует отбирать лучшее и из восточной и из западной культуры. Умеренные националисты делали упор на необходимость продолжения социально-экономических преобразований и пытались примирить национализм с конституционализмом и интернационализмом [21, с. 148].

Споры, которые шли во второй половине 80-х годов о достоинствах и недостатках вестернизации и традиционализма, велись преимущественно представителями нового поколения, годы интеллектуального становления которого пришлось на переходный период между эпохами Токугава и Мэйдзи. Они постоянно ощущали внутренний разлад, оказавшись между Японией, которая олицетворяла прошлое, и Западом, который звал в будущее [22, с. 173].

Обе тенденции имели сильные и слабые стороны. Стремление сохранить самобытность было связано с борьбой за национальную независимость, оно вызывало повышенный интерес к прошлому народа и его культуре, способствовало развитию чувства национальной гордости. Но, доведенное до крайности, это стремление превращалось в тормоз прогресса и смыкалось с правым национализмом и шовинизмом. Широкое заимствование культуры капиталистических стран Запада было одной из причин быстрого развития всех областей культуры молодого капиталистического государства, но чрезмерное увлечение этим заимствованием в условиях зависимости от крупных держав означало отказ от национальных традиций и полное подчинение иностранному влиянию.

Полемическое взаимодействие этих двух тенденций послужило толчком к развитию многих областей японской культуры, в том числе исторической науки, литературы, изобразительного искусства, музыки.

Внимание к исторической науке стимулировалось различными факторами. С одной стороны, новое правительство, стремясь к укреплению абсолютизма и утверждению незыблемости прав японских императоров на верховную власть в стране, обратилось к историкам за научным обоснованием «законности» этой власти с привлечением древних источников. Уже в 1869 г. правительством был создан специальный отдел по сбору и систематизации исторических летописей и хроник. Вместе с тем с середины 70-х годов правительство стало придавать большое значение «историческому обоснованию» притязаний Японии на Корею и другие расположенные поблизости от Японии территории, а это вело к усилению пропаганды шовинизма и монархизма.

Однако необходимость признания мифической истории, изложенной в первых письменных памятниках — «Кодзики» и «Нихон сёки», как действительной истории, а также божественного происхождения императорской династии и расовой исключительности японского народа тормозила развитие исторической науки.

В литературе с традиционалистскими настроениями было связано новое возрождение интереса к японской классической литературе. Старые книги издавались одна за другой. Особенно большой ажиотаж возник вокруг нового открытия литературы годов Гэнроку (конца XVII — начала XVIII в.). Были воскрешены, снабжены комментариями и предложены вниманию широкой читательской публики проза Сайкаку, дзёрури Тикамацу и стихи Басё. В этом отношении концепция сохранения национальной самобытности была весьма плодотворной.

Размежевание приверженцев различных направлений организационно оформлялось созданием соответствующих обществ и выпуском журналов, отвечавших их идеологической ориентации. Умеренные националисты группировались вокруг общества «Минъюся», основанного Токутоми Сохо (1863—1957) в 1887 г., и его печатного органа «Кокумин-но томо». Их основными оппонентами и противниками выступали правые националисты, группировавшиеся вокруг общества «Сэйкёся», основанного в 1888 г. группой молодых писателей и критиков, которые стали выпускать журнал «Нихондзин».

Члены общества «Сэйкёся» выступали против каких бы то ни было заимствований из Европы и призывали к «сохранению национальной сущности» (кокусуй ходзон) [15, с. 671]. Их основная позиция была изложена в книге «Истинность, доброта и красота японцев» («Синдзэнби нихондзин»), которую написал активный деятель движения правых националистов, идеолог общества «Сэйкёся» и редактор журнала «Нихондзин» Миякэ Сэцурэй (1860—1945). Он утверждал, что основой конкурентоспособности соперничающих наций должны быть их особые качества, отличающие их от прочих. Миякэ был склонен придавать особое значение географическим и климатическим факто-

рам в формировании расовых признаков и национальных культур и считал всякое заимствование других культур вредным [22, с. 174].

Эти воззрения в значительной степени разделял и другой член «Сэйкёся» — географ Сига Сигэтакэ (1863—1927), стоявший на откровенно расистских позициях, основывая понятие «национальной сущности» («кокусуй») на биологических факторах. Он утверждал, что «национальная сущность» японцев — продукт взаимодействия красоты природы с историей и «уникальными» традициями тысячелетней давности, что этим определяется характер «расы Ямато» в прошлом и перспектива превращения ее в высшую расу в будущем, поскольку природа Японии самая красивая в мире [21, с. 154].

В полемике 80—90-х годов в связи с призывами ряда участников полемики к отказу от европеизации и попытками раскрыть национальную самобытность в искусстве, экономике, истории, литературе, политике и общественной мысли широкое распространение получили термины «нихонсюги» («японизм»), «кокуминсюги» («национализм») и «кокусуйсюги» («национальная исключительность», превознесение национальной специфики). Все эти понятия, активно пропагандировавшиеся газетой «Нихон» и журналом «Нихондзин», были заимствованы из работ ученых кокугакуса конца периода Токугава.

Основу этих понятий составляла мистическая идея «духа Ямато», провозглашенная еще Мотоори Норинага и являющаяся одной из базисных идей бусидо. После революции Мэйдзи этот дух перестал ощущаться, и именно к его возрождению призывали правые националисты, считая его основой превосходства японской нации.

По мере усиления в экономике и политике Японии элементов империализма амбиции правых националистов еще более усилились. Япония стала претендовать на лидерство в Азии, определяя свои отношения с азиатскими странами как отношения «восточного типа» («тоётэки»), «моральные» («дотокутэки») и «патерналистические» («кадзокутэки») [21, с. 149—150]. Ультранационалисты были откровенно враждебны по отношению к Западу. Они призывали к экспансии в страны Азии, чтобы якобы бы помочь слабым соседям выстоять против западного нажима. Они утверждали, что только объединенная под эгидой Японии Азия сможет противостоять Западу. Так родилась идея паназиатизма, которая в дальнейшем развилась в экспансионистскую идею создания «Великой восточноазиатской сферы процветания» («Дай тоа кэй кэн») [21, с. 161—162].

С середины 90-х годов Японию захватила вторая волна мэйдзийского национализма, которая в отличие от первой волны носила уже ярко выраженный агрессивный характер. Проблемы европеизации культуры отошли на второй план. Для этого периода были характерны спад либеральных настроений, резкое усиление реакционности крупной японской буржуазии и

ее экспансионистских устремлений, полная поддержка ею антирабочих мероприятий правительства и его агрессивной внешней политики.

На рубеже XIX и XX вв. главной темой японской буржуазной прессы стала пропаганда расизма в форме паназиатизма. И хотя эта пресса, отражая разногласия и борьбу в правящих кругах, иногда критиковала правительственные мероприятия и отдельных государственных деятелей, большинство ее органов, а в годы русско-японской войны 1904—1905 гг. все они полностью поддерживали агрессивную политику правящей бюрократии.

Политический курс правящих кругов Японии требовал духовной консолидации нации. С этой целью были использованы традиционная национальная культура и идеология национализма. Страну охватила волна повышенного внимания к культурному наследию прошлого. Стали изучаться и браться под охрану материальные и нематериальные культурные ценности. Активизировалась деятельность созданного еще в 1869 г. Общества охраны старинных синтоистских и буддийских храмов (Косядзи ходзонкай). В 1888 г. была учреждена государственная Токийская художественная школа (Токё бидзюцу гакко), в 1898 г. — Академия японского изобразительного искусства (Нихон бидзюцуин), где доминировали традиционные искусства. В 1893 г. было введено в практику исполнение по торжественным случаям монархического гимна «Кимигаё», созданного на мелодической основе старинной церемониальной музыки — гагаку. Стали обретать былую популярность заброшенные сразу после революции Мэйдзи традиционные виды бытовой культуры (чайная церемония, икэбана) и театрального искусства (бугаку, ноо, кёгэн).

К национальному культурному наследию обращались все политические силы: и деятели либеральной оппозиции, поддерживаемые демократической общественностью, и умеренные националисты, и особенно активно представители правых националистов.

Японское культурное наследие состояло из разнохарактерных частей, сформировавшихся в разные исторические эпохи усилиями различных социальных групп. Каждое из сословий в пору своего расцвета создавало на народной основе литературу и искусство, наиболее полно его выражавшие и представлявшие: придворная аристократия — в период Хэйан, воинское сословие — в период Муромати, горожане — в период Токугава, особенно в годы Гэнроку. И именно эти творческие достижения были отобраны временем и составили культурное наследие народа. После революции Мэйдзи все эти разнообразные виды литературы, искусства и бытовой культуры стали постепенно сливаться и образовали единый общенациональный комплекс японской традиционной культуры.

При всем разнообразии видов японской традиционной куль-

туры в них есть нечто общее, что обеспечило многим из них в свое время покровительство властей и позволяет последним до сих пор рассматривать и использовать их как важное средство формирования личности. В каждом из них по-своему делается акцент на морально-нравственной стороне, все они призваны служить делу морального воспитания личности японца, которое должно влиять на его образ жизни и мировоззрение.

Одной из важных социальных функций традиционной культуры, несущей основную идеологическую и политическую нагрузку, является ее роль в воспитании ценностно-ориентационных установок у японцев. Стабильное воспроизводство существующих общественных отношений и социализация индивидов в их духе — главное в этой функции. Через традиционные виды искусства, бытовую культуру и спорт происходит воспитание японцев в духе консервативной культурной традиции, имеющей яркую национальную, а подчас и националистическую окраску. Таким образом закладывается фундамент представлений об «уникальности» и «исключительности» японской традиционной культуры и сопутствующих ей общественных отношений.

С сохранением традиционной культуры и передач ее последующим поколениям в Японии связана так называемая система измото, своеобразная социально-политическая структура, основу которой составляет монопольное положение глав школ традиционного искусства (измото) в своей сфере. Эта сложная иерархическая структура, сложившаяся в феодальной Японии, проявила редкую жизнеспособность, приспособившись к меняющимся условиям, используя технические достижения и политическую ситуацию каждого исторического периода в своих интересах. Новым стимулом к ее укреплению послужило развитие средств массовой информации в современной Японии. Этот факт констатирует и японская пресса: «Система измото является старой, феодальной системой эксплуатации. Однако она не только не пострадала от развития современных средств массовой информации, но, напротив, вступила с ними в тесное взаимодействие, использовала их и еще больше усилилась» [14, с. 62]. Поддерживают измото и связи с политическим миром Японии, с наиболее консервативной его частью.

Занятие традиционными искусствами в Японии считается средством совершенствования личности, и поэтому почти все японцы занимаются тем или иным их видом. Теоретическое же толкование японской традиционной культуры позволяет использовать ее для насаждения в самых широких социальных кругах конфуцианской морали, традиционных эстетических норм и моделей, идей национальной исключительности и «духа японизма» и соответственно для обоснования националистических притязаний.

Бережное отношение к традиционной культуре и стремление к сохранению национальной самобытности сами по себе были довольно плодотворны и сыграли значительную роль в стано-

влении национального самосознания, формировании национальной культуры и сохранении культурного наследия прошлого, но они широко использовались консерваторами и потому нередко превращались в тормоз прогресса, а когда Япония пошла по пути внешней экспансии, стали питать ультра национализм.

Традиционная культура — кладовая коллективного творческого опыта всего народа, своеобразный духовный арсенал нации, который мог быть использован как для обороны, так и для наступления. Оборонительная роль японской традиционной культуры была исчерпана, как только миновала угроза колониального закабаления страны. Когда же Япония стала на путь империалистической агрессии, традиционная культура выступила в своей второй роли и наряду с государственным синтоизмом и бусидо стала ее идеологическим знаменем.

В годы японо-китайской войны 1894—1895 гг., а также во время русско-японской войны 1904—1905 гг. широкое распространение в стране получили милитаристские шовинистические настроения. Концепция превосходства Японии над остальным миром привела к провозглашению «священной» миссии Японии, якобы призванной руководить другими странами и народами. Это служило оправданием агрессивному политическому курсу, любая военная авантюра, предпринимавшаяся правящими кругами от имени императора, объявлялась «священной» войной [9, с. 145].

Экономический кризис 1929—1933 гг. ускорил переход Японии к открытой агрессивно-интервенционистской внешней политике. Начиная с захвата Северо-Восточного Китая в 1931 г. и до поражения во второй мировой войне в 1945 г. Япония почти непрерывно находилась в состоянии войны, интересам которой была полностью подчинена вся жизнь страны, в том числе и культурная.

Военно-фашистские порядки прежде всего распространились на сферу просвещения. Все «моральное воспитание» (сэйсин кёйку) этих лет строилось на догматах государственного синтоизма, таких, как «божественное происхождение» Японии и ее императора, культ предков, обожествление героев и т. д. Одной из главных задач синтоизма в этот период было распространение в народных массах идей о «великой миссии» Японии на Востоке по освобождению «цветных» народов от гнета белых [3, с. 4—7]. Пропагандировать установки властей и официальной религии была призвана полумиллионная армия учителей начальных и средних школ, входивших в контролируемое правительством Общество просвещения великой Японии (Дай ниппон кёйку кай).

С конца 30-х годов, после принятия закона «О всеобщей мобилизации народного духа», контроль правительства распространился и на другие культурные сферы: общественные науки, литературу, театр, кино [2, с. 8—13]. Под предлогом борьбы за «чистоту нравов и морали» началось гонение на все иностран-

ное. Дозволено было лишь то, что отвечало «интересам национальной политики», лишь те публикации, в которых подчеркивалась исключительность «японского пути развития», лишь те произведения литературы и искусства, которые прославляли идеи «японизма» и служили целям военной пропаганды. Многие представители творческой интеллигенции стали считать своим моральным долгом поддержку борьбы Японии «за освобождение народов Азии от векового господства белых», за объединение «восьми углов под одной крышей» [5, с. 130—131].

В годы войны, получившие название «эпоха мрака» (анкоку дзидай), когда культурная жизнь Японии почти полностью замерла, в относительно благоприятном положении находились лишь деятели, связанные с традиционной культурой, которая рассматривалась как одно из средств стимулирования патристического духа. Регулярно устраивались представления таких жанров японского традиционного театра, как ноо и кабуки. Выпускались фильмы и книги, воспевавшие специфические черты японской традиционной культуры, посвященные миру театра кабуки, кукольного театра дзёрури, традиционного танца, чайной церемонии и т. д. Такие фильмы и литературные произведения рассматривались властями как факторы, объединяющие нацию и укрепляющие ее боевой дух.

Поражение японского милитаризма во второй мировой войне, продемонстрировавшее всему миру несостоятельность идеологии национализма и шовинизма, создало благоприятные условия для всесторонней демократизации страны. Но на этом пути Япония удержалась очень недолго. Уже в конце первого послевоенного пятилетия был взят курс на укрепление позиций консервативных сил, возрождение идеологии национализма. Последовательно и планомерно проводится политика, направленная на то, чтобы заставить народ забыть уроки последней войны или представить их в ином, намеренно искаженном свете, чтобы подготовить людей к возрождению того, с чего когда-то начинал японский милитаризм. По выражению председателя ЦИК СПЯ Исибаси, Япония «возвращается к тем рубежам, где она была накануне второй мировой войны» [7].

Современные теоретики японского национализма «обновляют» прежние националистические концепции путем добавления к ним распространенных в современной буржуазной социологии социально-антропологического и психоаналитического подходов к обоснованию тезиса о превосходстве японцев, при которых делается упор на иррациональное и подсознательное. Как своя особая «социальная модель» выдвигается «японский группизм», а за связывающую силу в японском обществе выдается специфическая психология «амаэ», поддерживающая так называемую «вертикальную структуру», которой она якобы отличается.

Новые концепции и теории японского национализма призваны затуманить классово антагонистические отношения в японском капиталистическом обществе, доказать неприемлемость в

нем обычных буржуазно-демократических институтов, превосходство «японской формы» капитализма, преимущества специфического «восточного мышления» и т. д. Этим же целям служат и слегка модернизированный культ императора, восхваление, воспевание «необыкновенной красоты» японской природы, утверждение «особого характера» сущности японской культуры и ее исторической миссии, «исключительных качеств» японской морали. В этом отношении любопытно следующее высказывание руководителя одного из крупных концернов Японии — Идэмицу Садзо: «Современный мир может быть спасен от хаоса только с помощью японской морали — дотоку — и характера нашей нации, обозначением которой является иероглиф „ва“ (мир, покой, гармония). Японцы — единственная нация на земле, которая может показать народам путь к миру и благосостоянию. Великая миссия Японии — спасти мир» [17, с. 1].

В этой обстановке традиционная культура оказывается на переднем плане идеологической борьбы. Отлично выполняя функции, связанные с познавательной, созидательной и коммуникативной деятельностью человека, имеющие в известной степени непреходящий общечеловеческий характер, она в то же время активно действует как формообразующий фактор в ценностно-ориентационной сфере с отчетливой политической окраской. Всегда в большей или меньшей степени целью насаждения и поощрения различных видов японской традиционной культуры в Японии и за ее пределами является воспитание и распространение идеалов японизма, пропагандирование японской модели социального и культурного развития. Причем сфера деятельности Японии в этом направлении в наши дни вышла за пределы восточноазиатского региона, которым ограничивалась в предвоенные и военные годы, и распространяется на все страны мира.

Задачу современных японских «культуртрегеров» облегчает так называемый «японский бум», связанный в основном с экономическими успехами страны. Этот бум наблюдается повсеместно, и японцы широко его используют для пропаганды «японизма». Манипулирование традиционными культурными ценностями представляет собой замаскированный метод сохранения социального господства. Оно призвано создать у масс иллюзию принадлежности к «особой», замкнутой единой этнической общности, руководимой «уникальной» буржуазной элитой и увенчанной «несравненной» монархией. Японские националистические стереотипы служат средством консервации нужных правящим кругам ценностных ориентаций и оказывают заметное влияние на формирование общественного мнения. Они обладают необыкновенной живучестью и способны придать «безобидный» вид любому политическому курсу.

Японские средства массовой информации общими фразами об «исключительной духовности» японской культуры и «великой миссии Японии» прикрывают вполне конкретные цели внутрен-

ней и внешней политики правящих кругов страны. В области внутренней политики пропаганда национализма призвана создать иллюзию «специфически японской» социальной гармонии, единства и сплоченности нации; в области внешней политики — обосновать экспансионистскую геополитику японского империализма. В этом и заключаются основной смысл старых и новых концепций японского национализма и социально-политическая роль японской традиционной культуры в наши дни.

1. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
2. Гришелева Л. Д., Чегодарь Н. И. Культура послевоенной Японии. М., 1981.
3. Жуков Е. М. Паназиатизм как идейное оружие японской экспансии. — XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1963.
4. Иванова Г. Д. Мори Огай. М., 1982.
5. Ивасаки А. История японского кино. М., 1966.
6. Изнага Сабуро. История японской культуры. М., 1972.
7. Правда. 22.08.1985.
8. Радуга-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М. — Л., 1947.
9. Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985.
10. Спевяковский А. Б. Самурай — военное сословие Японии. М., 1981.
11. Японский милитаризм. М., 1972.
12. Нарамото Тацу. Бусидо-но кэйфу (Истоки бусидо). Токио, 1947.
13. Нихон-но дзиндзя то мацури (Японские синтоистские храмы и праздники). Токио, 1970.
14. Нисияма Мацуносукэ. Гэндай-но измото (Современные измото). Токио, 1962.
15. Фурута Рёити. Гайкан нихон цуси (Общий очерк истории Японии). Токио, 1943.
16. Ballon R. Shinto: the Unconquered Enemy. N. Y., 1945.
17. Idemitsu S. Dotoku of Japan Differs Fundamentally from Western Morals. Tokyo, 1972.
18. Kodansha Encyclopedia of Japan. Vol. 1—9. Tokyo, 1983.
19. Maruyama M. Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan. Tokyo, 1979.
20. Matsushita K. Japan at the Brink. Tokyo — New York — San Francisco, 1976.
21. Murthy N. The Rise of Modern Nationalism in Japan. New Delhi, 1973.
22. Varley H. P. Japanese Culture. Tokyo, 1974.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ СИСТЕМЫ ИЭМОТО В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Под японской традиционной культурой принято подразумевать различные предметы и явления материальной и духовной культуры японской народности, которые в обстановке длительной изоляции сложились в своеобразный культурный комплекс. Детали этого комплекса соответствуют природной среде Японии, а также социальной обстановке, духовным и эстетическим запросам японского общества феодальной эпохи. Этот комплекс функционирует и в современной Японии, сохраняя заметную обособленность от японского варианта «интернационального» культурного комплекса, хотя, безусловно, существует их взаимодействие.

В комплекс японской традиционной культуры входят все жанры традиционного театра, традиционная поэзия, старинная музыка, традиционные танцы, традиционная живопись, воинские искусства — бугэй (фехтование на мечах — кэндо, на пиках и алебардах — содзюцу, стрельба из лука — кюдо, борьба — дзюдзюцу, верховая езда — бадзюцу), изящные развлечения — югэй (икэбана, чайная церемония — тя-но ю, каллиграфия — сёдо, игра — го и др.), традиционное художественное ремесло — когэй (работа по дереву, металлу, лаку, керамика, ткачество).

Теоретики японских традиционных искусств всегда старались подвести под них единую морально-нравственную и философскую основу.

Моральное содержание многих видов искусства выражалось компонентом «до» (кэндо, кюдо, сёдо и пр.). И если поначалу в названии дисциплины этот компонент отсутствовал, его присоединяли искусственно (икэбана превратилась в кадо, дзюдзюцу в дзюдо, тя-но ю в садо, церемониальная разделка рыбы хотё-сики в хотёдо). Компонент «до» имел глубокую связь с религиозно-философскими аспектами жизни японцев.

Морально-нравственный принцип в различных видах искусства был обусловлен учением Конфуция. В конфуцианстве «до» рассматривалось как определенная этическая категория (путь мира в целом и каждой вещи в отдельности). Что же касается религиозно-философского аспекта, то основой здесь была непосредственная связь с учением секты дзэн.

Познание «до» («правильного, истинного пути», или «правды») считалось главным во всех видах японского традиционно-

го искусства: оно было как бы образующим идеалом человека, достижение которого в философском смысле означало познание самого себя, что считалось необходимым для гармонического развития индивидуума.

Восточная философская традиция часто называет «до» путем, обладающим жизнедающими силами, испускающими лучи света, подобно солнцу. В этом плане «до» идентично понятию «дао», трактуемому в философии и этике Китая как вечная и неотъемлемая первопричина всего существующего, духовного и материального, отождествляемая с источником вещей и явлений мира, с «путем» природы [2, с. 81].

В соответствии с этим считалось, что «до» как первичная субстанция может пробуждать в человеке нечто «ценное», понимаемое лишь инстинктивно, мистически. А это позволяет индивидууму становиться причастным к цели «великого учения». В различных искусствах «до» носило характер образующего идеала и начала, без которых эти искусства были невозможны. Целью и сутью обучения было достижение и соприкосновение каждого с «до», т. е. слияние единичного и целого [2, с. 81].

Отношение к традиционной культуре в Японии неоднократно менялось в зависимости от общей политической ситуации.

В первые послевоенные годы процесс демократизации политической и культурной жизни страны сопровождался установлением над ней контроля американских оккупационных властей. Усматривая в японских традиционных видах искусства только антидемократические элементы, они всячески мешали их развитию.

В начале 50-х годов, после отмены оккупационными властями ограничений, касавшихся различных сфер традиционной японской культуры, началось их оживление, сопровождавшееся повышенным вниманием к ним и покровительством со стороны властей.

Оживление интереса ко всему «подлинно японскому», само по себе закономерное в стране, пережившей оккупацию, было использовано правящими консервативными кругами в своих целях. Под видом «подлинно японских» были снова возрождены многие атрибуты японского национализма, началась перестройка школьного образования, в ходе которой стала проявляться тенденция представить молодежи японскую культуру и историю как высшее проявление человеческого духа.

Со второй половины 60-х годов эта тенденция стала еще более заметной. В трудах по литературе и искусству стало принято подчеркивать характерные особенности японской культуры, якобы делающие ее явлением совершенно уникальным, не имеющим аналогий по красоте и величию. В то же время правящие круги Японии начинают уделять все больше внимания пропаганде японской традиционной культуры и созданию выгодного облика Японии за границей. Финансирование мероприятий, связанных с проведением этого курса культурной политики,

осуществляется в основном через созданные в конце 60-х годов специальные правительственные учреждения, в частности через Комитет по культурным связям с зарубежными странами (Бунка корю кёкай). Начиная с 1969 г. комитет систематически финансирует показ за границей различных видов японского традиционного искусства: гастрольи театра, трупп танца и музыки, выставки живописи и каллиграфии, прикладного искусства, создание соответствующих документальных фильмов на иностранных языках.

В 70-е годы пропаганда японской традиционной культуры за рубежом становится еще более активной. Широкий размах этой деятельности, включающей учреждение различных фондов, призванных стимулировать исследования в этой области, создание японских культурных центров, организация международных лиг, ассоциаций и клубов по различным видам японского традиционного искусства (каратэ, дзюдо, го, икэбана, оригами и т. д.) позволяют говорить о переходе к планомерно финансируемой властями политике культурной экспансии.

Такая политика имеет два аспекта. Первый — идеологический: насаждение японской модели культурного и социального развития, реклама японского образа жизни; второй — экономический: прокладывание дороги для японского экспорта, стимулирование спроса на товары специфически японские или просто изготовленные в Японии.

До войны и в первые годы второй мировой войны главным в пропаганде национализма в Японии было откровенное культивирование религиозного поклонения императору и его семье как прямым потомкам богини Аматэрасу божественной прародительницы Японии (тэнноизм). Этот культ служил обоснованием притязаний на уникальность государственного устройства, избранность и особую миссию японской нации в истории человечества. После поражения японского милитаризма во второй мировой войне основы тэнноизма были подорваны. Столь прямолинейное обоснование националистических амбиций правящих кругов стало невозможно. Теперь для обоснования исключительности и особого предназначения японской нации идеологи национализма обращаются к национальным традициям, традиционной морали, национальному духу японцев, их духовным ценностям. Император же объявляется их хранителем и носителем. Таким образом, традиционная культуура представляется как неотъемлемый атрибут императора и в качестве такового играет существенную роль в пропаганде его культа.

Официальные мифы и легенды, касающиеся возникновения отдельных видов традиционного искусства, как правило, связывают зарождение традиций со взлетом вдохновения и творческим содружеством богов и императоров. Поэтому весь комплекс традиционной культуры оказывается тесно связанным с феодальной верхушкой прошлых эпох и преподносится как духовное наследие предков, которое по законам преемственности

становится опорой власти правящих кругов современной Японии [1, с. 258—267].

В качестве надежных союзников и партнеров в этой сфере выступают руководители частных школ традиционных японских искусств и развлечений — измото. Измото (глава той или иной школы) обладает непререкаемым авторитетом в своей области и правом передачи секретов традиции по наследству [9, с. 24].

Первые измото появились в период Хэйан в аристократических семьях, монополизировавших отдельные виды искусства в качестве фамильных. Сюда входили придворная музыка (гагаку), поэзия (вака), гадание (бокусэн), го, каллиграфия. Позднее были монополизированы пение (эйкёку), игра в мяч (кэмару), соколиная охота (такадзё) и др. [9, с. 24].

Все виды аристократического искусства были проникнуты религиозным духом и мистицизмом. Считалось, что, занимаясь тем или иным искусством, человек не столько приобретает практические навыки, сколько обретает духовное богатство и совершенствует свою личность, приобщаясь к чему-то божественному и непостижимому.

С приходом к власти в Японии воинского сословия (самураев) большое распространение получили различные виды воинского искусства. Появились школы этих искусств с измото во главе. Имея в качестве морально-этической и философской основы кодекс самурайской чести бусидо, воинские искусства представляются наиболее яркими носителями националистической идеологии и вместе с тем являются наиболее эффективными с точки зрения подачи, что в основном и обуславливает их большую популярность в настоящее время как в самой Японии, так и за рубежом.

Отличительной особенностью всех воинских искусств являлось то, что основной акцент при овладении ими делался прежде всего на нравственно-моральной стороне и развитии «духовных способностей самурая», т. е. психической уравновешенности воина, а затем уже на формировании физически развитой личности [2, с. 80].

Из всех видов воинского искусства самураи более всего почитали кэндо — фехтование на мечах. В кэндо меч рассматривается как средство формирования личности, главный пункт всей физической и психической концентрации.

Обучаться кэндо сыновья самураев начинали с детства. В этом возрасте они фехтовали еще деревянными мечами, затем постепенно, по мере взросления и овладения искусством кэндо, они переходили к фехтованию настоящими мечами. Нередко такие упражнения приводили к тяжким увечьям и даже смерти фехтовальщиков [3, с. 366].

Собственно схватке предшествовал ряд предварительных упражнений. Готовясь к поединку, самураи особое значение придавали сосредоточенности и правильному дыханию. Основным методом для выработки ровного и глубокого дыхания и концен-

трации всех внутренних сил была медитация. Этот вид успокоения нервной системы и самовнушения, практикуемый самураями перед поединком, развился под непосредственным влиянием секты дзэн. Благодаря дыхательным упражнениям по методике дзэн и самоуглубленной медитации тело и душа борца, по мнению теоретиков кэндо, «должны были достичь состояния освобождения от пространства и времени» [2, с. 85].

Формы кэндо были различными. Прежде всего это относится к школе иай. Этот характерный только для Японии вид единоборства возник приблизительно в конце XVI в. Сущность этого направления заключалась во внезапном вытаскивании меча самураем, находящимся в сидячем или ином положении, и нанесении смертельного удара врагу. Иай применялось в решающие моменты многочисленных в то время заговоров, когда подъем с места занимал много времени и мог привести к потере внезапности.

Заслуживает внимания также способ фехтования двумя мечами одновременно (ниторию). Фехтовальщики этой школы держали обычно в правой руке большой меч, которым наносили удары, малый служил в основном для парирования атак [2, с. 85].

Несколько иным по существу, но все же близким к кэндо в плане психической подготовки является искусство стрельбы из лука — кюдо. Так же как и кэндо, искусство стрельбы из лука включало в себя ряд религиозных элементов, было пропитано мистицизмом, что делало кюдо своеобразным видом военного искусства, непохожим на европейские. Считалось, что стрелку в кюдо принадлежала лишь второстепенная роль посредника и исполнителя «идеи», при которой выстрел осуществляется в некоторой степени без его участия. И поэтому кюдо рассматривалось не как техническое, а как абсолютно духовное действо [2, с. 90].

Теми же принципами руководствовались и наставники в школах стрельбы из огнестрельного оружия [8, с. 152].

Важную роль в деле физической подготовки самураев играла борьба без оружия — дзюдзюцу (дзюдо). Дзюдзюцу самураи обучались в многочисленных клановых школах под наблюдением опытных наставников, причем тайна приемов строжайше охранялась, что делало эту борьбу привилегией высших сословий [2, с. 96].

После революции Мэйдзи дзюдзюцу перестало быть достоянием лишь самураев и получило широкое распространение среди всех слоев населения.

Не последнее место в комплексе самурайских искусств занимало владение копьём или алебардой — содзюцу. Содзюцу было обязательным как для самураев высшего ранга, так и для простых пехотинцев. К занятиям содзюцу допускались даже жены и дочери самураев (в отличие от кэндо). Содзюцу также преподавалось в многочисленных клановых школах.

Среди самурайских воинских искусств наиболее необычным является непопулярное сейчас плавание — суйэй. Различные школы суйэй обучали преодолению водных преград в полном снаряжении, с оружием, ведению боевых действий в воде и под водой, стрельбе из лука из воды, прыжкам в воду и т. д. (см. [2, с. 100]).

Наряду со школами воинского искусства в конце XIV в. возникли школы в сфере театрального искусства жанров ноо и кёгэн. Измото в них становились выходцы из числа дзатё — лиц, возглавлявших дза — странствующие труппы саругаку [12, с. 305].

В конце XVII в. в результате бурного развития городов повысилась творческая активность городских сословий, появились измото в искусствах и развлечениях, распространенных главным образом среди горожан: в различных школах сказителей дзёрури и ракуго, в игре на сямисэне, в икэбана и борьбе сумо.

Для удовлетворения все возраставших потребностей горожан появилось огромное количество школ, где преподавали уже не только сами измото, но и их ученики, а затем и ученики учеников. Складывалась сложная, многоступенчатая иерархическая социальная структура, получившая название «система измото» (измото сэйдо).

Главным в системе измото является монополия на тот или иной вид традиционного искусства. Первоначально такая монополия устанавливалась с целью сохранения и передачи из поколения в поколение секретов мастерства, а также с целью поддержания социальной обособленности сначала аристократии, а затем воинского сословия и горожан.

После революции Мэйдзи, когда система сословных разграничений была отменена и каждый получил возможность испытать себя в любом виде традиционного искусства, монополия на него превратилась в высокоэффективный источник дохода для руководителей школ и их ближайших помощников.

Сущность системы измото — использование монополии с целью получения максимальной прибыли — хорошо раскрыта в романе Дзинно Ёдзо «Измото» на материале мира икэбана.

«Говорят, что японской традиционной аранжировкой цветов занимается около 20 млн. человек. Среди них есть профессионалы, которые зарабатывают на жизнь, занимаясь икэбаной, есть девушки, которые проходят курс обучения перед замужеством, есть молодые люди, рассматривающие аранжировку цветов как один из видов дизайна при оформлении интерьера, есть и художники, считающие икэбана одним из видов художественного выражения. Однако их занятие может получить признание только через особую организацию, именуемую „система измото“».

Издавна сложился порядок, при котором товар, носящий название „искусство расстановки цветов в вазах“, не может быть продан, если он не принадлежит какой-нибудь школе. Даже если кому-то удалось овладеть этим искусством вне шко-

лы, его искусство не имело бы ценности в качестве товара для продажи. Для того чтобы овладеть искусством, имеющим товарную ценность, ученики должны дорого платить измото за возможность обучаться у них через посредство бесчисленных учителей.

Ученики для измото — постоянные клиенты (покупатели). Чем их больше, тем лучше. Число учеников является барометром силы и влияния измото в этом мире.

Точное число учеников неизвестно. Но примерное распределение по школам выглядит следующим образом: в школе Икэнобо — 3 млн., в школе Согэцу — 2,5 млн., в школе Охара — 2 млн. Эти три школы в мире аранжировки цветов называют „три больших измото“ (сан дайизмото), и они стоят особняком среди других школ. Следующими за ними по влиянию являются еще примерно десять школ. За ними идут мелкие школы, число которых достигает примерно трех тысяч.

Различные школы занимают различное общественное положение, но их торговый кодекс почти одинаков. Основой этого кодекса является получение дохода от продажи лицензий. Степень овладения мастерством подразделяется на 10 или 15 квалификационных разрядов. Переход с одной ступени на другую по этой квалификационной лестнице требует получения соответствующей лицензии, за которую взимается плата.

При этом отношения между измото и учеником, являющимся его клиентом в торговых отношениях, отличаются от отношений между партнерами в обычной торговой сделке. Можно сказать, что эти отношения являются обратными. В обычной торговой сделке клиента ценят и относятся к нему со вниманием. В мире же традиционного искусства измото, являющийся продавцом, царствует, как небожитель. И чем больше измото изображает недостижимого небожителя, тем больше ученики, являющиеся его клиентами, пресмыкаются перед ним, и тем выше плата за обучение.

И все это наблюдается не только в мире аранжировки цветов.

Измото сэйдо опирается на торговую сделку, характер которой лишен здравого смысла, но тем не менее имеет многовековую традицию, продолжает жить сейчас и, вероятно, будет жить и впредь.

В измото сэйдо нет необходимости в юридических процедурах. Объявить себя измото может любой человек, если найдет желающих у него учиться. Среди мелких школ икэбана есть школы, руководимые измото, имеющими очень немного учеников и с трудом сводящими концы с концами. Одним из таких измото был безвестный скульптор, создавший свою школу икэбана под авангардистским флагом. Перед учениками он всегда появлялся очень строгим и подтянутым, объясняя им свои принципы расстановки цветов. Ночью же в жалкой комнате, которую этот измото снимал в дешевом доме, он лепил скульптуры,

которые не надеялся продать. Но и он тоже считается измото в мире икэбана» [5, с. 24—26].

В изначальном варианте структура измото была довольно проста: некто измото и его ученики. С увеличением числа учеников непосредственное обучение, требующее прямого контакта учителя и ученика, становилось все более и более затруднительным. Структура измото сэйдо постепенно усложнялась. На одной и той же базе внутри школ стали появляться ответвления. Сейчас в наиболее крупных школах существует по несколько измото, над которыми стоит главный мастер — сокэ (родоначальник).

С дальнейшим ростом числа учеников в системе измото появилась еще одна дополнительная фигура — сихан (преподаватель). Преподавателей измото выбирают из числа своих лучших учеников. Те, на кого пал выбор, должны сдать экзамен на присвоение имени (натори сикэн) и экзамен на право преподавания (сихан сикэн). Но преподаватели имеют право только преподавать. Принимать экзамены и выдавать лицензии они не могут. Это функция измото. По мере дальнейшего укрупнения школ появились преподаватели нескольких разрядов.

Получается иерархическая система подчинения: выше всех стоит сокэ, далее идут измото, затем — ученики измото, или «прямые ученики» (дзики дэси), затем — ученики учеников измото, или «ученики-внуки» (маго дэси), затем — ученики учеников учеников измото, или «ученики-правнуки» (мата маго дэси), затем — множество учеников-любителей, имеющих также свои разряды. Так, в школах го для учеников существует 10 разрядов (дан), а в школах икэбана учебная программа имеет до 20 подразделений, и, чтобы получить высший разряд, иногда приходится учиться всю жизнь.

Иерархическая структура школ измото формировалась на основе примитивных клановых отношений. Измото, глава школы, стоит на вершине пирамиды. Его положение наследуется. Бесчисленные вертикальные связи замыкаются на нем.

В измото сэйдо каждый индивидуум сохраняет положение в вертикальных отношениях «учитель—ученик» раз и навсегда. Такая организация с вертикальными связями, по мнению некоторых японских социологов, является типичной для современной Японии (см. [5]).

Структурную разницу между вертикальными и горизонтальными организациями можно показать следующим образом:

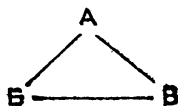


Рис. 1



Рис. 2

На рис. 1 и 2 точки А, Б и В представляют собой членов организации. Предположим, что каждая организация состоит из равного числа членов. Во втором случае (рис. 2) эти точки образуют треугольник или круг. В первом случае (рис. 1) основание треугольника отсутствует. И если даже между Б и В существует связь, она в корне отличается от связей А—Б и А—В. Структура образована отношениями Б и В с А, тогда как во втором случае (рис. 2) А, Б и В имеют одинаковое положение.

К вертикальной структуре может присоединиться любой новый член, но он будет занимать в ней подчиненное положение, и его появление не затронет структуру в целом. Во втором случае появление нового члена затронет всех.

Различие между вертикальной и горизонтальной структурами видно из позиции и функции А. Во втором случае организация может существовать и без А, так как Б и В связаны между собой. В первом случае А является точкой опоры, с которой связаны все члены организации. Отсутствие этой связующей точки делает невозможным существование организации.

Если рассмотреть эти социальные структуры с точки зрения отношения к лидеру, получается следующая картина. В первом случае лидерство всегда принадлежит одному индивидууму и сменить лидера если не невозможно, то чрезвычайно трудно. Два или более членов такой структуры не могут находиться в равном или параллельном положении. Поэтому отношения, связывающие лидера с другими членами организации, необязательно имеют общие признаки (см. рис. 3).

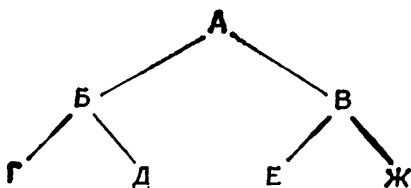


Рис. 3

В этом случае отношения, связывающие лидера А с членом Г (или А с Ж), возможны только через Б (или В). Организация строится на отношениях А—Б, А—В, Б—Г, Б—Д, В—Е и В—Ж.

Эти отношения выражены в традиционных терминах «оябун» и «кобун». Оябун — человек со статусом оя (родитель), кобун — человек со статусом ко (ребенок).

В случае, представленном на рис. 3, Б — кобун А, но в то же время оябун Г. Один человек может играть более чем одну роль. На основе сложной системы отношений типа «оябун — ко-

бун» строится, по мнению японских социологов, вся структура японского общества [13, с. 42—45].

Апологиеты «японского духа» и японской «исключительности», усматривая в подобных иерархических отношениях структурный базис социального устройства японского общества, подменяют классовые отношения отношениями внутри замкнутых систем (школа, предприятие, компания, учреждение).

Нормы поведения, характерные для иерархической структуры, возводятся в абсолют и выставляются как нечто специфически японское, отличающее Японию от других стран, еще раз подчеркивающее «исключительность» японской нации.

В сущности, система измото, подаваемая очень эффективно, как основа экзотических традиционных искусств, призвана закрепить в умах рядовых японцев конфуцианские принципы общественных отношений, которые вполне устраивают правящие круги страны, и поэтому всегда пользовалась поддержкой властей.

Социально-экономические отношения внутри системы измото определяются существующей в ней иерархией и функциями каждого из ее звеньев.

Звание измото передается по наследству от отца к сыну или усыновленному ученику. Существуют целые династии измото, насчитывающие по несколько поколений. Так, в школе традиционного танца Нисикава с XVII в. до наших дней сменилось 11 поколений измото, носящих имя Нисикава Сэндзо [7, с. 33].

Как правило, традиция передается в устной форме при непосредственном общении наставника и ученика. Считается, что секреты мастерства постигаются не разумом, а душой, интуитивно, и поэтому овладение мастерством вне школы, без руководства измото, невозможно. Правда, существуют письменные наставления, но они дают только самые общие указания, которые бесполезны без объяснения учителя. К тому же эти пособия являются закрытыми, и ученик может пользоваться ими, только если принадлежит к данной школе и уже достиг определенной стадии мастерства.

Например, в школах игры на традиционных японских музыкальных инструментах мелодии заучиваются без нот, на слух и с показа. Даже когда нотные записи существуют, ими очень затруднительно пользоваться, так как они содержат общие указания относительно мелодического рисунка произведения, но ритм в них никак не обозначен. Подобные нотные записи могут служить подспорьем лишь при исполнении знакомого произведения.

Для сямисэна, главного музыкального инструмента в театрах кабуки, бунраку и японском традиционном танце, в принципе ноты есть. В конце XVIII — начале XIX в. были разработаны различные способы записи музыки для сямисэна. В основе этих способов лежит фиксация звука по высоте. На грифе сямисэна выделяется 48 мест (цубо), где струны прижимаются для изме-

нения высоты звука. Щубо запоминают с показа, так как никаких отметок на грифе нет. Потом эти места обозначают знаками каны или цифрами и с помощью этих обозначений записывают мелодию. Но это лишь полуноты, фиксирующие только высоту звука, но не его продолжительность. И если исполнитель не знает мелодии, сыграть по таким нотам произведение он не сможет.

Единой системы записи нет. Каждая школа пользуется своим методом записи, поэтому воспроизвести старые, забытые произведения зачастую невозможно, тем более что в записях старых мастеров сохранились лишь отдельные места. Многие мелодии не записывали вообще, потому что их поначалу хорошо помнили, а самое главное — хранили их в тайне и передавали только своим лучшим ученикам. В результате многие музыкальные произведения оказались утраченными безвозвратно.

Для сохранения и продолжения традиции были разработаны различные способы и формы наследования. В процессе обучения все ученики, естественно, в той или иной степени овладевали традиционным мастерством. Но они в лучшем случае могли рассчитывать лишь на право публичного выступления или участия в выставке. Разглашать секреты, традиции, методы обучения, выносить за пределы школы секретные учебные пособия категорически запрещалось. Ученики даже давали в этом клятву. Клятва была письменной и скреплялась печатью, которая ставилась кровью ученика [8, с. 328].

Такое положение существует в мире театра по-прежнему. Есть пять школ искусства этого жанра. Никаких отношений между школами не поддерживается: актеры разных школ не могут выступать в одном спектакле, играть на одной сцене, посещать спектакли не своей школы [13, с. 62]. Актеры, принадлежащие к одной школе, не могут перейти в другую. Даже в пределах своей школы они не могут сменить учителя. И так как обучение искусству по-прежнему начинается с детства, учитель становится, по существу, духовным наставником.

Но такая строгая принадлежность к определенной школе и к одному наставнику не является обязательной в других театральных жанрах. Так, в театре кабуки актеры достаточно свободно переходят из одной труппы в другую, а ансамбли подбираются в зависимости от того, какую пьесу собираются играть. В традиционном кукольном театре бунраку, где главным действующим лицом является сказитель-гидаю, а куклы служат лишь для иллюстрации его рассказа, нет приверженности определенной школе. Ученик всегда может обратиться к другому учителю, если у того какая-либо пьеса получается лучше.

Сначала секретная традиция в системе измото передавалась из поколения в поколение в форме кандзэн содэн (полная передача). При этом передавались не только все секреты мастерства, но и все права на выдачу лицензий и присвоение имени, право передачи по наследству. При такой системе наследова-

ния предполагалось полное овладение преемником мастерством и достижение им высшей квалификации в этом виде искусства. Наследовал измото, как правило, старший сын или самый одаренный из учеников, который усыновлялся.

С усложнением структуры системы измото передача всех прав уже не предполагала наличия у преемника высокой квалификации. Появились измото, имеющие довольно слабое представление о том искусстве, которое они унаследовали. В результате уровень подготовки резко снизился. Занятия стали менее строгими. И это в известной степени привело к упадку традиции в отдельных видах искусства.

В школах измото обучаются разные люди — от любителей, рассматривающих искусство как форму досуга, до тех, кто непременно хочет овладеть всеми тонкостями мастерства. Поэтому во всех школах традиционного искусства была создана многоступенчатая градация степеней овладения мастерством [7, с. 180].

Для примера приведем градацию мастерства игры на барабане (тайко) в школе Компару театра ноо.

Существует 10 основных степеней (от низшей к высшей) овладения мастерством, предполагающих изучение определенного музыкального материала:

- сёдэн дзэнсо (начальное овладение первой ступенью),
- сёдэн госо (полное овладение первой ступенью),
- тюдэн дзэнсо (начальное овладение второй ступенью),
- тюдэн тюсо (среднее овладение второй ступенью),
- тюдэн окусо (глубокое овладение второй ступенью),
- окудэн (глубокое овладение традицией),
- кайдэн (полное овладение традицией),
- бэцудэн (выдающееся овладение традицией),
- дзюн исси содэн (неполное наследование),
- исси содэн (полное наследование).

Эти степени, в свою очередь, подразделяются на несколько разрядов каждая. Общее число таких разрядов — 51 [7, с. 183].

Последняя ступень (исси содэн) предполагает высшую степень овладения традицией. Это значит, что учитель передает ученику все тайны и тонкости мастерства. Но как бы талантлив ни был ученик, он не получает права выдавать лицензии и передавать свое мастерство по наследству. Он остается лишь посредником, носящим звание преподавателя. Наследование секретов мастерства и наследование прав, с этим связанных, в настоящее время разделены и осуществляются по разным линиям.

Достигнув определенного уровня мастерства в результате обучения в какой-нибудь из школ традиционного искусства, ученик сдавал экзамен на присвоение профессионального имени (натори сикэн) и получал артистическое имя, свидетельствующее о его принадлежности к данной школе (обычно это родовое имя измото или его модификация), и вся последующая дея-

тельность этого ученика в данной области искусства проходила под этим именем.

В состав имени в зависимости от ранга входило большее или меньшее число элементов фамилии или имени измото. Чем выше ранг, тем больше профессиональное имя похоже на имя измото. Таким образом, для посвященных достаточно одного взгляда на профессиональное имя, чтобы понять, какой ранг в данной школе занимает его носитель [7, с. 170].

Один человек может иметь несколько имен, если он занимается различными видами традиционного искусства и принадлежит одновременно к нескольким школам, что не редкость в артистическом мире. Актер может быть мастером актерского искусства и иметь сценическое имя, быть выдающимся танцором и иметь танцевальное имя, к тому же заниматься аранжировкой цветов или каллиграфией и иметь имена этих школ.

Например, актеры театра кабуки могут изучать японский традиционный танец буё в различных школах. Принадлежа к этим школам, они могут достичь высоких степеней мастерства и даже быть измото в них. Так, известный актер кабуки Оноэ Сёроку является измото школы Фудзима и носит имя там Фудзима Кансай. Другой актер кабуки, Оноэ Тацуноске, принадлежит к этой же школе, носит имя Фудзима Канъэмон. Поэтому бывает очень нелегко разобраться в именах выдающихся представителей мира традиционного искусства.

Не имея профессионального имени в том или ином виде традиционного японского искусства, никто не может рассчитывать на признание своего мастерства.

До конца XIX в. имена получали только самые лучшие ученики (5—6 человек). Когда же число учеников резко возросло, появилась система присвоения имен (натори сэйдо).

Ученики, сдавшие экзамен (натори сикэн), получают имя и лицензию на право выступления под этим именем, и то и другое за плату. И если прежде плата была в известной степени символической — ученик платил, сколько мог (как бы подношение от души — кокоромоти), то с расширением круга заинтересованных лиц положение изменилось: теперь плату (наторирё) устанавливает измото.

Система присвоения имен, как правило, тесно связана с системой лицензий (мэндзё сэйдо), удостоверяющих степень приобщения к традиции: сёдэн, тюдэн, кайдэн, исси содэн и т. д.

В настоящее время лицензии часто выдаются без учета реального уровня мастерства. Лицензию можно приобрести за крупную сумму денег или достать по знакомству. Случается, что лицензию высылают по почте (юбин натори) или выдают прямо на вокзале в тех местах, где измото бывает проездом (эки натори). Нередко лицензии приобретают в качестве престижного приданого девушкам, выходящим замуж [7, с. 177].

Японская пропаганда всячески подчеркивает, что обучение в школах измото дает в первую очередь духовные ценности и

не опускается до вульгарного обучения ремеслу. Поэтому утверждается, что услуга измото, оказанная ученику, не может быть исчислена в денежной форме не потому, что она ничего не стоит, а потому, что она бесценна.

Японский историк Нитобэ Инадзо в своей книге «Бусидо. Душа Японии» пишет:

«Когда личность, а не разум, душа, а не рассудок выбираются учителем как материал для работы, его профессия обретает священный характер. „Родители дали мне жизнь, учитель сделал меня человеком“,— гласит одна из заповедей самурайства. При такой постановке вопроса почет и уважение, оказываемые учителю, были необычайно велики. „Твой отец и мать,— гласит другая заповедь,— подобны небу и земле. Твой учитель и господин подобны солнцу и луне“. Жалование или заработная плата могут выплачиваться только за услуги, результаты которых определены, осязаемы и измеримы. Лучшая услуга, оказанная в воспитании, а именно в развитии души, неосязаема, деньги, являющиеся формальной мерой ценности, неприменимы для ее оплаты» [11, с. 100—102].

Деньги, которые получает измото, никогда не называют платой. Деньги считаются благодарностью (сярэй) за благодеяние (онги), оказанное учителем в духовном развитии ученика. Многочисленные уловки, призванные замаскировать коммерческий характер измото сэйдо, часто возводятся потом в ранг обычая. Например, в начале нынешнего века в Осака существовал следующий способ расчета учеников с учителем в школах традиционного танца буё. Ученики приобретали у измото специальные деревянные бирки (кифуда), которыми затем и расплачивались. Размер платы определялся сложностью танца. Когда запас кифуда у ученика истощался, приобреталась новая партия бирок. Таким способом как-то маскировались денежные отношения и обеспечивалась прочность контактов измото и его учеников. Для еще большей завуалированности коммерческого характера системы измото во многих школах был разработан целый ритуал, в котором все платежи, как уже указывалось выше, облекались в форму благодарности учителю.

Платить приходится прежде всего за поступление в школу (ньюмонрё). Эту плату называют «подарок учителю» (окусю, или хидзацуки). Конечно, существует и ежемесячная плата (гэсса). Кроме того, введено в обычай подношение подарков учителю в праздник Бон, к Новому году и по другим, более мелким поводам.

В мире традиционного танца буё принято каждый год, после праздника семи трав, который отмечается 7 января, всем ученикам собираться в репетиционных залах и проводить церемонию «Одоридзомэ», или «Омаидзомэ»,— подношение подарков учителю за танцы, которые будут поставлены в начавшемся году. После этого устраивается банкет, деньги на который тоже собирают ученики.

Это в какой-то степени стимулирует учителя к тому, чтобы предоставить ученикам возможность выступить для тренировки на школьном или учебном вечере. В одних школах такие вечера проводятся два раза в год, весной и осенью, в других — раз в два года. За выступление на таких вечерах вносится плата, называемая «особая плата за выступление» (токубэцу кэйкорё), являющаяся не чем иным, как бонусом учителя.

Точные сведения о затратах, необходимых для овладения тем или иным видом традиционного искусства, получить очень трудно. Во-первых, из-за нежелания эзмото оглашать полную сумму своих доходов в целях уклонения от уплаты налогов. Во-вторых, если будет точно известна цена за каждую лицензию, будет затруднено извлечение дохода преподавателями-посредниками.

Первый пример основан на данных по авангардистской школе икэбана Согэцу, которая ведет активную деятельность как внутри страны, так и на международной арене. Цены на лицензии в этой школе на 1962 г. (в настоящее время цены значительно выше) выглядели следующим образом [7, с. 185]:

Вывеска для преподавателя, написанная
рукой измото

Если учесть, что в школе Согэцу занимается 2,5 млн. человек, то общая сумма получается более чем солидной. Но это номинальная цена. Получение каждой лицензии требует прохождения сложной предварительной процедуры. За каждый из ее этапов приходится платить уже произвольно устанавливаемую плату. Как и в школах традиционного танца, ученик должен быть готов оплатить всевозможные церемонии, установленные традицией и обычаем.

«Иэмото». Речь там идет о школе Рикка, наиболее традиционной школе икэбана, прототипом которой является самая влиятельная в Японии кикэбана школа Икэнобо. В романе приводятся следующие данные:

«В школе Рикка путь от новичка (ньюмон) до главного мастера по цветам (сокакан) разделен на 19 ступеней, каждой из которых соответствует определенный ранг.

Первые шесть рангов — ньюмон, сёмон, тюмон, дзёмон, кадэн и каси — присваиваются многочисленным ученикам, не достигшим квалификации преподавателя.

Преподавательские ранги распределяются следующим образом: первая группа — три разряда младших преподавателей (касихан), вторая группа — три разряда средних преподавателей (тюхисан), третья группа — три разряда старших преподавателей (дзёсихан).

Дальше идут мастера по цветам (каккан): дзюнкакан, каккан, фукусикакан и сокакан. Следующий класс — руководство.

Вся система рангов заимствована из старой императорской армии.

Новичок платит вступительный взнос — 3 тыс. иен. Далее в соответствии с существующим порядком при переходе на каждую следующую ступень учащийся вносит плату за ходатайство (синсэйрё) в размере от 4 тыс. до 100 тыс. иен.

Кроме этих платежей есть бесчисленное множество более мелких: иэмото, руководству филиала, посредникам, преподавателям и т. д. Чтобы пройти в школе весь курс от новичка до главного мастера, надо только официально уплатить около 600 тыс. иен. Деньги же, которые приходится платить неофициально (ураганэ — „невидимые деньги“), не поддаются учету. Говорят, что они превосходят официальную цифру в несколько раз, а может, и в несколько десятков раз.

Ежемесячная плата вносится отдельно и составляет от 5 тыс. до 10 тыс. иен. За цветы, ветки и прочий учебный материал, так же как и за учебники, платят ученики. Преподаватели при этом получают свою долю дохода от цветочных магазинов и издательств, выпускающих учебные пособия, к которым обращаются. Часто преподаватели принуждают учеников вносить разнообразные целевые пожертвования для иэмото.

Но это еще не все доходы иэмото. Под видом подарков, которые не заносятся в регистрационные книги, к нему стекаются огромные суммы. Подарки могут быть связаны с борьбой за место на выставке (место поблизости от того, где выставлена композиция иэмото, считается наиболее почетным) или за возможность опубликовать фотографию своей работы в школьной газете, выходящей два раза в месяц» [5, с. 77—78].

На ранних этапах основной функцией системы иэмото было сохранение и передача последующим поколениям секретов мастерства в различных областях традиционной японской культуры. Иэмото в качестве хранителей и продолжателей фамильно-

го искусства основоположника школы обладают полным правом распоряжаться полученным наследием, определяя, что в нем является основным потоком, а что — побочным [8, с. 327].

Монополизация отдельными семьями различных видов искусства способствовала сохранению традиций. Но это служило также и целям социального размежевания, сохранения обособленности сначала аристократии, потом воинского сословия, затем горожан. Такая обособленность предписывалась феодальным порядком. Представители разных сословий жили отдельно друг от друга, имели свои специфические развлечения и искусства, которые развивались и сохранялись внутри данной социальной группы с помощью школ под руководством измото. С отменой сословных разграничений после революции Мэйдзи такое четкое социальное размежевание постепенно отошло в прошлое.

Со временем система измото приобретала все более сложные социально-экономические и идеологические функции. Сословные грани стирались, и социальная сфера действия измото сэйдо расширялась. В наши дни к миру искусств, монополизированных измото, приобщаются десятки миллионов людей самой разной социальной принадлежности. Особенно активизировалась деятельность всевозможных измото в 50-е годы, когда в Японии заметно оживились и перешли в наступление консервативные силы.

Систему измото можно рассматривать как одно из звеньев в механизме воспитания личности в современной Японии. Считается, что эта система позволяет расширить, дополнить и укрепить установки, предусмотренные программой обязательного воспитания. Особенно заметную роль система измото играет в сфере так называемого «морального воспитания» (дотоку кёнку).

Важную роль играет система измото в деле воспитания молодого поколения в духе конфуцианской морали. Как правило, обучение в школах традиционных искусств начинается с детства и продолжается практически всю жизнь, поэтому в деле воспитания оно оказывается очень действенным. Через личностные отношения внутри школ прививается представление о неизбежности иерархической социальной структуры во всех сферах деятельности.

Этот аспект деятельности измото очень выгоден правящим кругам Японии. Воспитанный таким образом человек мыслит уже не категориями классов, а категориями замкнутых групп (предприятие, компания, школа), в которых все члены являются как бы одной семьей. Руководство — родители, подчиненные — дети и внуки.

Наиболее заметно влияние измото в каллиграфии (сёдо). В настоящее время в Японии считается престижным пройти курс обучения каллиграфии в частной школе. Несмотря на то что курс каллиграфии входит в программу обязательного обучения

в государственных школах, примерно 80% школьников посещают частные школы, между которыми идет ожесточенная конкурентная борьба. В эту борьбу оказываются вовлеченными и школьные преподаватели, которые вынуждены сотрудничать с измото, так как в противном случае измото стараются их дискредитировать любыми средствами.

Воспитание традиционных эстетических норм играет немалую роль в пропаганде «исключительности» японской нации и в воспитании в учениках «духа японизма».

Сфера деятельности отдельных измото в последние годы распространяется не только на всю Японию, но выходит далеко за ее пределы и приобретает видимость «международного» признания. Эта деятельность проходит в русле государственной политики культурной экспансии, которая особенно активизировалась в 70-е годы.

Выдвигая лозунг «Для искусства нет государственных границ!», японские наставники и их помощники через ритуал и обычаи традиционного искусства стремятся распространить как можно шире в мире свои идеологические принципы и установки.

О наличии установки на культурную экспансию свидетельствуют публикации в японской печати, в частности статья «Нихонтэки кюнсю мо тайгай синсюцу» («Экспорт японских нравов и обычаев») в газете «Асахи». В этой статье говорится, что наряду с развитием японской экономики идет активное проникновение в другие страны японской культуры, методов управления, развлечений и т. д. Газета призывает добавить к списку экспортных товаров и японские нравы и обычаи [4].

Наиболее активно действуют на международной арене измото школ икэбана, го, каратэ, дзюдо и кэндо. И их деятельность весьма эффективна; клубы икэбана, го и каратэ появились во многих странах мира, а дзюдо даже включено в олимпийскую программу.

Активную деятельность вне Японии ведут и частные школы каллиграфии. В основном они охватывают японцев, проживающих за границей, которых особенно много в США и ФРГ. Деятельность школ каллиграфии за рубежом приравнивается к серьезной идеологической работе с соотечественниками, которых важно уберечь от «чрезмерного иностранного влияния».

Процветание системы измото в современной Японии объясняется тесным сотрудничеством измото с представителями консервативных и националистически настроенных политических сил страны, находящихся у власти. Подтверждением тому могут служить два периода упадка этой системы: сразу после революции Мэйдзи и после поражения Японии во второй мировой войне. В эти годы в стране шел активный процесс демократизации общественной жизни и культуры. Но как только брали верх консервативные элементы, измото быстро восстанавливали свое утраченное было влияние и продолжали взаимовыгодное сотрудничество с правящими кругами. Власти создавали бла-

гоприятный настрой общественного мнения, измото в своих школах прививали ученикам националистические моральные и эстетические воззрения, эффективно используя духовные ценности традиционной культуры.

1. Правящие круги Японии: механизм господства. М., 1984.
2. *Спеваковский А. Б.* Самураи — военное сословие Японии. М., 1981.
3. *Шрейдер Д. И.* Япония и японцы. СПб., 1844.
4. Асахи симбун. 18.06.1980.
5. *Дзинно Едзо.* Измото. Токио, 1979.
6. *Наканэ Тиэ.* Татэ сякай-но нингэн канкэй (Личностные связи в вертикальном обществе). Токио, 1967.
7. *Нисияма Мацуноскэ.* Гэндэй-но измото (Современные измото). Токио, 1962.
8. *Нисияма Мацуноскэ.* Измото моногатари (Повесть об измото). Токио, 1976.
9. *Нихон бункаси дзитэн* (Словарь истории японской культуры). Токио, 1961.
10. *Энгэкикай* (Театральный мир). 1980, т. 38, № 7.
11. *Nitobe I.* Bushido. The Soul of Japan. Tokyo, 1972.
12. Japan Quarterly. 1961, Vol. 8.
13. *Nakane C.* Japanese Society. Harmondsworth, 1979.

КУЛЬТ САМУРАЙСКИХ ВОИНСКИХ ИСКУССТВ
В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

После крушения монархо-фашистской системы в результате поражения во второй мировой войне правящие круги Японии сумели использовать в своих интересах американскую оккупацию и экономическую помощь, восстановить и полностью перестроить разрушенную войной промышленность, а затем добиться форсированного роста национального производства. Быстрый скачок от разрухи к высокому уровню экономического развития, от позора капитуляции к упрочению международных позиций страны привел к возрождению великодержавных амбиций в правящих кругах. Они стремятся ныне всеми средствами насажда́ть в народных массах несколько измененную в соответствии с новыми историческими условиями шовинистическую идеологию «японизма», того самого «японизма», основы которого были разработаны еще в годы Мэйдзи. В наши дни старинные самурайские добродетели, сформулированные некогда в кодексе чести бусидо (путь воина), оживают в новом обличье, являясь, по убеждению некоторых исследователей, скрепляющим и организующим началом для японской нации в эпоху НТР.

Поражение в войне знаменовало крах обремененной грузом феодальных пережитков «самурайско-монополистической» империи. Ее закат сопровождался чудовищными в своей бессмысленности демонстрациями самурайского духа: формированием многотысячных отрядов камикадзе, отчаянным и безнадежным сопротивлением окруженных гарнизонов на островах Южных морей и на Окинаве, массовыми самоубийствами мирных жителей на о-ве Сайпан, наконец, коллективным хакари офицеров на площади перед императорским дворцом.

Итоги войны развеяли миф о непобедимости японской армии, воспитанной в духе бусидо, доказали непрочность политических и идеологических устоев страны, претендовавшей на абсолютное господство в Азии. «То, что вожди привели свой народ к ужасному поражению вместо славы победы,— пишет Перл Бак,— потрясло японцев до глубины души. Это было поражение всего их существа, разума и духа, равно как и тела. Они больше не были тем народом, каким всегда себя представляли» [16, с. 65].

Капитуляция означала решительную переоценку ценностей

во всех сферах жизнедеятельности общества, включая культуру и идеологию.

Глубокую трещину дала четко отлаженная иерархическая система государственного управления, опиравшаяся на принцип «органического единства нации» («кокутай»), согласно которому все звенья государственного аппарата, все социальные ячейки находились в тесной функциональной зависимости. Беспрекословное подчинение вышестоящему и слепое поклонение богданному монарху лежали в основе гражданского этического кодекса «сюсин», определявшего на протяжении веков поведенческие нормы для народных масс и создавшего идеальные условия для распространения националистических лозунгов, морали бусидо. После войны в общественном сознании японцев, формировавшемся на протяжении столетий, произошли очевидные структурные сдвиги, сопровождавшиеся временной фрустрацией и появлением комплекса национальной неполноценности, который давал о себе знать вплоть до середины 50-х годов.

Американские оккупационные власти, проводя относительную демократизацию государственного аппарата Японии по западному образцу и стремясь перестроить экономику страны, преследовали одну цель — обеспечение интересов США в бассейне Тихого океана. При этом все их мероприятия носили половинчатый и противоречивый характер. Противоречивость акций, предпринятых оккупационными властями, заключалась в том, что американцы, с одной стороны, выступали противниками японского национализма и милитаризма, который они стремились нейтрализовать с помощью буржуазно-демократических реформ, а с другой — предпочитали не задевать национальное достоинство японцев, чтобы обеспечить себе в дальнейшем союзника в борьбе против стран социалистического лагеря.

В процессе демократизации была ликвидирована строжайшая государственная цензура в печати, проведена реформа школьного образования, коснувшаяся в первую очередь курса исторических и социально-политических дисциплин, религия синто была отделена от государства. Кроме того, серьезной «чистке» подверглись средства массовой коммуникации, а также литература, кино и театр. Был наложен запрет на преподавание самурайских воинских искусств: дзюдо, айкидо, кэндо, каратэ и т. п. Отвергая принципы феодальной лояльности и идею о превосходстве японцев над другими народами, штаб Макартура ополчился заодно и на все проявления самобытности японской культуры. Управление гражданской информации и просвещения оккупационных войск действовало подобно бульдозеру, срывающему весь культурный слой почвы, чтобы освободить площадку для теннисного корта. Так, в директиве «О направлении творческой деятельности в кино и театре», изданной в сентябре 1945 г., прямо говорилось: «Театр типа кабуки, прославляющий феодальную верность и идею мести, едва ли приемлем в современном мире. Пока на глазах у народных

масс оправдываются обман, убийство и измена, пока допускаются пренебрежение к закону и вендетта, японцы не смогут осознать сути международных отношений, царящих в современном мире» [16, с. 109]. В результате почти весь репертуар кабуки и дзёрури, отнесенный к «пережиткам феодальной идеологии», и соответственно экранизированные версии драм подверглись запрету. Эти акции, подрывая национализм, в то же время «лишали почвы демократическое движение Японии, обратившееся к народному ядру культурного наследия прошлого» [2, с. 260]. В результате в глазах многих молодых людей скомпрометированные милитаристами принципы бусидо как бы обрели новую жизнь, олицетворяя национальное достоинство японцев, погрязшее оккупантами. На определенном этапе деятельность реакционных националистических сил развивалась в том же направлении, что и деятельность прогрессивного лагеря: защита традиционной культуры, борьба против американизации и содействие росту национального самосознания народа.

Искусственные запреты, наложенные оккупационными властями, продержались всего несколько месяцев, однако именно они дали повод правящим кругам начать с 50-х годов широко-масштабную кампанию по «восстановлению утраченных национальных духовных ценностей».

За минувшие десятилетия правящие круги добились немалых успехов в деле возрождения «государственного» национализма: им удалось восстановить (правда, под другим названием) монархический праздник — день основания империи (11 февраля), внести «исправления» в учебники истории по вопросам о трактовке агрессивных войн Японии, ввести в школьную программу курс «морального воспитания», основанный на довоенных этических нормативах, и т. п. Правительство также взяло курс на усиление планирования и контроля в области культуры с целью «консолидации основы нации».

В 60-е годы был выдвинут тезис о «формировании человека» (хитодзукури) в условиях современной промышленной Японии. Этот тезис был детально разработан специалистами по философии, социологии и педагогике Центрального совета по образованию под руководством Косака Масааки в «Программе по формированию желательного образа человека» («Китай сарэру нингэндзо») (см. [9]). В центре программы находятся такие принципы, как «осознание миссии Японии в современном мире», «понимание общей ответственности японцев как нации», «всемерное стремление к дальнейшему повышению значения своего государства», «почитание императора» (подробно см. [4, с. 272—273]). Бросается в глаза преемственность программы по отношению к идеологическим разработкам довоенного «японизма». Однако нельзя считать новую волну японского национализма исключительно делом рук правящих кругов.

В первые годы после оккупации представители прогрессивной гуманитарной интеллигенции Японии, как и поборники «им-

ператорского пути», оказались на гребне волны так называемого «народного национализма», который, по оценке японских социологов, носил положительный характер, будучи антиамериканским по своей направленности и сливаясь в значительной мере с национально-освободительным движением народов Востока. Основным показателем роста националистических настроений было увеличение интереса к классическому культурному наследию в массах: оживление театров кабуки и ноо, исследований по древней и средневековой литературе и истории, традиционных школ в поэзии, живописи, прикладных искусствах.

В 60-е годы, в условиях «японского чуда», быстрого экономического развития Японии, стал разворачиваться активный экспорт японской культуры: архитектурных достижений, декоративного дизайна, икэбана, шашек го, национальной кулинарии, дзюдо, каратэ, кэндо и т. п. Для многих представителей японской интеллигенции традиционная национальная культура стала своего рода символом жизнеспособности нации, средством ее самоутверждения на мировой арене.

Конечно, экспорт культуры, рассчитанный прежде всего на переориентацию мирового общественного мнения в пользу «японской модели», был неотделим от экспорта легковых автомобилей и радиоэлектроники, крупнотоннажных танкеров и комплексного заводского оборудования. «Японское чудо» породило мифы о национальной исключительности японцев, становящиеся объектом умелой спекуляции в руках официозных культурологов. По мере роста японской промышленности и увеличения рекламы ее успехов в таких масштабных мероприятиях, как «Олимпиада 1964 г.», «Экспо-70», зимние Олимпийские игры в Саппоро, Экспо «Океан», «Экспо-85» в Цукуба, «японская модель» и японский образ жизни стали привлекать к себе все большее внимание в Европе, Азии, Америке и Австралии.

В самой Японии лидеры ЛДП, афишируя «экономическое чудо», несмотря на временные перебои, связанные с экономическим кризисом 70-х годов, пустили в ход весь мощный механизм средств массовой коммуникации для пропаганды нового «общества процветания», в котором якобы ликвидируются социальные противоречия и грядет идеальное бесклассовое национальное единство, спаянное традиционной духовной культурой. При этом духовность буржуазного истеблишмента японского образца открыто противопоставлялась «грубо материалистической» индустриальной цивилизации Запада, переживающей в XX в. перманентный кризис моральных ценностей и не находящей опоры ни в следовании традиционным нормам христианской морали, ни в их тотальном отрицании. Идея «культурной конвергенции» с Западом, находящая признание в Японии, обретает реальные формы только с условием признания доминанты японского начала, а Западу усиленно навязываются японские ценностные ориентации во всех сферах человеческой дея-

тельности вопреки исторически сложившимся культурным различиям народов.

В период перехода от «народного национализма» к «экономическому» правительство стало усердно подогревать интерес народа к истории и культуре родной страны. Благодаря всемерному содействию властей возродились театры ноо и кабуки, находившиеся на грани исчезновения. Эти театры пропагандируются как символ «уникальности культурной традиции». Широко популяризируются в современной жизни Японии традиционная архитектура, дизайн, садово-парковое искусство, разного рода прикладные искусства, икэбана и бонсай. Однако не будет преувеличением сказать, что стержнем «морального воспитания» и физической закалки молодых японцев в рамках программы «желательного образа человека», равно как и мощным ускорителем культурной экспансии Японии во все части света, стали возрожденные самурайские воинские искусства будо и их духовная основа — кодекс бусидо.

Идеи бусидо, зародившиеся в XII в. и окончательно оформившиеся в период правления сёгунов Токугава (1603—1867) на протяжении нескольких веков определяли весь жизненный уклад самурайского сословия. В эпоху Мэйдзи они были умело использованы официальными идеологами для формирования принципов новой, массовой самурайской морали. Второй этап модернизации бусидо наметился в 30—40-е годы, в период разгула шовинистической пропаганды. Третий этап мы наблюдаем в наши дни.

Бусидо, представляющий собой смесь неоконфуцианства с дзэн-буддизмом, является прежде всего сводом поведенческих норм и этических регламентаций, большей частью весьма несложных и пригодных для манипуляции общественным и индивидуальным сознанием. Как правило, эти нормы и регламентации исходят из древних общеупотребительных конфуцианских заповедей: беззаветная верность и преданность господину, почитание родителей, почитание старших по возрасту и положению, скромность и благовоспитанность, умеренность в пище и скромность в одежде, поддержание фамильной чести, постоянное совершенствование в воинских науках и изящных искусствах (см. [28]).

В то же время бусидо позволял самураю идти на любое коварство, вплоть до клятвопреступления, во имя интересов сюзерена, проявлять неслыханную жестокость к «врагам», включая женщин, стариков и детей, жертвовать жизнью членов своей семьи во имя чести рода и т. п. Основой основ морали бусидо было самоотречение и самопожертвование во имя долга. Практическим путем к осуществлению долга для самурая было следование пяти классическим «постоянствам» гуманности, справедливости, благонравия, мудрости и правдивости. Все эти добродетельные свойства в конфуцианской иерархической системе общественных отношений призваны были регламентиро-

ровать «пять связей»: между господином и слугой, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим и, наконец, между друзьями. В любой ситуации самурай должен был исходить из соображений высшей истины и добра, что, разумеется, было утопией в эпоху ожесточенных междоусобных войн, коварных заговоров и интриг.

Что же могло служить гарантией наилучшего выполнения долга, предначертанного самураю в его земной жизни? Разумеется, усердное овладение тайнами будо и через их посредство — тайной мироздания, космического единства Неба, Земли и Человека при помощи дзэн-буддийского психофизического тренинга. Именно воинские искусства и становились «путем самурая», его уделом на земле.

Все основные концепции бусидо почти без изменений вошли в арсенал идеологов имперского «японизма» 80—90-х годов XIX в. и на протяжении нескольких десятилетий действительно служили опорой «морального воспитания» нации, и в первую очередь армии. Также и образ самурая, утратив свое конкретно-историческое содержание, превратился на определенном этапе в стереотип национального героя. Не случайно самым популярным историческим романом наших дней остается беллетризованное жизнеописание знаменитого фехтовальщика Миямото Мусаси, принадлежащее перу Ёсикава Эйдзи.

В настоящее время правительство, умело спекулируя на симпатиях народа, всячески поощряет воинские искусства, прямо апеллируя к самурайским добродетелям, раздувая культ современных «героев» — основателей ныне действующих школ. В действительности же правящие круги преследуют далеко идущую цель — воспитать в Японии поколение молодежи в духе служения идеалам общества «процветания», нового «японского» образца.

Хотя кодекс бусидо, как и сам идеал «современного самурая», был дискредитирован в ходе второй мировой войны, тяготение буржуазной массовой литературы и искусства к самурайскому типу «сильной личности» вполне закономерно привело к возрождению будо, объективная значимость которых не была поколеблена социальными катаклизмами. Несколько лет спустя в полном масштабе был восстановлен и культ самурайской доблести — через посредство литературы, телевидения и кино.

Но не являются ли бусидо и все проникнутые его духом воинские искусства вопиющим анахронизмом в век космонавтики, робототехники, ракетно-ядерного оружия? Наоборот, отвечают современные апологеты самурайской морали, именно в период научно-технической революции, чреватой сильными стрессами, потрясенцем нравственных устоев общества, бусидо поможет формированию целостной, сильной личности, отдающей свои таланты служению государству. Как и в средние века, носитель идеологии бусидо становится верной опорой истеблишмента, неуклонным блюстителем норм общепринятой, на

сей раз буржуазной морали. Правда, слово «бусидо» выведено из обращения. На смену ему пришло понятие «дух будо» (воинских искусств).

Если бусидо буквально переводится как «путь воина», то будо означает «путь войны». Термин «путь» («до») издавна прилагался в Японии и в Китае к тем сферам человеческой деятельности, которые подпадали под категорию высокого искусства. Однако самурайские воинские искусства чаще классифицировались как бугэй, или будзюцу, что и переводится как «воинские искусства». Первым понятие «пути» ввел в конце XIX в. Кано Дзигоро, создатель современного дзюдо, реформатор, синтезировавший в своем учении многовековой опыт различных школ дзюдзюцу (джиу-джитсу). Его примеру последовали основатели всех ныне действующих японских будо: каратэдо, айкидо, кэндо (фехтование на мечах), дзёдо (фехтование на дубинках) и т. д. В 30-е и 40-е годы монархо-фашистские власти всячески поощряли развитие традиционных воинских искусств, провозгласив их «укрепляющими государство» (кэн-коку) (см. [10]). В том же качестве они рассматриваются и ныне, хотя в спортивных залах на смену откровенным шовинистическим лозунгам пришли изречения дзэнских патриархов и заповеди отцов-основателей современных будо.

Традиционные воинские искусства в странах дальневосточного региона исторически подразделялись на военно-прикладные и театральные. Первые предназначались для использования на поле боя и общего психофизического совершенствования личности. Вторые представляли собой как бы безобидную копию настоящих будо: бесчисленные приемы фехтования на мечах и на палках, кулачного боя и борьбы вводились в спектакли, составляя неотъемлемую важную часть хореографии. Особенно богаты прекрасно поставленными батальными сценами спектакли театра кабуки. В наше время подразделение на прикладные и декоративные будо в целом сохраняется, с той разницей, что последние перекочевали с театральных подмостков на кино- и телеэкран. И те и другие занимают по сей день важное место в жизни современной Японии.

Почти все самурайские будо, пережив крушение сёгуната, благополучно вступили в XX в. Даже временно пришедшие в упадок школы старого дзюдзюцу, вынужденные уступить дорогу победоносному дзюдо, вскоре были возрождены. Ничто, кроме, может быть, лишь секретов психофизического тренинга латучиков-ниндзя, не было забыто в Японии, ставшей на путь модернизации и индустриализации. И для миллионов адептов разнообразных школ современных будо продолжали оставаться не спортом и не развлечением, но «путем», образом жизни, средством формирования социально активной личности, опоры существующей общественной системы. Ныне будо прочно укоренились в армии, способствуя воспитанию «патриотического», истинно самурайского духа в солдатах «сил самообороны». Они

прижились в полиции как надежное подспорье в разгоне студенческих демонстраций. Дзюдо, каратэ, кэндо, нагинатадо (фехтование на алебардах), дзюкэндо (штыковой бой), дзёдо и многие другие виды классических воинских искусств получили распространение в средних школах, училищах, вузах. К будо приобщают мальчиков и девочек с шестилетнего возраста. «Будо — это здоровье, сила, бодрость духа!» — гласит реклама.

На средства, внесенные императором, а также несколькими крупными японскими концернами, и на пожертвования энтузиастов в начале 60-х годов был построен Центр воинских искусств (Будокан). Его строительство обошлось в 2 млрд. иен. На Олимпийских играх 1964 г. в нем состоялись первые соревнования по дзюдо. С тех пор Будокан превратился в подлинную Мекку для поклонников восточных воинских искусств со всех уголков земли.

Сотни опытных японских инструкторов преподают дзюдо, каратэ, айкидо, дзюдзюцу (джиу-джитсу) в спортивных клубах США, Англии, Франции, ФРГ, Голландии, Бразилии и многих других стран. Вместе с набором приемов экспортируются и ритуал и мораль бусидо и идея нравственного превосходства японцев над прочими народами мира.

Из нескольких десятков старинных будо лишь наиболее жизнеспособные завоевали признание и широкую популярность в наши дни. Это прежде всего дзюдо, айкидо, кэндо и каратэдо. Однако только, пожалуй, кэндо сохранило свои реликтовые формы, а дзюдо, каратэ, айкидо являются плодом синтеза достижений различных классических школ, причем школ отнюдь не только японского происхождения.

Дзюдо возникло в 80-е годы XIX в. благодаря усилиям упомянутого выше Кано Дзигоро, выдающегося мастера, прекрасного тренера и серьезного теоретика будо. Считается, что технический арсенал Кодокана (классического дзюдо) оформился уже в 1887 г. и в течение последних десятилетий оставался неизменным. Однако над философией дзюдо, и в особенности над морально-этическими проблемами изучения воинских искусств, Дз. Кано продолжал работать еще долгие годы. Завершение этого труда знаменовалось созданием в 1922 г. Культурного общества Кодокан (Кодокан бунка кёкай), лозунгами которого стали заповеди Кано: «Наиболее результативное приложение силы» и «Взаимное благоденствие».

Рассматривая дзюдо как школу жизни, Кано в пояснение писал: «Принцип максимально эффективного использования тела и духа служит основополагающим принципом, который направляет и всю технику дзюдо. Однако в нем заключено нечто большее. Тот же принцип может быть применен для исправления дефектов и совершенствования человеческого тела, для того, чтобы сделать человека сильным, здоровым и приносящим пользу обществу. Это составляет суть физического воспитания. Данный принцип может быть использован и для улучшения пи-

тания, одежды, жилища, общественных отношений, способов делопроизводства, становясь, таким образом, подлинной школой жизни. Этот всеобъемлющий принцип я и называю дзюдо (путь мягкости, податливости). Итак, дзюдо в широком смысле слова есть наука и методика тренировки тела и духа, равно как и урегулирования всех жизненных процессов» [23, с. 19].

Получив распространение в армии и полиции, дзюдо вскоре было введено в программу школьного и университетского образования, приобретая с течением времени ярко выраженные черты «спорта», столь не свойственные традиционным будзюцу. Может быть, именно поэтому дзюдо раньше прочих восточных воинских искусств вошло в олимпийскую программу.

Кано в отличие от подавляющего большинства своих предшественников был далек от религиозного мистицизма и ограниченного самурайского фанатизма. Свое учение он стремился согласовать с духовными запросами нации, однако идеализм его философских построений поистине безграничен: «Наиболее результативное приложение силы применительно к оживлению и совершенствованию общественной жизни, так же как и в деле достижения гармонии тела и духа путем изучения правил нападения и защиты, требует прежде всего порядка и согласия между всеми членами общества, а этого можно добиться лишь за счет взаимопомощи, взаимных уступок, ведущих к всеобщему благоденствию» [23, с. 21]. Утопический тезис о «всеобщем благоденствии» соотносится с классическими даосско-буддийскими положениями, издавна манившими мастеров воинских искусств и заключенными в таких магических формулах, как «нераздельное единство мягкости и твердости» (дзю-го ити нё) или «слияние воедино неба и человека» (тэннин гонцу), в которых находят отражение вековая мечта человечества о всеобщей гармонии.

Подобные «благочестивые» пожелания нашли горячий отклик в сердцах японцев после второй мировой войны, когда со всей серьезностью встала проблема преодоления морального кризиса, нравственного падения нации. На развалинах империи пышным цветом расцветала организованная преступность: спекуляция, воровство, грабеж и убийства. Именно тогда и началось — сперва подспудное, а затем легализованное — возрождение воинских искусств, в которых старые мастера видели средство духовного оздоровления и сплочения сограждан. На первых порах возрождение и рассекречивание будо шло «снизу», опираясь главным образом на частную инициативу и энтузиазм отдельных лиц. Однако вскоре правящие круги, оценив истинные возможности будо, стали поддерживать эти процессы.

В 1948 г., после того как оккупационные власти официально сняли запрет на преподавание воинских искусств, впервые широкой гласности было предано айкидо (букв. «искусство сосредоточения жизненной энергии»). Создателем этого популярнейшего современного будо, чьи корни уходят в древнюю шко-

лу дзюдзюцу — Дайторю, был Уэсиба Морихэй (1883—1969). В течение многих лет Уэсиба странствовал по Японии, изучая в разных школах искусство борьбы без оружия и с оружием. Кстати, многие движения айкидо напоминают фехтовальные приемы. Плодом его подвижничества явился комплекс в несколько тысяч приемов, использующих большей частью болевые захваты и замки рук с последующим броском или удушением при активном использовании биоэнергетических возможностей организма. Психофизическую основу айкидо составил трудоемкий и длительный аутотренинг.

Программные положения школы Уэсиба, сформулированные в 20-е годы, внешне еще более миролюбивы, чем лозунги дзюдо: «Подлинное воинское искусство не должно иметь ничего общего ни с грубой физической силой, потребной лишь для того, чтобы свалить противника, ни тем более с любым смертоносным оружием, приводящим мир к разрушению. Подлинное воинское искусство призвано, избегая жестокой борьбы, регулировать всеобщее ки (вселенскую биоэнергию), сохраняя мир, позволяя расти и развиваться всему в природе. Таким образом, упражнения в любом виде воинских искусств не должны быть самоцелью для уничтожения противника, но, наоборот, должны вырабатывать в нас чувство любви и уважения к окружающим» [24, с. 94]. Эти слова перекликаются и с мыслями Кано Дзигоро, и с древними поучениями патриархов, призывавших видеть в противнике второе «я», необходимого партнера в процессе самопознания и самосовершенствования.

Однако миролюбивая философия айкидо, несущая в себе идеи даосизма, дзэн-буддизма и синто, подчас служила далеко не миролюбивым целям. Так, еще в 1934 г. Уэсиба вместе со священником Дэгути Ванисабуро, главой секты «Омотокё» («Основы»), отправился в оккупированную японской армией часть Китая, а затем в марионеточное государство Маньчжоуго. Новоявленные миссионеры намеревались создать в «варварских» землях «царство добра и справедливости». Предполагалось, что «царство» это будет основано где-нибудь в Монголии. Марионеточное правительство даже выделило средства на военную экспедицию в надежде получить некоторые дивиденды, но затем передумало и интернировало незадачливых подвижников. Вскоре Уэсиба был освобожден японскими частями и отправлен на родину. Несмотря на провал экспедиции, слава Уэсиба после возвращения на родину гремела по всей стране. У него брали уроки высшие офицеры армии и флота, в том числе адмиралы Такэсита Исаму, Такахаси Санкити, Ямамото Хидэсукэ. Тем не менее Уэсиба, разочарованный неудачей своей миссии на материке, переехал в провинцию, в преф. Ибараки, где прожил безвыездно 12 лет, окруженный немногочисленными учениками.

Возвращение Уэсиба к общественной жизни в послевоенные годы явилось естественным развитием тенденции к рассекречи-

ванию и массовизации будо. По его собственным словам, он стремился помочь растерянным и деморализованным соотечественникам обрести уверенность и силу в единении с природой. С ближайшими учениками Уэсиба вернулся в Токио, где вскоре было основано Общество аикидо (Аикикай). Открылся также Центральный клуб аикидо (Аикидо хомбу), построенный на средства учеников и меценатов. Более 20 лет во главе Аикикай стоял сам Уэсиба Морихэй, которого затем сменил на этом посту его сын Кисёмару.

Подлинный триумф принес аикидо всеяпонский турнир воинских искусств, состоявшийся в 1954 г. Демонстрация пластичной, грациозной и, бесспорно, эффективной техники имела такой успех, что секции аикидо стали открываться по всей Японии. Еще через год группа бизнесменов субсидировала строительство великолепного спортивного центра аикидо Ёсинкан. Главным тренером Ёсинкана стал Сиода Годзо, один из старейших учеников Уэсиба под руководством которого осваивали искусство аикидо энтузиасты из многих стран мира. Сиода сохранил в неприкосновенности классические традиции аикидо, его философскую базу и развил учение о психофизическом аутотренинге.

В то же время другой ученик Уэсиба, преподаватель крупнейшего токийского университета Васэда Томики Кэндзи, сделал упор в основном на освоении технических элементов, развивая не столько философское, сколько чисто спортивное направление аикидо.

Ныне во всем мире аикидо занимается более 3 млн. человек. Все они проходят обучение под руководством тренеров, которые вместе с физическими навыками усвоили весь комплекс морально-этических норм японских будо. В отличие от дзюдо и каратэдо аикидо не стало европейским спортом, оставаясь согласно заветам Уэсиба, чисто традиционным воинским искусством. Тем не менее интерес к аикидо в странах Европы и Америки год от года растёт, находя отклик у японских мастеров и менеджеров, которые охотно поставляют за рубеж кадры наставников.

Если аикидо, вышедшее ныне на мировую арену, можно с известными оговорками считать исконно японским национальным видом будо, то совсем иначе обстоит дело с каратэ, которое, также впервые проникнув на Запад из Японии, в кратчайший срок завоевало миллионы поклонников.

Японское каратэ — один из наиболее примечательных мифов XX в. Ведь до начала XX в. не существовало ни мифа, ни самого каратэ в его современных ипостасях, а японцам о каратэ было известно ровно столько же, сколько о русском балете.

Каратэ зародилось в средние века на о-ве Окинава как дочернее ответвление мощных южнокитайских школ кулачного боя, главным образом так называемых школ «внешнего направления», образовавшихся на основе многовековой практики

монахов-воителей чаньского (дзэнского легендарного монастыря Шаолинь. В начале XVII в. в каратэ использовалось преимущественно для борьбы с хорошо вооруженными отрядами самураев и оставалось для большинства японцев тайной за семью печатями. Хотя с конца XVIII в. центральные власти уже смотрели сквозь пальцы на существование нескольких небольших полуправовых школ в городах Наха, Сюри и Томари, для японцев, прибывших на Окинаву из центральных районов, каратэ представлялось дьявольским заморским изобретением. Именно такую реакцию отразил в знаменитом фильме «Гений дзюдо» Куросава Акира: вспомним сцену, когда два каратиста являются в школу дзюдо и сеют смятение среди учеников.

Создателем спортивного «японского» каратэ стал один из талантливых мастеров начала XX в., Фунакоси Гитин, который занялся широкой пропагандой и внедрением каратэ в столичных университетах, создав школу «Сёто-кан». При этом основное внимание уделялось разучиванию формальных упражнений, отработке отдельных технических элементов и пластики. Значительному сокращению подвергся боевой раздел каратэ. Наконец, появился так называемый бесконтактный спарринг — нечто немислимое для классических школ. Такая реформа принципов обучения каратэ была связана прежде всего с увеличением притока дилетантов в секции и опасностью травматизма, единственной гарантией против которого могла стать многолетняя закалка тела и духа.

Меж тем как Фунакоси со своей школой прочно утвердился в Токио, его земляк и соратник Мабуни Кэнва основал в Осаке родственную «Сёто-кан» школу под названием «Сито-рю» (слово «Сито» в иероглифическом написании представляет собой анаграмму фамилий Хигаонна и Итосу — знаменитых окинавских мастеров, учителей Мабуни). Другой выходец с о-вов Окинава — Мияги Тёдзюн распространил сферу своего влияния на район Киото. Мияги, занимавшийся в молодости под руководством Хигаонна в старом стиле Нахатэ, где упор делался на силу и общую физическую подготовку, впоследствии создал собственную школу «Годзю-рю» («Школа твердости и мягкости»). Близ Осака обосновался еще один окинавский специалист — Уэти Камбун, несколько лет изучавший в Китае разнообразные стили цюаньшу (кунфу) и создавший на их основе школу «Уэти-рю». Постепенно проникали на Японские острова и другие стили окинавского или китайского происхождения. Оцука Хиранори создал школу «Вадо-рю» («Путь мира»), Окуяма Рюхо — школу «Хакко-рю» («Восемь лучей»), ученики патриарха окинавского каратэ Итосу Анко объединились в общество «Итосукай». Достаточно сказать, что в наши дни насчитывается около 70 школ «японского» каратэ.

Наконец, в 30-е годы, ознаменованные нарастанием империалистических амбиций Японии и ставшие «золотым веком»

для традиционных будо, каратэ (наряду с дзюдо, кэндо, дзёдо) прочно вошло в состав «традиционных» воинских искусств. Уловив веяния времени, Фунакоси в 1933 г. «переименовал» каратэ, заменив иероглиф «кара» («китайский») на «пустоту», символизирующую не только пустые руки, но и буддийскую концепцию совершенства в слиянии с вселенской пустотой, достижения полного очищения духа. В 1935 г. было официально провозглашено создание каратэдо, нового вида японских будо, решительно отсекающего свои континентальные корни.

Знаменательной тенденцией в жизни послевоенной Японии стало стремление лидеров ведущих школ будо объявить себя с благословения властей единственными наследниками, преемниками и продолжателями традиций воинских искусств, возникших ранее, чем в Японии, или параллельно с Японией в сопредельных странах дальневосточного региона. Тот факт, что в КНР, Вьетнаме, Бирме, Индонезии, Южной Корее, а также в Гонконге, Сингапуре и на Тайване те же будо продолжают успешно развиваться, несколько не смущает японских мастеров. Большинство из них просто обходят молчанием конкурентов (которые подчас могли бы дать «наследникам» сто очков форы) или толкуют о вымирании древних школ. Как известно, в мире коммерции все решает реклама, а в Японии на рекламу жаловаться не приходится.

Яркое отражение послевоенный бум воинских искусств будо нашел в странах Запада, особенно в деятельности Ояма Масутацу, признанного мастера и отличного пропагандиста, создавшего себе и своей школе широкую рекламу во многих странах мира. Ояма, родившийся в 1923 г., принадлежит к новому поколению каратистов, которое качественно отличается от подвижников былых времен. Стремление к самоутверждению любой ценой вело его по тернистому пути к вершинам. Кореец по происхождению, Ояма в довоенной Японии принадлежал к национальному меньшинству, подвергавшемуся дискриминации. Возможно, поэтому его псевдоним Ояма Масутацу («Умножающий достижения, подобные высокой горе») воплотил честолюбивую мечту способного юноши пробиться наверх во что бы то ни стало.

К концу войны двадцатидвухлетний мастер не знал себе равных в Японии. Переживая смутное время послевоенного разброда и неустроенности, он удалился в уединенную хижину на горе Минобэ, где по примеру древних аскетов более года предавался медитации и оттачивал технику каратэ, стараясь синтезировать наиболее эффективные элементы из всех известных ему школ и стилей. Ояма поставил себе задачу максимально развить силу, выносливость и способность концентрации энергии в ударе для того, чтобы впоследствии противопоставить утвердившимся в Японии вариантам «ограниченного спортивного каратэ» настоящее прикладное искусство рукопашного боя. В результате он одержал уверенную победу на турнире каратэ

первого послевоенного всеяпонского чемпионата воинских искусств в 1947 г., нокаутировав противников.

Тем не менее для мастера, решившего бросить вызов общепризнанным школам и внедрить новую методику обучения каратэ, одной победы было явно недостаточно. Человек вполне современного склада, Ояма быстро понял, что помочь ему может только шумная коммерческая реклама. С присущей ему целеустремленностью он занялся подготовкой грандиозной рекламной кампании, оттачивая в основном чисто трюковые номера. В 1949 г. он поселился в лачуге возле городской бойни и провел семь месяцев, анализируя повадки животных и особенности их анатомии. Он изобрел фантастический способ убоя быков голыми руками, научившись отрубать рога под корень ударом «рука-меч». Вскоре был снят документальный фильм, запечатлевший первую в мире корриду, где тореадор выступал совершенно безоружным. Всего «тореадор» убил пятьдесят быков на глазах у зрителей. Впоследствии Ояма писал, что собирався продолжить свои эксперименты с медведем и тигром, но не хватило денег на приобретение хищников, да к тому же и Общество охраны животных заявило протест.

В 1952 г. Ояма отправился в гастрольную поездку по Соединенным Штатам, где произвел фурор, демонстрируя «сверхчеловеческие» номера. В самом деле, как должны были реагировать зрители, когда заезжий японец колот, будто фарфоровые, огромные булыжники, сносил горлышко пивным бутылкам так, что бутылка оставалась стоять, колотил себя молотком по костяшкам пальцев, пробивал руками и ногами толстые доски, крошил уложенную в пятнадцать слоев черепицу и разрубал стопки кирпичей?!

Сейчас мы можем сказать, что «подвиги» Оямы отнюдь не превышали возможностей любого одаренного практиканта кунфу или тэкёна: их повторяют тысячи людей не только в Японии, Китае и Корее, но и во многих странах Запада. Однако 30 лет назад, когда подавляющее большинство восточных школ рукопашного боя еще хранили в тайне свои достижения, Ояма был неподражаем. «Божественная рука» — так окрестили его журналисты. Письма почитателей приходили тысячами. Банковские счета росли с невероятной быстротой. Теперь наконец-то можно было подумать о создании собственной школы.

Вернувшись в Японию, Ояма приступил к созданию собственной школы каратэ «Кёкусин-кай» («Общество абсолютной истины»), открыто противопоставив ее всем ранее существовавшим направлениям и стилям борьбы без оружия. Он отказался вступить во Всеяпонскую федерацию каратэ и создал собственную федерацию каратэ «Кёкусин-кай», филиалы которой ныне объединяют более миллиона последователей во всем мире. Но что это — триумф нового учения? Нет, скорее оптимальная реализация наследия старых мастеров, примененного в условиях сегодняшней действительности.

Сам Ояма не скрывал эклектической направленности своей школы. Отказавшись от догматических установок традиционных будо, и прежде всего от узкосектантского подхода, он предпринял генеральную ревизию всех видов борьбы без оружия, чтобы отобрать элементы, способные обеспечить три основных требования: силу, стойкость, эффективность.

В теоретических разработках Ояма мы не найдем стройной системы, увязанной с философскими и космогоническими моделями, какой могли похвастаться старые континентальные школы. В области философии он следует в русле учений средневековых японских теоретиков и практиков воинских искусств, ревностных адептов дзэн-буддизма (Такуана, Хакуина, Миямото Мусаси), развивая их идеи об адаптации космической биоэнергии (ки), о достижении «пустотности» духа-разума (мусин) и т. п.

И все же главное в системе Ояма не сухая теория, не медитация и не разучивание стандартных формальных упражнений. Практическая отдача, максимальная эффективность — вот секрет быстрого успеха школы «Кёкусин-кай». Для своих учеников Ояма разработал целый каскад головокружительных трюков, воплощающих высшие достижения каратэ на физическом уровне.

Впрочем, сторонников Ояма завоевывал не только цирковыми представлениями. Он лично тренировал спортсменов из многих стран, путешествовал по всему миру с лекциями и показательными выступлениями. Его перу принадлежит немало книг, брошюр, технических пособий и разработок. По его заказу снято множество рекламных документальных и художественных фильмов, воспевающих каратэ «Кёкусин-кай».

Отказываясь вступать во Всеяпонскую федерацию каратэ и Всемирный союз организаций каратэ, Ояма упорно шел своим путем. В «Кёкусин-кай» как нигде проявилась тенденция к сближению традиционных восточных воинских искусств, не чуждых оккультизму, с сугубо прагматическим западным спортом, делающим упор на личные и командные рекорды, требующим результативности, работы «на решающий матч» и превыше всего ставящим национальный спортивный престиж. Доказательством тому служит возникшее в Европе и Америке на базе «жесткого» тренинга «Кёкусин-кай» профессиональное коммерческое зрелищное каратэ.

Требование Ояма работать в полном контакте с минимальным использованием протекторов было по-своему истолковано западными дельцами от спорта, которые «запустили в оборот» так называемое «каратэ полного контакта» («фулл-контакт») — регулярные гладиаторские бои, приводящие нередко к тяжелым травмам. В «фулл-контакте» бойцы выступают на площадке обнаженными до пояса, в «перчатках» на руках и на ногах, но без защитных пластин. Они обязаны демонстрировать эффективные удары, особенно ногами, в полную силу. Хотя профес-

сиональное каратэ выдвинуло таких талантливых спортсменов, как Доминик Валера или Джефф Смит, оно едва ли может претендовать на родство с истинными будо, ибо духовные ценности здесь, как и в профессиональном боксе, принесены в жертву голой технике, кровожадным инстинктам и зрелищному успеху.

Хотя успехи школы Ояма несколько пошатнули репутацию классических «японских» стилей каратэ, основные школы продолжали расти и крепнуть в послевоенный период, давая все новые и новые ответвления. Созданная Фунакоси школа «Сёто-кан», значительно усовершенствованная его сыном Еситака, получила новый стимул к развитию благодаря усилиям Накаяма Масатоси и других непосредственных учеников сихана (главного наставника).

Мастера «Сёто-кан», настаивавшие на превращении каратэ в общедоступный спорт, стояли у истоков создания Всеяпонской ассоциации каратэ (ВАК) в 1957 г., возглавить которую было предложено Накаяма Масатоси. ВАК развернула активную деятельность по пропаганде и внедрению каратэ за пределами Японии, особенно в Великобритании, Франции, ФРГ, Голландии и в странах Латинской Америки. В США японцам пришлось столкнуться с конкуренцией добившихся немалой популярности школ китайского и корейского рукопашного боя.

Двадцать лет спустя, в 1977 г., большая группа инструкторов каратэ «Сёто-кан» под руководством Канадзава Хиросаку, в прошлом главного технического консультанта и тренера сборной ВАК, отделилась от Всеяпонской ассоциации каратэ и создала федерацию «Сёто-кан интернэшнл». Энтузиасты новой федерации выступили с резким осуждением политических амбиций руководства ВАК, стремившегося превратить каратэ в доходный международный спорт, профанируя его истинную сущность и выхолащивая духовные ценности учения.

Главой школы «Годзю-рю» в 1952 г., после смерти Мияги Тёдзюна, стал его друг и ученик Ямагути Гогэн, известный среди любителей каратэ под кличкой Кот. Ямагути отличался необычайной силой и ловкостью. Во время войны он был направлен на разведывательную работу в Китай, где попал в плен. Зная, что перед ними известный мастер каратэ, гоминдановские офицеры поместили пленника в клетку с тигром. Согласно легенде, Ямагути быстро разделался со свирепым хищником, за что получил свободу. Человек глубоко религиозный, Ямагути после нескольких лет аскезы в горах пришел к необходимости создания динамического каратэ на основе слияния идей индийской и даосской йоги, дзэн-буддизма и, наконец, синто. В его мистическом учении нашли отражение постулаты древнего трактата «Сюгэндо» («Путь обретения могущества»), созданного монахами-отшельниками ямабуси. Яркая личность Ямагути наложила отпечаток на всю школу «Годзю-рю».

Распространение каратэ на Западе, сопровождавшееся па-

ломничеством европейцев и американцев в японские спортивные клубы и додзё, а также приглашением сотен японских инструкторов для обмена опытом, привело к неожиданным результатам. Уже к началу 70-х годов японцы стали уступать недавним неопитам на всех международных соревнованиях, зачастую недотягивая даже до четверти финала. Во всяком случае, последнее десятилетие знаменовалось известной дискредитацией классического «японского» каратэ, что вызвало на Западе волну интереса к айкидо, корейскому тэквондо, китайскому кунфу и т. д. В самой же Японии возрос интерес к такому национальному воинскому искусству, как дзюдзюцу в различных его вариациях.

Примером модернизированной школы дзюдзюцу, использующей достижения каратэ, айкидо и китайского цюаньшу, может служить уже упоминавшаяся ранее школа «Хакко-рю», насчитывающая ныне свыше 900 тыс. членов в Японии, 30 тыс. в Австралии и 50 тыс. в США. Рождение «Хакко-рю» связано с именем Окуяма Рюхо, врача по образованию, изучавшего в молодости, как и создатель айкидо Уэсиба, дзюдзюцу древней школы Дайто. В 1938 г. Окуяма открыл первый небольшой додзё в Токио. После войны филиалы школы появились во всех крупных городах страны. Семидесятипятилетний Окуяма, который до недавнего времени сам вел занятия, подготовил сильные кадры тренеров (свыше 3500 в ранге старшего мастера, т. е. выше 5-го дана) и провозгласил своим преемником сына — Окуяма Тосио. Стремление к консервации полузабытого наследия дзюдзюцу прослеживается и в философии школы, дающей традиционную буддийско-синтоистскую интерпретацию воинских искусств, и в форменной одежде, состоящей из шаровар хакама и куртки хаори.

Иную тенденцию — стремление к освоению новых, экзотических видов будто неаппонского происхождения — воплощает школа «Сёриндзи-кэмпо». Ее название — японская транскрипция китайского «Шаолинь сы цюань-фа» — указывает на прямую связь с древнейшим китайским искусством кулачного боя «внешнего направления», зародившимся в легендарном монастыре Шаолинь. Глава «Сёриндзи-кэмпо» Со Досин — еще одна одиозная фигура в мире современного каратэ. Биография его изобилует темными местами. До войны (в 30-е годы) Со Досин несколько лет был японским резидентом в Китае. Живя в Пекине, он, по его словам, изучал кэмпо (кулачный бой) классического направления Шаолинь цзы-цюань под руководством Вэнь Лаоши, верховного иерарха школы Эрлан. Последний якобы провозгласил любимого японского ученика своим преемником, что просто невероятно, если учитывать эзотерические традиции китайских воинских искусств и отношение китайцев к японской интервенции. Однако легенда собственной фабрикации помогла Со Досину после возвращения на родину создать школу шаолиньского кэмпо, провозгласив себя единственным но-

сителем традиций «деградировавших» воинских искусств Китая. Официальное открытие школы состоялось в 1948 г., и с тех пор число ее приверженцев возросло до 300 тыс. человек. В отличие от прочих школ будо «Сёриндзи-кэмпо» зарегистрирована как религиозная секта, ответвление дзэн-буддизма. Вероятно, число послушников нового ордена монахов-воителей было больше, если бы не трудности, связанные с самоограничением и воздержанием. Прекрасно оборудованное современное здание центра «Сёриндзи-кэмпо» находится в местечке Тадоцу.

В процессе обучения все последователи «Сёриндзи-кэмпо» обязаны следовать уставу «нового Шаолиня»: соблюдать умеренность в пище, не употреблять спиртного, обуздывать сексуальные инстинкты, проявлять скромность и почтительность к старшим, делить время между медитацией, чтением сутр и упорными многочасовыми тренировками. Большое внимание в школе уделяется ритуалу и магической символике. Форменной одеждой членов «братства» служат традиционная черная ряса с белым подрясником в виде куртки со штанами и декоративный кушак из длинной толстой белой веревки. Эмблемой школы является мандзи (свастика) — символ совершенной добродетели, присутствующий в учениях индуизма и буддизма. Тот факт, что свастика была скомпрометирована идеологами германского фашизма, очевидно, не смущает создателей «Сёриндзи-кэмпо». Забыв о своем прошлом, Со Досин, подобно многим современным патриархам будо, выступает с миролюбивыми лозунгами. По его словам, именно «Сёриндзи-кэмпо» призвана претворить в жизнь мечты человечества о «рае на земле», уничтожить социальную несправедливость «силой вселенской любви» и дать человеку опору в духовных исканиях. При всем том в основе «гуманистической» доктрины Со Досина лежит не новая идея самосовершенствования на пути самурайских добродетелей и утверждения национального превосходства японцев в области воинских искусств.

В последние годы по мере раскредитования многих школ китайского кэмпо во всем мире возрос интерес к так называемым «внутренним школам» не буддийского, а даосского происхождения (Тайцзи-цюань, Син-и-цюань и Ба-гуа-чжан). Хотя японские мастера оказались более консервативными, чем их западные коллеги, и они не остались глухи к веяниям времени. Так, завоевала популярность японская разновидность школы Великого предела (Тайцзи-цюань), созданная мастером Е. Мэйдзи. Китаец по происхождению, Е. Мэйдзи (Ян Минши) родился в 1924 г. и, окончив школу в Китае, отправился продолжать образование в Японию. Он окончил киотоский университет и в течение ряда лет преподавал «Тайкёку-кэн», собственную вариацию Великого предела, отличающуюся пластичностью, грациозностью и эффективностью. Преодолевая сопротивление федераций каратэ, кэндо и других национальных воинских искусств, стали проникать в Японию и другие континен-

тальные виды будо, уже значительно потеснившие японцев на мировой арене.

Средства массовой информации (журналы, радио, телевидение и кино) оказывают действенную поддержку энтузиастам воинских искусств. В Японии выходят специальные журналы по всем основным видам будо. Телевидение регулярно транслирует матчи дзюдо, кэндо, каратэ. Издательства заваливают книжный рынок дешевыми техническими пособиями отечественного и гонконгского производства. Ежедневный атрибут телевизионных программ, самурайская драма в изобилии снабжает зрителя батальными сценами и афиширует средневековые воинские добродетели. Кинокомпания «Тоэй», обзаведясь отличным штатом актеров для «фильмов действия», способных выполнять спортивные трюки и участвовать в батальных сценах без дублеров, наладила серийное производство боевиков. Помимо традиционных самурайских приключенческих тямбара особым успехом пользуются каратистские боевики с участием профессионалов, фильмы о подвигах средневековых лазутчиков ниндзя и, наконец, те же боевики, рекламирующие ту или иную школу будо и сделанные на заказ.

Так, увидел свет фильм «Сёриндзи-кэмпо», воспроизводящий романтизированную биографию Со Досина в классическом варианте как защитника добра и справедливости против грабителей, насильников и убийц. Фильм «Против быка с голыми руками» (известный в нашей стране под названием «Поединок») предлагал зрителю красочный миф, созданный по мотивам биографии Ояма. Для пушей убедительности сам сихан даже появляется в заставке картины и фигурирует под своим настоящим именем. Наряду с такого рода фильмами, претендующими на историзм, появляются десятки лент типа «Разящая насмерть девушка-дракон», «Роковой удар адского кулака», «Каратисты», «Большая война каратэ», «Рёви, железный кулак!» и т. п. Относительному успеху этой штампованной продукции на внутреннем и внешнем рынке способствует участие нескольких драматических актеров, обладающих незаурядной спортивной подготовкой. Здесь в первую очередь следует назвать: среди женщин — Сихоми Эцуко и среди мужчин — Тиба Синъити, основного постановщика батальных сцен и трюков на студии «Тоэй».

Как самурайские боевики, так и каратистские «триллеры» сострепаны в подавляющем большинстве по старым рецептам, заимствованным еще в театре кабуки. Занимательная фабула непременно сопровождается мелодраматической интригой. Главные герои воплощают конфуцианский принцип «поощрение добра — наказание зла». В фильмах с современной тематикой отрицательными героями, как правило, выступают гангстеры, торговцы наркотиками и их высокопоставленные покровители, а также представители различных «заморских» школ воинских искусств, обреченные, естественно, на позорное поражение в

борьбе с носителями морали бусидо и «истинного духа дзэн». Нередко в роли преступника можно встретить иностранца — американца или китайца из Гонконга. Между тем положительный герой всегда японец, на худой конец уроженец Окинавы, как, например, в детективе «Инспектор Киба» с участием все того же Тиба Синъити. Любопытно, что в подобных фильмах мастера традиционных будо вопреки всякой логике и здравому смыслу часто выступают на фоне современных городских кварталов в экзотическом одеянии, с мечами и алебардами, видимо олицетворяя по замыслу режиссеров связь времен и преемственность поколений.

Самурайской тематике отдают дань и серьезные художники японского кино. Не случайно прославленный Куросава Акира еще в 1943 г., в разгар войны, выпустил свой первый крупный художественный фильм «Сугата Сансиро» («Гений дзюдо») по роману Томита Цунэо, воспевающий дух бусидо, истинно самурайскую мораль и дзэнскую жизненную философию. Кстати, уже в 70-е годы был поставлен новый вариант того же фильма — «Повесть о дзюдо». Весной 1945 г. Куросава снял вторую серию «Сугата Сансиро», затем — боевик по пьесе кабуки «Наступающие тигру на хвост». Почти десять лет спустя, после таких шедевров, как «Пьяный ангел», «Жить», «Идиот», Куросава вновь вернулся к самурайской тематике в трехчасовой картине «Семь самураев». При всей демократичности ронинов, помогающих деревне в борьбе против разбойников, мы видим воплощение режиссерского идеала в образе пожилого благородного самурая Камбэя (Симура Такаси). Ностальгическая тяга к феодальной экзотике прорывается у Куросава и в экранизации «Макбета» («Паучий замок»), а затем в целом ряде фильмов типа «тямбара»: «Три негодяя в скрытой крепости», «Телохранитель», «Цубаки Сандзюро».

Апофеозом деятельности Куросава на ниве популяризации бусидо можно считать его талантливый фильм начала 80-х годов «Двойник», удостоенный Большого приза на фестивале в Каннах и с успехом прошедший по экранам мира, в том числе и в СССР (под названием «Тень воина»). Герой фильма, простолудин, постепенно, проникаясь величием идей бусидо, как бы вживается в роль своего великого двойника, князя Такэда, и гибнет в бою, как подобает истинному самураю, после разгрома клана. Кстати сказать, Такэда Сингэн, фигурирующий в фильме, считается одним из канонизаторов кодекса бусидо, а его «жизне» на протяжении нескольких веков было образцом для подражания как «сокровищница» самурайских добродетелей. Корни бусидо прослеживаются и в последней картине Куросава — «Смута» (1984).

Актер Мифунэ Тосиро, чей стремительный взлет был связан с успехом первых фильмов Куросава, стал ревностным пропагандистом жанра «тямбара». Снявшись в «Семи самураях», «Телохранителе», «Цубаки Сандзюро», «Паучьем замке», он

впоследствии основал собственную студию «Мифунэ продакшн», которая специализируется почти исключительно на самурайской драме. Советским зрителям известен, в частности, фильм «Знамена самураев» с Мифунэ в главной роли, также посвященный эпохе междоусобных войн и воспевающий непобедимую армию князя Такэда. Пресса не раз отмечала специфическую направленность фильмов Мифунэ, приносящего гуманистические принципы киноискусства в жертву коммерции. На книжном рынке самым ярким выражением духа бусидо стали произведения Мисима Юкио (подробнее см. [3]), сочетавшего литературный труд с реакционной общественной деятельностью. Его перу принадлежат новеллы, повести и романы («Отряд камикадзе префектуры Кумамото», «Патриотизм», «Море изобилия»), которые ныне воспринимаются как программные всеми членами ультраправых организаций. Изображая солдат и офицеров периода второй мировой войны в облике самоотверженных самураев, Мисима славил силу и жестокость как основу государственности. В его сознании мир богов синто порождает ассоциации с культом физического совершенства и плотского вождения.

Одержимый комплексами, Мисима занимался культуризмом, в приступе самовлюбленности позировал для фотографий на обложках собственных книг и разворотах журналов в одной набедренной повязке с самурайским мечом в руках. Наконец его экстремизм устремился в русло политической деятельности: он создал профашистское «Общество щита», осенью 1970 г. с помощью нескольких приспешников совершил попытку военного путча и после патетического обращения к солдатам с призывом уничтожить послевоенную демократию сделал себе харакири. Так, трагическим фарсом закончилась карьера Мисима. Смерть его вызвала волну подражаний и разбудила в широких массах болезненный интерес к его идеям, изложенным в конце 60-х годов в книге «Молодым самураем», а также в ряде эссе («В защиту культуры», «Антикоммунистический манифест»; «Солнце и сталь»).

Знаменательно, что в своей апологии монархо-фашизма Мисима апеллировал непосредственно к «забытому» духу бусидо и призывал современников вернуться к истокам самурайской морали, чтобы преодолеть «растленное влияние западной цивилизации». Не случайно и сам писатель (бывший одновременно актером и режиссером-постановщиком фильмов по своим произведениям) брал уроки кэндо и каратэ, чтобы проникнуться воинственным духом предков.

В 60—70-е годы на прилавках книжных магазинов, в киосках и на книжных развалах запестрели обложки откровенно милитаристских романов-поделок: «Стальные крылья самураев» Судзуки Эйджи, «Хризантема и дракон» Сагара Сунсукэ, «Самурай — командир танкового подразделения» Симагата Хосаку. Милитаристской идеологией бусидо насыщены произведения

Ито Кэйити и Кумэсао Тадао. Духом бусидо веет и от приключенческих исторических романов Ямамото Сюдзюро («Тихие мирные дни», «Повесть о процветании» и др.), и от занимательных боевиков Ямада Футаро, повествующих о средневековых суперменах — ниндзя.

Итак, в недрах современного японского общества продолжают бродить старые дрожжи «японизма». В стране, создающей компьютеры, строящей самые большие в мире суда, производящей лучшую в мире радиоаппаратуру, действуют школы самурайских воинских искусств, не слишком отличающиеся по методике преподавания, иерархической организации и ритуалу от своих прототипов трехсотлетней давности. Количество занимающихся в этих школах исчисляется миллионами. Если сто лет назад обывателю навязывался образ «благородного самурая» с дедовским мечом, верного своему божественному повелителю — микадо и слагающего утонченные танка под сенью сакуры, то сейчас «экспортный вариант» идеального японца — энергичный, динамичный, исполнительный, инициативный молодой человек, освоивший сложную техническую профессию, имеющий разряд по одному из видов будо. Он заботится о развитии тела и духа, почитает родителей, уважает начальство, бесконечно предан интересам фирмы и тем самым обеспечивает экономический и культурный прогресс нации. Проникновение японских монополий на европейские и американские рынки осуществляется параллельно с активным экспортом будо, которые должны, по мысли правящих кругов страны, подготовить западного обывателя к положительному восприятию материальной и духовной культуры Японии в целом. Традиции будо рекламируются в литературе и кино, привлекая внимание любителей и болельщиков на всем земном шаре, успешно конкурируя со своими корейскими и китайскими аналогами. Не случайно образовавшийся в 1970 г. Всемирный союз организаций каратэ имеет филиалы в 70 странах. Школа Со Досина «Сёриндзи-кэмпо» учредила 150 отделений в Японии и за ее пределами, школа «Кёкусин-кай» — более 300.

В чем же причина столь бурного успеха? Вероятно, не только в том, что идеология бусидо, однажды осужденная, но не изжитая, может служить прочной опорой существующего правопорядка, но и в том, что будо формируют адекватный для буржуазного общества тип личности. Это тип эгоцентричного, социально индифферентного индивидуума, твердо знающего свое место в системе общественных отношений и обращающего все силы на достижение личных целей, не противоречащих целям буржуазного общества. Именно таким правящие круги Японии и представляют «желательный образ человека».

1. Гришелева Л. Д., Чегодарь Н. И. Культура послевоенной Японии. М., 1981.

2. Гришелева Л. Д. Использование традиционной культуры для обеспечения

- идеологического господства правящих кругов в современной Японии.—
Правящие круги Японии. Механизм господства. М., 1984.
3. Долин А. А. Заветы Мисима Юкио.— Идеологическая борьба и современ-
ные литературы зарубежного Востока. М., 1977.
4. Ченгъ Н. И. Два аспекта культурной политики правящих кругов в со-
временной Японии.— Правящие круги Японии. Механизм господства. М.,
1984.
5. Будо хокан (Справочник по воинским искусствам). Токио, 1930.
6. Дзюдо кодза (Лекции по дзюдо). Т. 1—5. Токио, 1955—1956.
7. Кано Дзигоро. Дзюдо кёхан (Пособие по дзюдо). Токио, 1931.
8. Кийвара Садао. Бусидо си дзю ко (Десять лекций по истории бусидо).
Токио, 1934.
9. Китай сарэру нингэндзо (Желательный образ человека). Токио, 1967.
10. Кэкъя Муно. Тайрэнка будо (Воинские искусства и закалка). Токио, 1941.
11. Навада Тадао. Кэндо-но рирон то дзиссай (Теория и пратика фехтования
на мечях). Токио, 1940.
12. Нарамото Тацуя. Бусидо кэйфу (Истоки бусидо). Токио, 1974.
13. Ояма Масутацу. Каратэ о хадзэмэру моно-но тамэ ни (Начинающим за-
ниматься каратэ). Токио, 1971.
14. Со Досин. Мишудэн сёриндзи-кэмпо (Секреты шаолиньского кэмпо). То-
кио, 1972.
15. Фунакоси Гитин. Сёто Ева (Ночные беседы Сёто).— Каратэдо. 1967,
№ 1—8.
16. Brown D. H. The People of Japan. N. Y., 1966.
17. Buck P. S. The People of Japan. N. Y., 1966.
18. Egami Sh. The Way of Karate: beyond Technique. N. Y., 1970.
19. Funakoshi G. Karate-do Kyohan. Tokyo—New York—San-Francisco, 1973.
20. Habersetzer R. Le nouveau guide Marabout de karaté. P., 1980.
21. Hall R. K. Shushin: The Ethics of a Defeated Nation. N. Y., 1949.
22. Kano J. Judo. Tokyo, 1936.
23. Kodokan Judo. Tokyo, 1970.
24. Koichi T. What is Aikido? Tokyo, 1972.
25. Mattson G. E. The Way of Karate. Tokyo, 1963.
26. Nakayama M. Dynamic Karate. Tokyo, 1963.
27. Nambu Y. Le karaté Sankukai. Montreal, 1977.
28. Oyama M. This is Karate. Tokyo, 1965.
29. Urban P. The Karate Dojo. Tokyo, 1967.
30. So Doshin. Queest ce que le Sorinji kempo. Ashieres, 1973.

НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

История человеческого общества свидетельствует о неразрывной связи сфер культуры и идеологии. В культурной жизни Японии в предвоенные и военные годы важную роль играл идеологический комплекс «японизма», основанный на представлении об исключительности японской нации как нации потомков богов, руководимой в лице императора прямым потомком верховного божества синтоистского пантеона — богини солнца Аматэрасу. Эта националистическая теория служила идейным обоснованием претензий правящих кругов империалистической Японии на господство над народами Азии.

После поражения японского милитаризма во второй мировой войне в обстановке развернувшегося в стране демократического движения пропаганда подобных ультранационалистических взглядов стала невозможной. Однако с течением времени, по мере того как горький опыт войны стал все дальше уходить в прошлое, в культуре наметилась тенденция «возврата к японским ценностям». И в первую очередь это нашло выражение в литературе.

Стремясь затушевать наиболее одиозные стороны «японизма», такие, как тэнноистский этатизм и воинствующий милитаризм, послевоенные идеологи этого мировоззренческого комплекса стали представлять его как «духовно-исторический» и «психологический» феномен. Специфика нынешнего этапа возрождения националистических настроений в том, как считает литературовед и социолог Нисикава Нагао, что место прежних, дискредитировавших себя ценностей и символов единства нации заняли новые символы, подчеркивающие уникальность исторического пути, культуры, общества и даже природы Японии и постулирующие превосходство всего «японского» [11, с. 81].

Появилась обширная литература, исследующая неповторимые особенности японского характера и противопоставляющая «западному рационализму» «японский дух», позволяющий постигать истину «непосредственно, интуитивным» путем. Возникла тенденция романтизации японской художественной традиции, стремление абсолютизировать, рассматривать внеисторически ее специфику.

Отдельные националистические идеи стали также скрытым ядром целого конгломерата литературных явлений. В последнее время их можно, в частности, обнаружить в некоторых литературоведческих работах. В 1978 г. один из старейших литераторов Японии, Кобаяси Хидэо, опубликовал фундаментальный труд «Мотоори Норинага». Объект исследования, Мотоори Норинага (1730—1801), был основоположником нового направления в японской филологической науке позднего средневековья и создателем определенной идеологической системы, известной под названием «кокугаку» или «вагаку», т. е. «национальной» или «японской науки». Мотоори Норинага принадлежат многочисленные работы по истории литературы раннего средневековья, а также комментарии к таким шедеврам японской классической литературы, как «Син Кокинсю» и «Гэндзи-моногатари». Трудом всей его жизни является «Кодзикидэн» — комментарий к первой японской хронике — «Кодзики» («Запись о делах древности», 712), в которой наряду с историческими данными были собраны мифы и легенды о создании японского государства и воцарении правящей династии.

Основываясь на некритически воспринятых текстах «Кодзики», Мотоори Норинага и его последователи противопоставили японскую историю и культуру культуре иноземной, на том этапе главным образом китайской. Они создали учение о Японии как о стоящей в центре вселенной стране богов и об императорах как о назначенных самими богами божественных правителях этой страны. Это учение отражало настроения кругов, находившихся в оппозиции к реакционному режиму токугавского сёгуната, официальной идеологией которого было заимствованное из Китая конфуцианство. Сыграв определенную прогрессивную роль во время борьбы за свержение сёгуната в период революции Мэйдзи (1868 г.), оно вместе с тем легло в основу идеологии японского национализма [5, с. 84—86].

Исследование Х. Кобаяси, посвященное сложному и неоднозначному творческому наследию основоположника кокугаку, начинается и заканчивается изложением завещания Мотоори Норинага, содержащего его размышления о смысле человеческой жизни. Соглашаясь с Мотоори, Х. Кобаяси призывает к интуитивному, иррациональному постижению мира как методу познания, имманентно присущему японской нации. Высокую оценку получает также у Х. Кобаяси и метод прочтения древних текстов, выдвигаемый Мотоори, который считал, что их восприятие требует внутреннего зрения, интуитивного вчувствования и не может быть раскрыто путем логических рассуждений или анализа фактического материала. Призывая отказаться от «ложного мудрствования», Х. Кобаяси тем самым отрицает необходимость научного подхода к изучению истории японского государства, вслед за Мотоори рассматривает «Кодзики» как совершенное выражение «духа Ямато».

Встреченная восторженно частью критиков, книга Х. Кобая-

си вызвала в то же время ряд возражений со стороны прогрессивных ученых, которые указывали, что данное Мотоори толкование «Кодзики», получившее такую высокую оценку в работе Х. Кобаяси, является далеко не бесспорным в свете последних достижений филологической и исторической науки, что неправильно объявлять истинными только неизменные принципы традиционных мышления и образа жизни, что нельзя с такой категоричностью отрицать значение китайской традиции в истории японской культуры и т. д. [8, с. 61—62].

С нашей точки зрения, наиболее существенный недостаток исследования Х. Кобаяси — безоговорочное принятие учения Мотоори о якобы присущей японцам особой системе мышления и уникальных особенностях «духа Ямато», отсутствие критической оценки этого аспекта его учения, легшего в основу идеологии «японизма».

В таком подходе Х. Кобаяси нетрудно заметить подспудное стремление перекинуть мостик к настоящему и дискредитировать, а если возможно, то и аннулировать как заимствованные, чуждые исконному «духу Ямато» принципы демократического социального устройства, возобладавшие в первые послевоенные годы.

Стремление подчеркнуть национальную исключительность, уникальность японской культуры можно обнаружить и в вышедшей в 1984 г. книге Кониси Дзюнъити «История японской литературы. Древнейший и древний периоды». Говоря во введении о задачах, которые он ставил перед собой в этой работе, автор подчеркивает, что при изложении фактического материала он в основном опирался на исследования своих предшественников и потому видит свою основную заслугу в обосновании гипотезы об особом характере японской литературы [10, с. 30].

Известный американский японовед Д. Кин в своей рецензии на книгу Дз. Кониси совершенно справедливо называет эту «гипотезу» опасной. Ему постоянно приходится сталкиваться, пишет Д. Кин, с «культурным шарлатанством в форме утверждений об „уникальности“ японской культуры или в форме теорий о том, что отношение „японского духа“ к природе характеризуется понятием „гармония“, в то время как на Западе отношение к природе определяется понятием „эксплуатация“» [13]. Чтобы увидеть всю беспочвенность подобных теорий, замечает ученый, достаточно сравнить естественный рельеф местности в сельской Англии с холмами Японии, изрезанными террасами рисовых полей. И тем не менее далеко не новое утверждение о гармонии с природой Дз. Кониси выдвигает как одну из характерных черт японской литературы, присущих только ей. В качестве других исключительных особенностей Дз. Кониси указывает на особую «лапидарность» японской литературы, на «отсутствие в ней противопоставления человека и природы», «тенденцию к гармонии между индивидом и группой», «взаимозави-

симость автора и аудитории», «эмоциональность и недосказанность». Следует согласиться с высказанным Д. Кином сомнением, что история литературы, написанная на основе подобных принципов, вполне вероятно, оставит неосвещенными те явления, которые не будут укладываться в эту заранее заданную схему, т. е. исказит подлинную картину исторического развития японской литературы.

Не выдерживает также критики и тезис Дз. Кониси о такой якобы не имеющей параллелей в европейской литературе особенности литературного процесса в Японии, вытекающей из присущего японцам стремления принадлежать к какой-нибудь общности, как наличие большого числа различных литературных объединений и группировок. Желание автора поставить японскую литературу в особое положение и в этом случае оказывается несостоятельным, поскольку история европейской литературы XX в. в значительной степени является историей различных художественных течений, начиная с символизма, дадаизма, сюрреализма и кончая многочисленными современными модернистскими школами и направлениями. Представляется чрезвычайно верным замечание Д. Кина о том, что в японском литературоведении существует тенденция сводить особенности европейской литературы к особенностям литературы XIX—XX вв. Если бы, пишет Д. Кин, Дз. Кониси попробовал сравнить поэзию хайкай с английской поэзией елизаветинской эпохи, он нашел бы значительно больше совпадений, чем различий. Во всяком случае, эти две поэтические системы не настолько несходны между собой, чтобы существующую между ними разницу возводить в принцип [13]. Действительно, японские исследователи, стремящиеся доказать уникальность своей национальной литературы, как правило, забывают о необходимости исторического подхода к оценке тех или иных явлений культуры, сравнивая подчас совершенно несопоставимые стадии развития культурного процесса.

Показывая несостоятельность исходных посылок, положенных в основу работы Дз. Кониси, Д. Кин полагает, что ошибки автора объясняются его недостаточным знакомством с европейской литературой и стремлением к теоретизированию, в котором нет необходимости при написании истории литературы [13].

Однако ошибки Дз. Кониси, возможно, объясняются значительно более глубокими причинами. Во всяком случае, нельзя пройти мимо того факта, что независимо от намерений автора высказанные им взгляды повторяют многие положений зарождающегося ныне нового «японизма», для которого характерно, в частности, противопоставление «духовной, утонченной» культуры Японии «рационализму» и «бездуховности» Запада.

«В концепции принципиального отличия Запада и Востока,— пишет советский исследователь Б. С. Ерасов,— буржуазное сознание надеется найти выход из дилеммы между капита-

лизмом, явно обнаруживающим свою противоречивость и не-универсальность, и коммунизмом, противостоящим самим основам буржуазного общественного устройства» [2, с. 146]. Иными словами, предпринимается попытка создать внеисторическую типологию культур, восточной и западной, как двух диаметрально противоположных мировоззренческих систем, уходящих корнями чуть ли не в расовые особенности различных наций. Тем самым искусственно конструируется непримиримое противоречие между восточным и западным «способами мышления» и мироощущением, а следовательно, вольно или невольно ставится под сомнение возможность полного взаимопонимания между различными народами мира. Идеологи неояпонизма, считая причиной пороков, присущих современному японскому обществу, заимствованную европейскую культуру, забывают при этом, что самобытность современной японской культуры есть продукт ее взаимодействия как с культурой континентальной Азии, так и с западной культурой.

Касаясь тенденции противопоставления японской культуры другим культурам мира, японский писатель и критик, генеральный секретарь Японской ассоциации по связям с писателями Азии и Африки Курихара Юкио замечает, что в Японии «есть приверженцы идеи „японской чистоты“ — идеи безусловно реакционной и просто неправильной. Любая национальная культура — это синтез, комплекс разных культурных элементов» [4, с. 3].

Что касается художественного творчества, то одним из первых подобные веяния в духовной жизни страны почувствовал и отразил в своем романе «Семнадцатилетний» («Сэбунтин», 1961) Оэ Кэндзабуро. Герой романа, юноша, остро ощущающий свое одиночество в семье и обществе, мечтает найти дружескую руку, на которую он мог бы опереться. Эту руку ему протягивают люди крайне правых взглядов, и он обретает свой идеал в образе «бессмертного в тысячелетиях, божественного и неприкосновенного» императора. Служение этому символу единства нации приводит героя к вступлению на путь правого терроризма.

Нельзя не заметить появление в современной японской литературе и другой чрезвычайно показательной тенденции, выражающейся в определенной трансформации темы войны. После второй мировой войны тема расчета с прошлым приняла в Японии форму антивоенного романа. В таких созданных в первое послевоенное десятилетие произведениях, как «Зона пустоты» Нома Хироси, «Огни на равнине» Оока Сёхэй, «Тростник под ветром» Исигава Тацудзо, «Условия человеческого существования» Гомикава Дзюмпэй, «Памятник» Хотта Ёсиэ, дух милитаризма, пронизывавший всю жизнь довоенной Японии, подвергся суровому осуждению. Эта литература напоминала народу о принесенных им бессмысленных жертвах во имя осуществления планов создания «Великой империи Ямато» и предос-

терегала против повторения ошибок прошлого. Разоблачая освященный именем императора полицейский режим, позволивший военщине развязать войну, она вместе с тем призывала всех граждан осознать и свою долю ответственности за трагические события недавнего прошлого. Антимилитаристскую литературу первых послевоенных лет характеризовала острота социального видения и принципиальная критика политики и устоев японского тоталитарного милитаристского государства.

Но с течением времени наряду с этой литературой все больше стало появляться произведений научно-популярной, мемуарной и художественной литературы, в которых наметилось стремление пересмотреть итоги войны в традиционном плане. Конечно, прямое повторение прежних догм воинствующего «японизма» в новой обстановке было невозможно: урок истории был все еще слишком свеж в памяти народа. Пример Мисима Юкио, писателя, открыто призывавшего в своем творчестве и общественной деятельности к возрождению милитаризма и тэнноизма, этого двуединого символа веры японских националистов, и в подтверждение своих взглядов совершившего хакари, пока что остается единственным [1, с. 62—63]. Но было бы неправильно считать, что идейное наследие Мисима исчезло из культурной жизни страны. Более того, произведения Мисима продолжают переиздаваться и изучаться. Можно даже заметить определенные шаги, предпринимаемые с целью героизации образа Мисима как «последнего самурая Японии». В 1985 г. на Каннском фестивале был отмечен одним из призов японо-американский фильм, посвященный Мисима. Четыре части этого фильма (Красота. Искусство. Действие. Перо и меч), отражающие, по мнению его создателей, этапы жизненного и творческого пути писателя, начинаются и заканчиваются повторением картины последнего дня жизни Мисима, когда он после неудачной попытки поднять путч в «силах самообороны» сделал себе хакари. В роли Мисима выступал Огата Кэп, один из самых популярных киноартистов Японии. Мисима представлен как человек, «одержимый идеями красоты и действия, неудержимого действия» [17, с. 6].

Несмотря на то что фильм не появился в японском прокате вследствие протеста вдовы писателя против показа на экране подробностей сексуальной жизни ее покойного мужа, его широкое обсуждение на страницах печати снова привлекло внимание читающей публики к личности Мисима.

В связи с 15-летней годовщиной со дня его смерти один из самых престижных литературных журналов Японии, «Бунгэй сюдзю», в числе других материалов о Мисима поместил статью Саэки Сейти, в которой автор пишет: «Когда думаешь о Мисима, на ум невольно приходят слова: „Человек, живший в мире мифа и умерший в мире литературы“» [9, с. 211].

Таким образом, «феномен Мисима» остается действующим

фактором культурной жизни современной Японии. Но дело, конечно, не ограничивается популяризацией личности Мисима и его идей, которые к тому же в силу своей неприкрытой реакционности многих отпугивают. Современные адепты «японизма» прибегают к более завуалированным приемам пропаганды своих взглядов. Их усилия уже начинают приносить некоторые плоды. Так, известный литературовед и критик Я. Саигуса приводит в своей книге «Послевоенный период в современной литературе» любопытные данные. Читая курс современной литературы в университете Сидзуока, он решил в 1975 г. в связи с 30-летней годовщиной окончания войны провести среди своих студентов анкетирование по проблеме войны. В числе прочих студентам был предложен вопрос: «Полагаете ли вы, что Тихоокеанская война: а) была неизбежной; б) ее не должно было быть; в) была правильной?».

Среди 48 студентов, получивших анкеты, не оказалось, правда, ни одного, полагавшего, что война была правильной. Но один из опрашиваемых воздержался от ответа, двое написали «не знаю», и 14 человек определили войну как неизбежную. Только 27 человек, т. е. немногим более половины, сочли, что Тихоокеанской войны не должно было быть [12, с. 3]. Анализируя ответы студентов, Я. Саигуса приходит к выводу, что они свидетельствуют об известном забвении уроков войны. Современная молодежь, по его наблюдениям, уже не помнит, что такое «Великая восточноазиатская сфера совместного процветания», и склонна воспринимать этот термин в том новом толковании, которое он начал получать в современной печати [12, с. 5].

Действительно, в некоторой части современной научно-популярной, документальной и художественной литературы война и события, приведшие к ней, постепенно стали получать новое, якобы более объективное освещение. Поэтому далеко не случайно почти треть студентов, опрошенных Я. Саигуса, была убеждена в том, что Япония не могла избежать войны. Если возникшая в первый послевоенный период антимилитаристская литература открыто указывала на японскую военщину и высшую бюрократию, включая и самого императора, как на лиц, несущих всю тяжесть ответственности за трагедию народа, то в появившейся в последнее время документальной литературе события военного времени трактуются почти в духе античной трагедии рока, где герой независимо от своих намерений по воле богов оказывается вовлеченным в события, приводящие его к гибели.

Так написана, например, книга Сироама Сабуро «Закат пламенеет» («Ракудзицу мою», 1974), представляющая собой беллетризованную биографию Хирота Коки, одного из семи военных преступников, казненных по приговору Международного военного трибунала в Токио. По жанру эту книгу скорее можно было бы отнести к агнографической литературе. В стро-

гом соответствии с законами избранного им жанра Сирома рисует юность героя, полную смирения и благочестивых трудов вроде поездки в Маньчжурию накануне русско-японской войны 1905 г., во время которой Хирота сумел наняться рабочим на строительство укреплений в Порт-Артуре и собрать сведения о «приготовлениях» России.

Само собой разумеется, Хирота предстает перед читателем как человек высоких личных достоинств: он необыкновенно трудолюбив, прямодушен, прост, честен, демократичен. У него самые скромные привычки: он встает на рассвете, на завтрак довольствуется чашкой лапши, а когда находится в Европе — сэндвичами и кофе. Ему полностью чужды корыстолюбие и карьеризм. Автора восхищает, например, как спокойно он принимает назначение на непрестижный пост посла в Голландии, которое в его возрасте может для него означать конец дипломатической карьеры. Он вообще по натуре склонен к созерцательности и был бы счастлив удалиться от дел, вести простую мирную жизнь: днем — гулять, предаваться размышлениям, а ночью — читать изречения Конфуция, свою любимую книгу. От решения стать отшельником его удерживает только чувство долга. Он подлинный патриот и считает себя обязанным служить родине до тех пор, пока он ей нужен. В той же Голландии, например, европейская ванна не могла, конечно, заменить ему ароматную деревянную фуру, но Хирота, подчеркивает автор, «не роптал». Нисколько не заботясь о себе и своих удобствах, а радея только о пользе отечества, Хирота, решил поехать в Голландию через Индонезию, чтобы выяснить, нет ли каких-либо возможностей для «экономического» проникновения в этот район. Не могла же, считает автор в полном согласии со своим героем, Япония отказываться абсолютно от всего только потому, что голландцы слишком ревниво оберегали свои колонии!

Родившись в семье каменных дел мастера, Хирота, если верить Сирома, всегда тяготился необходимостью возвращаться в высших сферах. Пример «старых патриотов» времен «реставрации Мэйдзи», которые были его идеалом, занятия дзэн-буддизмом, изучение конфуцианства — все это научило его не придавать слишком большого значения внешней стороне жизни. В 1939 г. его побудило принять пост премьер-министра только опасение за судьбы страны. Не смущаясь очевидным неправдоподобием, автор сообщает читателям, что Хирота, являвшийся видным деятелем военно-бюрократической верхушки, развязавшей войну в Китае, а затем и на Тихом океане, с самого начала преследовал исключительно миролюбивые цели. Например, участвуя в выработке предъявленного Китаю в 1915 г. печально известного «21 требования», Хирота, оказывается, проявил стремление к миру, настаивая на том, чтобы эти требования, в которых речь шла фактически об установлении японского господства во всем Китае, были предъявлены не в форме ультима-

тума, а в форме основы для переговоров. Или взять хотя бы его «вклад в развитие мирного сотрудничества с СССР»: ведь, оказывается, только благодаря его терпению и настойчивости было подписано соглашение о продаже КВЖД. Хирота, бывший в то время министром иностранных дел, употребил все доступные ему средства, чтобы «уговорить» власти Маньчжоу-го согласиться на выплату компенсации СССР. И это в то время, когда в самой Японии многочисленные противники соглашения прямо указывали, что КВЖД можно было получить совершенно даром! Заметим, кстати, что компенсация, о которой чуть ли не со слезами на глазах говорит автор, так и не была выплачена Советскому Союзу полностью до конца второй мировой войны.

Не менее героические усилия Хирота якобы прилагал, стремясь к миру с Китаем. Не считаясь с неудовольствием военных, он пошел даже на то, чтобы поднять статус японского представителя в Китае до ранга посла, показывая тем самым, что рассматривает Китай как великую державу! Автор подробно описывает постоянные усилия Хирота локализовать возникавшие один за другим инциденты в Китае, его попытки прибегнуть к посредничеству третьих держав для урегулирования отношения с этой страной. Правда, когда под эгидой Лиги наций для расследования событий в Китае была образована комиссия, Хирота от лица Японии отказался от участия в ней. Но тут, полагает автор, он был совершенно прав, ибо, во-первых, Япония к тому времени уже не являлась членом Лиги наций, а во-вторых, было очевидно, что комиссия намерена вынести неблагоприятное для Японии решение. С полной серьезностью автор уверяет читателей, что отказ от участия в работе комиссии диктовался как раз миролюбивыми намерениями, поскольку участие в ней могло привести только к обострению трений.

А вот еще один пример героического миролюбия Хирота. Получив известие о нанкинской резне, он «в страшном гневе» потребовал объяснений от военного министра Сугияма. Такая позиция, подчеркивает биограф, в обстановке шовинистического угара требовала большого личного мужества.

Возникает естественный вопрос: почему же «миролюбивая» политика Хирота приводила к таким странным результатам? Кое-где автор делает попытку упрекнуть в этом военных, однако каждый раз, разобравшись во всех обстоятельствах глубже, не находит конкретных виновных. Нельзя же, например, обвинять в той же нанкинской резне командующего Квантунской армией генерала Мацуи, поскольку он отвечал только за общий стратегический план. Принц Асака, один из заместителей Мацуи, вообще прибыл в армию только за десять дней до этих печальных событий. Многие командиры были убиты или ранены в предшествующих боях и не могли поддерживать дисциплину в войсках. Так что все произошло помимо воли японского командования и правительства. Захват Маньчжурии, война с Ки-

таем, а затем и Тихоокеанская война — все это представляется автору следствием какого-то рокового стечения обстоятельств. Правящие круги Японии во главе с самим императором были постоянно полны благих намерений, но почему-то каждый раз, в соответствии с известным изречением, этими намерениями оказывалась вымощена дорога в ад. Японское правительство, как его изображает автор, заслуживает только сочувствия. Например, при захвате Мукдена армия игнорировала указания Министерства иностранных дел, ссылаясь на то, что подчиняется непосредственно императору. Между тем император Хирохито был «удивлен и огорчен» развитием «инцидента», о чем говорит одному из своих придворных — Окамото Аисэ [16, с. 79]. Военный министр Каная Хандзо, по-видимому, был также «огорчен» развитием событий. Он ездил во дворец с извинениями и посылал своих представителей в Маньчжурию с целью утихомирить тамошнее командование. Премьер-министр Вакацуки жаловался, что армия вышла из-под контроля правительства, высказывалось даже мнение, что Квантунская армия — это не японская армия, а совершенно независимая сила. Когда до командующего Квантунской армией генерала Хондзё, который, скорбя о том, что события приняли такой необратимый характер, предавался чтению сутр и благочестивым размышлениям, дошли слухи о подобных высказываниях, он «в ужасе заплакал» [16, с. 79]. Так трогательно выглядит в изложении Сирояма история разбойничьего захвата Маньчжурии.

Если судить по данной книге, в Японии вообще не было сил, которые действительно стремились бы развязать войну. «Настаивая на „вооруженной дипломатии“, — пишет Сирояма, — ни Мацуока Есукэ, ни Ёсида Сигэру, ни даже, в сущности, сам Танака Гийти не имели в виду действительно прибегать к вооруженной силе. Они ставили своей целью охрану и расширение прав и интересов Японии на основе дипломатических переговоров, поддержанных реальной силой» [16, с. 70]. Наличие же у Японии «прав и интересов» в Маньчжурии и Китае представляется автору несомненным. В доказательство он приводит «неопровержимые» факты: японцы реконструировали ЮМЖД, начали строительство шахт и рудников, но главное — в районах, «охраняемых Квантунской армией», царили мир и спокойствие, в то время как на остальной территории Китая бесчинствовали «бандиты» и не было твердой власти, которая «могла бы гарантировать безопасность населению». А если всего этого кому-то покажется недостаточным, у автора наготове и другие убедительные аргументы. Нельзя не учитывать, пишет он, что для многих в Японии «бесхозные земли» Маньчжурии представлялись землей обетованной. Офицеры Квантунской армии были «воодушевлены благородной идеей» создания «основанного на принципах справедливости» совершенно нового государства, в котором будет царить «гармония между пятью народами». Эта «романтическая мечта» создания «рая для ази-

атских народов» захватила многих простых людей Японии [16, с. 82—83].

Таким образом, в сущности, не в чем обвинять и тех рядовых офицеров, из-за которых так горько плакал генерал Хондзэ.

Не может автор также обнаружить и виновных в развязывании войны с Китаем. Дело в том, что подписание соглашения между гоминьданом и Коммунистической партией Китая настроило «общественное мнение» Японии против Китая. В такой обстановке достаточно было искры, чтобы разгорелся пожар. Эта искра вспыхнула в Пекине, на мосту Марко Поло, причем автору до сих пор неясно, кого винить в столкновении — «анти-японские элементы» или японских солдат. Сомнения Сироама вызываются, по-видимому, тем, что ему неизвестна древнеримская формула «Cui bono? Cui prodest?». Сироама не жалеет усилий, чтобы доказать, что японское правительство сделало якобы все возможное, чтобы предотвратить войну. Премьер-министр принц Коноэ публично заявил, что-де Япония не ищет повода, чтобы прибегнуть к силе, и будто бы не имеет никаких территориальных претензий к Китаю. Хирота в качестве министра иностранных дел внес свой вклад, стремясь урегулировать конфликт путем переговоров. Однако, когда в течение двух (!) последующих дней не было достигнуто никаких «реальных результатов», все то же таинственное «общественное мнение» стало склоняться в пользу необходимости эффективной «защиты японских граждан», находившихся в Китае. Но и тут японское правительство, верное своему неизменному стремлению к миру, «потребовало» от военного министра, чтобы посылаемые в Китай дополнительные войсковые соединения были «минимальными». Это ли не стремление к миру! Больше того, оказывается, посылка войск имела целью «подтолкнуть» Китай за стол переговоров. Автор искренне сожалеет, что возникновение новых инцидентов, во время которых в одном месте китайские войска обстреляли японцев, мирно чинивших телеграфную линию, в другом — убили японского офицера и т. п., сделало невозможным урегулирование конфликта дипломатическим путем. Создается полное впечатление, что в развязывании войны с Китаем виноваты не японские милитаристы, а сами китайцы. Подобная трактовка причин захвата Маньчжурии и начала войны с Китаем, думается, не могла бы вызвать возражений и во времена правления милитаристской клики.

В том же ключе трактуются и такие исторические события, как, например, заключение правительством Хирота «антикоминтерновского пакта» с фашистской Германией. «Примерно в это время в далекой Германии шла подготовка плана, который в последующие годы бросил тень не только на жизнь Хирота, но и на судьбу всей Японии» [16, с. 152]. Видимо, и это событие произошло помимо воли правящих кругов Японии. Впрочем, Сироама дает понять читателям, что вообще не совсем пра-

вильно говорить о «тени» в связи с заключением «антикоминтерновского пакта». В тот период, пишет он, «не подлежало сомнению», что «угроза с Севера» возросла, и «предотвращение коммунистического проникновения рассматривалось как самоочевидное требование национальной политики» [16, с. 154]. Надо полагать, что под «угрозой с Севера» Сирояма имел в виду совершенный в том же ноябре 1936 г., когда был подписан пресловутый пакт, налет японской военщины на советскую территорию в районе оз. Ханка, о котором, кстати, так же как и о событиях на Хасане и Халхин-Голе, в книге почему-то даже не упоминается.

Далее автор объясняет, что и подписание «тройственного пакта» между гитлеровской Германией, фашистской Италией и милитаристской Японией, явившееся заключительным этапом в подготовке второй мировой войны, также преследовало чисто миролюбивые цели. Бывший в то время министром иностранных дел Мацуока впоследствии выражал «горькое сожаление», что пакт привел к результатам, «совершенно противоположным» тем, с которыми он был задуман. По словам Мацуока, Япония, заключая пакт, стремилась как раз «избежать» войны с США. Рассказывая об этом незадолго до своей смерти друзьям, Мацуока даже плакал [16, с. 213]. После таких доказательств у читателей, по-видимому, не должно остаться ни малейших сомнений в чистоте побуждений, которыми руководствовались члены тогдашнего кабинета в своей политике.

Принимая во внимание подобное освещение широко известных исторических событий, не приходится удивляться тому, что автор всемерно стремится дискредитировать решения Международного военного трибунала в Токио. Он утверждает, что «критерии, по которым определялось, кто является военным преступником, были выше понимания японцев» [16, с. 226]. Эти анонимные «японцы», от лица которых выступает автор, были якобы поражены выдвинутым на трибунале обвинением в «сговоре с целью агрессии». В Японии об этом и речи быть не могло. Зато описанию страданий бедных обвиняемых в книге уделено огромное внимание. Полностью забывая, что тюрьма Сугамо была построена для политических заключенных теми самыми правителями Японии, к числу которых принадлежали обвиняемые, Сирояма красочно описывает мрачные тюремные коридоры и тесные камеры с холодными бетонными стенами, в которые были помещены «бывшие министры и генералы», вынужденные к тому же ежедневно выстраиваться на проверку перед «мальчишками-тюремщиками».

На самом процессе все вызывает гнев и раздражение автора: обвинения несправедливы, защита организована из рук вон плохо, судьи некомпетентны. Но дело даже не в этом. Сирояма без всяких обиняков в корне отрицает правомочность Токийского трибунала. «Судебный процесс,— пишет он,— предполагает апелляцию к закону, но закона, который объявил бы

преступлением войну, как таковую, не существует. Суд, который велся не на основе закона, был не судом, а политической акцией» [16, с. 232]. Иными словами, люди, виновные в развязывании войны и преступлениях против человечества, — невинные страдалцы, а факт военной агрессии — не преступления.

Стремление пересмотреть итоги войны, представить ее как фатальную катастрофу, в которой все в равной мере жертвы, без труда можно обнаружить и в напугавшей в свое время книге «Самый длинный день Японии» («Нихон-но итибан нагай хи», 1965). Это произведение посвящено детальному описанию событий, происходивших в правящей верхушке Японии на протяжении последних суток перед официальным объявлением о капитуляции. Авторы (14 членов Общества изучения Тихоокеанской войны во главе с Хандо Кадзутоси) в самых патетических тонах рисуют героические усилия руководителей Японии, стремившихся якобы обеспечить мир своему народу. При этом невольно создается впечатление, что сами они были полностью непричастны к возникновению этой войны, разразившейся в силу каких-то таинственных причин. Япония, пишут авторы, не располагавшая необходимыми природными ресурсами, производственными мощностями и людскими резервами, в сущности, не имела возможности выиграть войну, «которую она чувствовала себя обязанной начать» [14, с. 79]. Как и у кого именно в Японии возникло это необъяснимое ощущение «обязанности», авторы не находят нужным уточнять, зато подчеркивают, что «только коллективная воля народа позволила вести войну так долго» [14, с. 79]. Таким образом, авторы дают понять, что войны хотел сам народ Японии.

Стремясь возродить в сознании людей старый миф о непобедимости «страны богов» и «славной императорской армии», авторы неоднократно со вздохом сожаления вспоминают о «70-летней успешной военной истории японской армии» [14, с. 113]. В книге настойчиво повторяется, что поражение в Тихоокеанской войне было первым за всю многовековую историю Японии. Тем самым читателя почти прямо призывают гордиться победами японской армии в тех грабительских войнах, которые она вела с конца XIX в. против своих ближайших соседей, ибо в истории Японии не было войн, которые ее народу пришлось бы вести, отстаивая национальную независимость.

Со страниц книги встает идеализированный образ японской армии как организации настоящих патриотов, людей огромного личного мужества и благородства. Авторы не находят возможным осудить даже группку молодых фанатиков, составивших заговор с целью помешать объявлению капитуляции и заставить народ продолжать бессмысленную, преступную войну, ведь ими, объясняют они, руководили «страх бесчестия» и стремление исполнить свой долг перед императором так, как они его понимали. Об одном из организаторов заговора, майоре Хата-

нака, заявившем: «Мы будем убивать, если не окажется другого способа дать стране то, в чем она нуждается» [14, с. 180] и лично убившем двух офицеров, отказавшихся присоединиться к заговору, говорится как о «безумце или святом» [14, с. 211]. Путчисты называются в книге почему-то даже «революционерами», что звучит просто кощунственно. Чтобы оправдать их, сообщается, что многие высшие офицеры, сознавая разумом необходимость капитуляции, но будучи воспитаны в духе бусидо, душой сочувствовали стремлению молодых «умереть, но не отступить». Подчеркивается, что даже военачальники, подавившие путч, не могли решиться назвать заговорщиков «предателями», настолько «возвышенными» они находили их «заблуждения».

Подлинным героем, живым олицетворением духа бусидо представлен военный министр Анами. Из книги следует, что вся его жизнь всегда была подчинена единственной цели — беззаветному служению императору и нации, «которых он поклялся защищать», и армии, которой ему было поручено руководить. Повинуясь императору, он «готов испить чашу унижения и горя» и отказаться от самого сокровенного желания — «повести армию в последнюю битву за родину» [14, с. 89]. И это несмотря на то, что он мог бы подать в отставку, вызвать тем самым падение кабинета и помешать подписанию капитуляции. Но в таком случае он «больше не увидел бы императора», а эта мысль для него непереносима.

Как военный министр, он выполняет свой долг перед армией, сделав все возможное для того, чтобы войска могли принять капитуляцию, «не будучи вынуждены поднять восстание или прибегнуть к самоубийству». Он упорно добивается изменения ряда формулировок в рескрипте о капитуляции, понимая, что нельзя требовать от «непобедимой армии», чтобы она признала свое поражение. Армии должны позволить «умереть с честью — так же, как, по ее убеждению, она жила» [14, с. 150]. Все эти мысли и чувства Анами не вызывают у авторов никаких возражений, они полностью солидарны с его рассуждениями.

Самоубийство Анами, совершенное им в строгом соответствии с кодексом бусидо, описано в книге во всех подробностях, с чувством благоговейного восхищения. Сообщается, что Анами решил умереть на рассвете 15 августа, не желая услышать назначенное на полдень объявление о капитуляции. Ночь перед самоубийством Анами, демонстрируя необыкновенное самообладание, приводит в приятной беседе за чашкой сакэ со своим родственником и другом подполковником Такэсита. Перед рассветом он облачается в самое дорогое сокровище, которое у него есть, — в рубашку, подаренную ему самим императором еще в то время, когда он служил в императорской гвардии, — и садится на террасе лицом к дворцу. Здесь он пишет свое прощальное стихотворение и вспарывает живот опытной рукой

фехтовальщика на мечах. «Анами жил и умер,— говорится в книге,— как японец, как самурай, как человек, достойный уважения» [14, с. 310]. В таких патетических выражениях подводится итог деятельности одного из лидеров преступной милитаристской клики, виновной в смерти миллионов людей. Авторы не делают ни малейшей попытки дать объективную политическую оценку той зловещей роли, которую японская военщина сыграла в истории не только соседних стран, но и своего собственного народа. Напротив, представители милитаристской клики выведены в книге не как военные преступники, а как люди, заслуживающие всяческого уважения, мужественные защитники родины, унаследовавшие дух своих предков — самураев.

Отдельные высказывания авторов вызывают в памяти формулировки известной книги Нитобэ Инадзо «Бусидо. Душа Японии», изобилующей изречениями вроде следующих: «Все благие дары неба расцвели благодаря самураям... они создали морально-этическую норму для всего народа и дали ему образец для подражания... воплощением прекрасного идеала всей нации сделался самурай» и т. п. [15, с. 160—161]. По-видимому, авторы «Самого длинного дня Японии» полностью солидарны с теми, кто хотел бы возродить представление об идеологии самурайства как о высшем проявлении японского национального духа. Любопытно, кстати, отметить тот факт, что для одного из введенных в обращение банкнотов нового образца правительством Японии выбран портрет Нитобэ Инадзо, создавшего в своей книге апологию самурайства.

В «Самом длинном дне Японии» можно проследить также тенденцию к возрождению идеологии тэнноизма — другой важнейшей составляющей японского национализма. В японской прогрессивной литературе первого послевоенного периода со всей остротой ставился вопрос об ответственности императора за войну. Хотта Ёсиэ в романе «Памятник» устами своей героини говорит: «Главное командование, по сути дела, не более как шайка бандитов, а император всего-навсего главарь этой шайки» [6, с. 67]. Исикава Тацудзо в романе «Тростник под ветром» пишет: «Уповая на „защиту неба и помощь богов“, все они стремились избежать личной ответственности за поражение». Он вскрывает фальшь манифеста о капитуляции, в котором необходимость принятия Потсдамской декларации лицемерно мотивируется «заботой о спокойствии подданных» и ни словом не упоминается о лежащей на императоре ответственности за бессмысленные жертвы, понесенные японским народом [3, с. 521—522]. Об этом же писали в своих произведениях Нома Хироси, Гомикава Дзюмпэй, Оока Сёхэй и многие другие прогрессивные писатели Японии.

Однако оценка роли императора в рассматриваемом нами произведении представляет собой разительный контраст с приведенными выше высказываниями. Авторы, которые в других

случаях не избегают исторических экскурсов, хранят глубокое молчание по поводу деятельности императора в предвоенный и военный периоды, зато всеми силами стремятся доказать, что в критический момент император оказался в центре борьбы за прекращение войны и определил ее исход как «человеческий мир», который был призван судьбой решить вопрос спасения страны» [14, с. 30]. В книге настойчиво подчеркивается, что император, озабоченный исключительно благом своего народа, «считал свою личную безопасность второстепенной по сравнению с задачей немедленного прекращения войны» [14, с. 22]. Приводятся воспоминания многочисленных государственных деятелей того времени, выражающих восхищение самоотверженностью императора, желавшего прекращения кровопролития, хотя безоговорочная капитуляция могла поставить под угрозу его положение [14, с. 89].

Император изображен не только как мудрый государственный деятель, так сказать, отец народа, но и как эзотерический источник всего истинного и нетленного. По утверждению авторов, японский народ «верил не только в божественное происхождение императора, но и в божественность его самого» [14, с. 20]. Для народа «он воплощал своей священной особой священное единство, именуемое Японией» [14, с. 31]. Для того чтобы остановить армию и народ, якобы рвавшихся отдать свои жизни, была необходима «волшебная сила», которой обладал только император [14, с. 29]. Только его голос, «голос журавля», мог остановить народ. Он один мог принять на себя «ответственность за будущее Японии и дать отчет в успехе или неудаче своим божественным предкам» [14, с. 93].

Все выведенные в книге лица относятся к императору как к совершенно особому существу. Члены Верховного военного совета, выслушав решение императора о капитуляции, плачут. Тот факт, что император готов сам зачитать рескрипт, воспринимается всеми окружающими почти как акт святотатства по отношению к его священной особе. Директор Управления информации Симомура, сообщая сотрудникам о решении императора, плачет. Присутствующий при этом корреспондент газеты «Асахи», сам не отдавая себе в этом отчета, тоже плачет. «Это было время слез», — говорят авторы.

Подобное восприятие окончания войны не имеет ничего общего с тем радостным чувством освобождения, ощущением «нового старта», о котором писала Миямото Юрико и которое нашло отражение в произведениях многих прогрессивных писателей... Впрочем, в этом нет ничего удивительного. Описывая агонию «Великой империи Ямато», авторы ограничились событиями, происходившими в узком кругу правящей верхушки, представители которой и в самом деле имели основания сожалеть о прошлом и опасаться будущего. В книге полностью отсутствует позиция демократических сил Японии, их как бы вовсе и не существует.

В этом же ключе поданы исторические факты и в романе Агава Хироюки «Ямамото Исороку» (1965), посвященном, как это явствует из заглавия, жизни погибшего в 1943 г. командующего объединенной эскадрой, Японская прогрессивная критика отмечала идеализацию образа адмирала Ямамото, который изображен не только как герой, но и как человек либеральных взглядов, противник «тройственного пакта» и Тихоокеанской войны [7, с. 57].

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что жанры исторического романа и популярной литературы на исторические темы широко использовались для тенденциозного освещения событий прошлого. Не связанные необходимостью приводить строго научные доказательства и анализировать факты, авторы имеют полную возможность излагать читателю свою произвольную трактовку событий. Это обстоятельство, по-видимому, тревожит серьезных японских ученых, насколько можно судить по опубликованной в 1973 г. статье историка Вакамори Таро «Исторический роман и история». В статье подчеркивалось, что непрерывным условием при написании произведения на историческую тему должно быть соблюдение исторической правды и верности эпохе» [7, с. 61]. В современной японской литературе, которая переживает «бум исторического романа», этот вопрос стоит чрезвычайно остро.

Трансформацию, которую претерпела тема войны, можно обнаружить и в других жанрах современной литературы. В рассказе Сигэканэ Ёсико «Слишком зоркие глаза» («Миэсугиру мэ», 1979) описывается жизнь девочки-школьницы в военные годы. Писательница вспоминает в эгегических тонах о времени, когда война владела помыслами всех членов семьи, не исключая и самых младших. Дома ни о чем другом не говорили и не думали. Когда вся семья собиралась вместе за чаем, темой разговора неизменно становились действия японской армии. При этом всех объединяло сознание исторического момента, переживаемого страной, одинаковое настроение, чувство общей солидарности со всем народом, которого впоследствии героиня рассказа никогда больше не ощутила с такой силой. Таким образом, принципиальная оценка того, что война принесла японскому народу, подменена в рассказе чисто эмоциональным восприятием войны в сознании ребенка.

Представление о войне как о времени какого-то общенационального духовного подъема нетрудно заметить и в послесловии к книге очерков молодой писательницы Халоран Фумико «Из Вашингтона» («Васингтон-мати кара», 1979). Писательница сообщает, что принадлежит к поколению, которого война не коснулась (сэнмуха). Ее ровесники родились в прекрасное время — они избежали бомбежек, голода, лишений. Но вместе с тем, считает писательница, не зная войны, они что-то упустили. Ироничность, скептицизм своего поколения она объясняет тем, что оно не унаследовало идей и образа мыслей японцев эпохи

второй мировой войны. Позволительно спросить: каких именно идей? Идей милитаризма и «японизма», приведших на край гибели предыдущее поколение?

Подобные настроения ностальгии по «героической» эпохе войны стали особенно заметны после экономического кризиса 70-х годов и пошатнувшегося в связи с этим канонизированного имиджа «общества благоденствия». Испытанное потрясение было воспринято как свидетельство несостоятельности послевоенной системы ценностей, в основе которой лежали идеи мира, прогресса и демократии. Появилось стремление найти опору в традициях, которое было умело использовано реакцией.

Разумеется, было бы неправильно полагать, что подобные тенденции являются доминирующими в современной японской литературе. В ней продолжает плодотворно развиваться направление антимилитаристской демократической литературы. Примером могут служить произведения Оока Сёхэй, Хотта Ёсиэ, Нома Хироси, Ибусэ Масудзи, Го Сидзуко, Моримура Сэйити и многих других, которые своим творчеством, своей общественной деятельностью отрицают идеологию милитаризма и национализма.

В многовековой истории японской культуры созданы непреходящие художественные ценности, которые, несомненно, являются действующим фактором современного культурного процесса. Сохранившийся в Японии комплекс традиционных национальных искусств играет заметную роль в определении общей атмосферы духовной жизни общества. Тем важнее помнить, что традиция — понятие исторически подвижное, непосредственно связанное со сферой идеологии. В нашем отношении к традиции неизбежно присутствует доля осовременивания, выражающаяся в определенном отборе фактов и в их сознательном или бессознательном идеологическом переосмыслении. Художественное произведение прошедшей эпохи, перенесенное в наши дни, часто начинает выполнять совершенно иную социальную функцию, чем в свое время. Более того, не все традиции, живущие в современной культуре, являются подлинно ценными с точки зрения общественного прогресса. Бережное отношение к традиции означает стремление донести до наших дней подлинно народное демократическое ядро национального наследия. Оно не имеет ничего общего с попытками привить массам сознание национальной «исключительности», спекулируя на их законном чувстве гордости своей национальной историей и культурой.

1. Долин А. А. Миф о Мисима Юкио. — Азия и Африка сегодня. 1972, № 8.
2. Ерасов Б. С. В поисках культурного самоопределения. — Вопросы философии. 1973, № 7.
3. Исикава Тацудзо. Тростник под ветром. М., 1960.
4. Литературная газета. 01.06.1988.
5. Очерки новой истории Японии. М., 1958.

6. *Хотта Есиэ*. Памятник. М., 1962.
7. Бунгэй нэнкан. Токио, 1975.
8. Бунгэй нэнкан. Токио, 1979.
9. Бунгэй сюдзю. 1985, № 12.
10. *Кокиси Дзюкэити*. Нихон бунгэй си. Т. 1. Токио, 1985.
11. *Нисикава Нагао*. Нихон кайки то нэонасионаризуму — сихай но идэориги. Дай ни кай ниссо гакудзюцу симпозиуму. Хококу ёси. Киото, 1982.
12. *Саигуса Ясутака*. Гэндай бунгаку но нака но сэngo. Токио, 1978.
13. Asahi Evening News. 25.01.1985, с. 9.
14. Japan's Longest Day. Tokyo, 1981.
15. *Inazo N. Bushido*. The Soul of Japan. Rutland. Tokyo, 1980, с. 160—161.
16. *Shiroyama S.* War Criminal. The Life and Death of Hirota Koki. Tokyo, 1978, с. 79.
17. Spotlight. 1985, April.

**ПОЛИТИКА ЯПОНИИ
В ОБЛАСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ЯПОНСКОГО ЯЗЫКА ЗА РУБЕЖОМ**

Международная роль японского языка в современном мире сравнительно невелика и уступает роли языков ряда менее развитых стран. Японский язык не является языком ООН и почти не используется в качестве языка международных организаций, конференций, симпозиумов и т. д. Количество литературы на японском языке, предназначенной для распространения вне Японии (исключая учебную), также невелико.

Это объясняется многими причинами. Среди них и сравнительно позднее появление Японии среди передовых государств, и недолгое существование японской колониальной империи, и значительное отличие японского языка от языков других развитых стран, вызывающее трудности в обучении (различия в структуре языков усугубляются сложностью японской письменности). Однако не последнюю роль здесь играли особенности японской языковой политики.

Япония относится к странам, в которых государственные органы постоянно ведут целенаправленную языковую политику. Однако в области пропаганды японского языка за рубежом их деятельность до начала 70-х годов не была активной. Исключение составляли лишь Корея и другие колонии, а также страны, оккупированные во время второй мировой войны, где японский язык распространялся насильственно (см. [1]). Крах милитаристской Японии положил конец продвижению японского языка в эти страны. Задачи же пропаганды этого языка в таких странах, как США, Канада, Австралия и страны Западной Европы, до недавнего времени не ставились вообще. В начале 50-х годов в Японии существовала лишь одна школа японского языка для иностранцев при университете Тиба, в ней обучались граждане азиатских стран [11, с. 156]. Вплоть до 60-х годов в Японии преподавали японский язык лишь для выходцев из стран Юго-Восточной Азии [11, с. 266].

Такое положение дел во многом, очевидно, объяснялось объективными причинами, указанными выше. Однако сказывался, по-видимому, и традиционный японский культурный изоляционизм, весьма сильный в языковой области, что отмечают многие японские и зарубежные лингвисты (см. [5, с. 110; 11, с. 144—164; 12, с. 63—65]). Еще весьма живучи националистические пред-

ставления, согласно которым употребление иностранцем (по крайней мере европейцем или американцем) японского языка представляет собой вторжение чужака в исконно японский мир, что человек, не родившийся японцем, не может выучить японский язык и т.д. Эти представления до сих пор внедряются в японское массовое сознание, а иногда и «научно обосновываются», как это было сделано в ставшей бестселлером печально знаменитой книге Цунода Таданобу «Мозг японцев» [7].

Однако за последние 10—15 лет в связи с общей тенденцией к развитию культурной экспансии государственная политика Японии в данной области заметно изменилась. Основной сдвиг здесь произошел в первой половине 70-х годов в связи с деятельностью таких организаций, как Японский фонд и Комиссия японо-американской дружбы [14, 1984, № 10, с. 12—13]. Если до этого времени все обучение японскому языку в США финансировалось американскими источниками, то отныне ведущую роль стали играть японские, главным образом правительственные и полуправительственные, организации [14, 1984, № 10, с. 15].

Важное значение имело создание в 1972 г. упомянутого выше Японского фонда — специализированной организации, занимающейся пропагандой и распространением японского языка и японской культуры за рубежом. Формально это независимая организация, однако она тесно связана с МИД Японии, из сотрудников которого формируется и персонал фонда [11, с. 78]. Фонд организует и финансирует разнообразные программы преподавания японского языка иностранцам в Японии и вне ее. В 1983/84 финансовом году он послал 120 преподавателей в 30 стран, отправил различные учебные материалы (видеопрограммы, слайды, словари) в 359 организаций 61 страны [10, с. 16]. В том же году 26 специалистов-японистов приняли участие в методологических семинарах за рубежом, была оказана помощь 499 преподавателям японского языка — неапонцам в 105 центрах 39 стран [10, с. 23]. В Японию приглашались на курсы японского языка 51 преподаватель из 21 страны и 67 студентов из 36 стран. Кроме того, для работы в Японии в 1983/84 г. было приглашено за счет фонда 160 специалистов-японистов [10, с. 27].

Подобной деятельностью занимаются и другие правительственные и частные организации. В ряде университетов существуют специальные программы обучения японскому языку иностранцев, организуются курсы и летние институты. Так, в Международном христианском университете ежегодно работают шестинедельные курсы японского языка для иностранцев (в 1984 г. обучалось 165 человек) и учебный семинар для иностранных преподавателей [9, с. 21, 34, 97].

Для координации такого рода деятельности в 1978 г. был создан специальный орган — Общество преподавания японского языка (Нихонго кёйку гаккай), связанное одновременно с ми-

министерством иностранных дел и министерством просвещения [11, с. 269—270]. Это общество регулярно организует международные конференции по вопросам обучения японскому языку иностранцев с приглашением ведущих японистов из разных стран; например, такая конференция состоялась в июне 1985 г. в Нагоя. Правительство предпринимает и специальные меры по привлечению студентов-иностранцев. Так, с 1 октября 1984 г. упрощена процедура въезда в Японию учащихся специальных профессиональных школ, в большинстве для обучения японскому языку [14, 1985, № 2, с. 15].

Все более возрастает число иностранцев, прибывающих в страну для изучения японского языка. На октябрь 1983 г. оно составило 25 938 человек, или на 62% больше, чем в 1978 г.; количество преподавателей японского языка иностранцам, включая совместителей, достигло в том же году 2341 человека, или на 64% больше, чем в 1978 г. [4, с. 71]. Всего в Японии действует 300 центров, в которых обучают японскому языку иностранцев, в том числе в 121 университете (остальное — специальные школы и краткосрочные курсы). Количество университетских студентов в общей массе изучающих сравнительно невелико — 4524 человека, или около 20% [3, с. 44—45].

Активно поддерживается правительством и преподавание японского языка за пределами Японии. Так, почти в каждом штате США изучают японский язык по программам, разработанным в Японии [14, 1984, № 10, с. 14]. Японский фонд и Ассоциация международного обучения начали создавать единые тесты для оценки знания иностранцами японского языка, которые могут быть использованы в любой стране. Первый опыт по применению этих тестов был проведен в декабре 1984 г. одновременно в 15 странах [13, 23.03.1985].

По данным МИД Японии (возможно, не вполне точным), в 1982 г. японский язык изучало за ее пределами около 400 тыс. человек, в том числе в Азии — около 300 тыс. (из них в Южной Корее — 231 тыс., в КНР — 215 тыс., в Индонезии — 12 тыс.), в Северной Америке — 38 тыс. (из них в США — 35 тыс.), в Центральной и Южной Америке — 36 тыс., в Австралии и Океании — 23 тыс. (в том числе в Австралии — 20 тыс.), в Европе — около 5 тыс., в Африке — примерно 300 человек [8, с. 51—52].

Государственные организации Японии планируют дальнейшее расширение преподавания японского языка. Уже сейчас разрабатываются «программы XXI в.». К 2000 г. предполагает довести число иностранцев, изучающих язык в Японии, до 100 тыс. человек [4, с. 71].

Меры по распространению японского языка имеют ярко выраженный избирательный характер и тесно связаны с направленностью внешней политики Японии. Преобладают контакты с США и странами Восточной и Юго-Восточной Азии. Именно на эти страны в основном нацелена деятельность Японского фонда и других организаций. Показателен в этом отношении состав

студентов на летних курсах Международного христианского университета в 1984 г.: 104 человека из США, 23 — из Южной Кореи, 7 — из Канады, 6 — из ФРГ, из каждой другой страны не более 3 человек [9, с. 166]. Среди обучающихся на курсах и в летних школах преобладают американцы, а в числе студентов и аспирантов, изучающих японский язык в университетах, — лица из стран Восточной Азии [3, с. 46; 13, 22.05.1985].

Обращает на себя внимание резкое увеличение в последние годы лингвистического сотрудничества Японии и КНР. Японский фонд разработал специальную программу обучения японскому языку в КНР. С 1980 г. при содействии фонда в Пекинском университете создан центр по изучению японского языка; в 1983 г. Японский фонд послал туда 32 специалиста, в том числе 10 человек на длительное время; в 1984 г. фонд пригласил на месяц в Японию 120 китайских преподавателей [10, с. 22]. Начал обсуждаться (пока на неофициальном уровне) и вопрос об унификации иероглифики в двух странах: в 1982 и 1984 гг. состоялись два симпозиума по этой проблематике с участием ведущих лингвистов этих стран [6, с. 70—75]. Не прекращаются, впрочем, и связи Японии с Тайванем: среди упоминавшихся выше учащихся, для которых упрощена процедура въезда в страну, на первом месте по численности стоят тайваньцы [14, 1985, № 1, с. 15].

Довольно активно распространяется японский язык также в Австралии, Канаде и некоторых странах Латинской Америки, особенно в Бразилии и Перу (вероятно, в связи с довольно большим количеством японского населения в этих двух странах). Меньший интерес проявляется к Западной Европе, где наибольшие контакты установлены с ФРГ и Францией. Почти не оказывается содействие японских организаций распространению японского языка в странах Африки, Ближнего и Среднего Востока и в социалистических странах — членах СЭВ. Последние, в частности, находятся вне основной части программ Японского фонда; исключение составляет лишь приглашение в Японию ученых-японистов из СССР, НРБ, ВНР, ПНР и других стран и обмен литературой.

Каковы же причины, вызвавшие в последние 10—15 лет изменение японской государственной политики в вопросе изучения японского языка? Они четко выражены одним из сотрудников Японского фонда: «Люди, изучающие японский язык, возможно, сделаются понимающими друзьями Японии в будущем» [13, 11.03.1985].

Новый подход японских властей к языковой политике нашел отражение и в многочисленных заявлениях в печати как ученых-лингвистов, так и представителей деловых и политических кругов. Примечательно, например, такое высказывание: «Иена стала международной валютой; вероятно, и японский язык должен стать в той или иной степени международным» [2, с. 11]. Один высокопоставленный японский деятель заявил: «Когда

японская компания хочет что-то продать во Францию, вы можете быть уверены, что торговцы учат французский язык. Так и западные бизнесмены для торговли с Японией должны знать японский язык» [13, 21.02.1985]). В журнале авиакомпании «JAL» с явным удовлетворением отмечается: «Новый класс восходящих звезд на конкурентоспособном американском рынке административных профессий — лица, говорящие по-японски» [15, с. 45]. Время от времени появляются и предложения сделать японский язык языком ООН (см. [13, 01.10.1974; 11, с. 286], пока, впрочем, не имеющие реальной почвы.

Итак, общий процесс перехода правящих кругов Японии к международной пропаганде японского образа жизни и японской культуры затрагивает и языковую сферу. Конкурентная борьба с США и другими капиталистическими странами начинает проявляться и в стремлении придать японскому языку международный статус, противопоставить его в какой-то степени господству английского языка в современном мире. В то же время стремление к распространению японского языка в мире имеет целью укрепить позиции Японии в ряде стран «третьего мира», прежде всего Восточной и Юго-Восточной Азии.

1. Попов К. А. Языковая политика правящих кругов Японии во время второй мировой войны. Проблемы изучения языковой ситуации и языковой вопрос в странах Азии и Северной Африки. М., 1971.
2. Гэнго сэйкацу. 1984, № 11.
3. Ито Ёситэру. Нихонго кёйку-но таёсэй (Многообразие форм обучения японскому языку).— Гэнго. 1984, № 8.
4. Кавасэ Икюо. Нихонго кёйку-но сёрай (Будущее преподавания японского языка).— Гэнго. 1984, № 8.
5. Мацумото Кацуми. Нихонго-о кангаэру (Думая о японском языке).— Дзиммон сякай кагаку кэнкю. Токио, 1980, № 18.
6. Хаяси Оки. Ниттю микан дзинкайги то мондзи мондай (Японо-китайские неправительственные конференции и проблемы письменности).— Гэнго сэйкацу. 1984, № 12.
7. Цунода Таданобу. Нихондзин-но но (Мозг японцев). Токио, 1978.
8. Ямада Масахару. Нихонго то кокусай корю (Японский язык и международный обмен).— Гэнго. 1984, № 8.
9. Bulletin of the ICU Summer Program in Japanese. Vol. 1. International Christian University, 1984.
10. The Japan Foundation Annual Report. 1983—1984.
11. Miller R. A. Japan's Modern Myth. The Language and Beyond. New York—Tokyo, 1982.
12. Mizutani O. Japanese: The Spoken Language in Japanese Life. Tokyo, 1951.
13. Daily Yomiuri.
14. Japan Foundation Newsletter.
15. Winds. 1985, № 7.

- Дикидо — борьба без оружия, вид традиционного воинского искусства.
- Аматэрасу оомиками («великая священная богиня, сияющая на небе») — богиня солнца, возглавляющая синтоистский пантеон.
- Амаэ — социально-психологическая ориентация на зависимость, благожелательное отношение к зависимости от другого.
- Амэ-но минака нуси — синтоистское божество, которое, согласно мифологии, «явилось первым».
- Арахитогами («живой бог») — статус японского императора до 1945 г.
- Бадзюцу (верховая езда) — один из видов традиционных воинских искусств.
- Бакуфу (полевая ставка) — военное (сёгунское) правительство в феодальной Японии.
- Бансэй иккэй (вечно прямая линия родословной) — догмат тэнноизма о вечной и непрерывной императорской династии.
- Бокусэн — традиционное гадание.
- Бон — праздник поминовения усопших, отмечается с 13 по 15 июля.
- Бонсай — традиционное искусство выращивания карликовых деревьев в небольших сосудах.
- Бугаку — древнейший жанр японского традиционного театрального искусства.
- Бугэй — традиционные японские воинские искусства (см. будо).
- Будо, будзюцу — комплекс традиционных воинских искусств.
- Буё — традиционные японские танцы.
- Буираку — традиционный кукольный театр.
- Буракумин — жители особых поселков (токою бураку), где живет дискриминируемая часть населения Японии.
- Бэюдэн — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Ва — концепция о присущих Японии принципах гармонии в отношениях между людьми, а также людьми и природой.
- Вагаку, кокугаку (японская наука, отечественная наука) — националистическое направление в науке, распространившееся в XVIII—XIX вв.
- Вака — один из видов японской традиционной поэзии.
- «Вакон — васай» («японский дух — японская техника») — неонационалистическая формула.
- «Вакон — ёсай» («японский дух — западная наука и техника») — политическая доктрина, утверждающая приоритет «японского духа» над западной цивилизацией.
- Гагаку — старинная церемониальная музыка.
- Гидаю — сказитель, ведущий повествование в театре бунраку.
- Гейша — японская певица и танцовщица, занимающаяся развлечением гостей в традиционных японских ресторанах.
- Гири — долг как моральный императив самурайства.
- Го — популярная настольная игра типа шашек.
- Тэнроку — исторический период 1688—1703 гг. «золотой век» городской культуры.
- Гэнго — система летосчисления по эрам правления императоров, когда каждой эре присваивается определенный девиз правления.
- Гэнсисай — государственный синтоистский праздник в довоенной Японии, отмечался 3 января в память о сошествии на землю правнука богини солнца Аматэрасу.
- Гэсся — ежемесячная оплата обучения в школах традиционного искусства.

Даймё — крупный феодал.
 Дай тоа кёэй кэн (Великая восточноазиатская сфера сопроцветания) — эк-
 пансионистская идея паназиятизма.
 Дан — ступень, разряд в овладении мастерством в традиционных искусствах
 Дао — см. до.
 Дза — театральный коллектив, труппа, цех.
 Дзатё — руководитель дза.
 Дзаданкай — групповое собеседование.
 Дзадзэн — углубленное самосозерцание в дзэн-буддизме.
 Дзайбацу — японские финансовые монополии.
 Дзёдо — фехтование на дубинках, вид традиционного воинского искусства.
 «Дзёи» («Изгоняйте варваров!») — японский националистический лозунг сере-
 дины XIX в.
 Дзёмон — один из ученических разрядов в школах икэбана.
 Дзёрури — один из жанров японской традиционной драматургии.
 Дзёсихан — старший преподавательский ранг в школах икэбана.
 Дзимму — мифический «основатель Японской империи и династии» в 660 г.
 до н. э.
 Дзики дэси — прямые ученики иэмото в школах традиционного искусства.
 Дзингикан — департамент по делам синто.
 Дзиссо (истинное бытие) — буддийский философский термин.
 Дзэн — буддийская секта.
 Дзю-го ити нё (нераздельное единство мягкости и твердости) — философская
 формула из практики традиционных воинских искусств.
 Дзю-дзюн (послушание, покорность) — термин из практики морального воспи-
 тания.
 Дзюдзюцу — см. дзюдо.
 Дзюдо — борьба без оружия, один из видов воинского искусства.
 Дзюкэндо — штыковой бой, вид традиционного воинского искусства.
 Дзюнкакан (младший мастер по цветам) — один из рангов в школах икэбана.
 Дзюн исси содэн — одна из ступеней овладения мастерством в школах тради-
 ционного искусства.
 Дзюнси — самоубийство вслед за смертью господина.
 До (путь) — религиозно-философская категория дзэн-буддизма и даосизма.
 Додзё — зал для занятий традиционными воинскими искусствами.
 Дотокукёики (образование с целью формирования добродетели) — название
 школьного учебного курса «морали», действующего с 1958 г по настоя-
 щее время.
 Дотокутэки (моральный) — термин японской националистической доктрины
 «Ёкон—васай» («западный дух — японская техника») — идеологическая фор-
 мула американизации страны.
 Иаи — один из видов фехтования.
 Иги (достоинство) — термин из практики «морального воспитания».
 Идзанаги и Идзанами — божественная супружеская пара, согласно мифологии
 породившая Японские острова и многих синтоистских божеств.
 Икэбана — традиционное искусство аранжировки цветов.
 Исин-дэнсин (букв. телепатия) — теория о наличии у японцев иррациональ-
 ной, мистической способности к быстрому интуитивному восприятию пере-
 даваемой информации.
 Исси содэн — одна из ступеней овладения мастерством в школах традицион-
 ного искусства.
 Исэ дзингу (храм Исэ) — главное синтоистское святилище, посвященное боги-
 не солнца Аматэрасу, а также божеству обильной пищи Тоёукэ.
 Иэ — традиционная японская семья.
 Иэмото — главы школ в японском традиционном искусстве.
 Иэмото сэйдо — система частных школ традиционного искусства.
 Иэ-сякай (общество-семья) — концепция гармоничных отношений в обществе,
 построенных по типу семейных.
 Кабуки — жанр японского традиционного театра.
 Ками — божество, дух в синтоизме.

- Кадзокутэки (патерналистский) — термин японской националистической доктрины.
- Кадо (путь цветка) — см. икэбана.
- Кадэн — один из ученических разрядов в школах икэбана.
- Какан (мастер по цветам) — один из рангов в школах икэбана.
- Камбун — китайский текст, предназначенный для чтения японцами.
- Кайдэн — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Камикадзэ (божественный ветер) — японские летчики-смертники периода второй мировой войны.
- Кана — японская слоговая азбука.
- Кандзэн содэн — форма наследования мастерства в школах традиционного искусства.
- Каннагара — путь богов в трактовке японского монархизма.
- Каратэ — один из видов японской национальной борьбы.
- Каси — один из ученических разрядов в школах икэбана.
- Касивара — синтоистский храм в преф. Нара, посвященный императору Дзимму.
- Касико докоро омаэ-но ги — синтоистский ритуал, во время которого «ками» императорской фамилии оповещается о женитьбе наследного принца.
- Касихан — младший преподавательский ранг в школах икэбана.
- Каунсэрингу майндо (психотерапевтическая атмосфера) — термин из практики морального воспитания.
- Кёгэн — драматическая форма в японском традиционном театре. Средневековый фарс.
- Кёйки кокоро (чистота сердца) — синтоистский религиозный термин.
- Кёхи-но дзю (свобода отказа) — термин из практики морального воспитания.
- Ки — вселенская биоэнергия, термин из практики традиционных воинских искусств.
- Кигэнсэцу — государственный праздник в довоенной Японии в честь основания в 660 г. до н. э. Японской империи мифическим императором Дзимму. Отменен в 1948 г., вновь восстановлен в 1967 г. под названием «Кэнкоку кинэн-но хи» (годовщина основания государства). Отмечается 11 февраля.
- Кикокуго футэкио (невозможность реадaptации после возвращения на родину) — термин из практики «морального воспитания».
- Кику-но табу (табу на хризантему) — так называется явление цензуры Управления императорского двора на любые сообщения, статьи, книги, касающиеся императорской семьи. Хризантема — символ императорской династии.
- Кимигаё — императорский гимн Японии, восславляющий правление императорской династии.
- Киро канся-но хи (день благодарения труду) — государственный праздник, отмечается 23 ноября.
- Кифуда (деревянные бирки) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.
- Когэй — традиционные японские художественные ремесла.
- Кодо (императорский путь) — одно из обозначений догматов культа императора.
- Кодокан — центральная школа японского дзюдо, созданная Кано Дзигоро.
- Кококу (страна императора) — термин японской националистической доктрины.
- Кокоромоти (подношение от души) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.
- Кокугакуся — ученые школы вагаку (кокугаку).
- Кокуминсюги (национализм) — термин японской националистической доктрины.
- Кокусуй (национальная сущность) — термин японской националистической доктрины.
- Кокусуйсюги (национальная исключительность) — термин японской националистической доктрины.

- Кокусуй ходзон (сохранение национальной сущности) — термин японской националистической доктрины.
- Кокутай (уникальная национальная сущность) — основная доктрина тэнноизма до 1945 г.
- Корэй — семь церемоний поминовения духов предков императора, отправлявшихся в разное время года.
- Косэй кёйку (индивидуализированное воспитание) — термин из практики морального воспитания.
- Курумадай (деньги «на такси») — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.
- Кэйро-но хи (день почитания престарелых) — государственный праздник, отмечается 15 сентября.
- Кэмари — традиционная игра в мяч.
- Кэмпо — рукопашный бой без оружия или с оружием.
- Кэндо — фехтование на мечях, один из видов традиционного воинского искусства.
- Кэнкоку (укреплять государство) — термин из педагогической практики традиционных воинских искусств.
- Кэнкоку кинэмби (годовщина основания государства) — государственный праздник, введен вместо довоенного праздника кигэнсэцу.
- Кюдо (путь лука) — один из видов традиционного воинского искусства.
- Маго дэси (ученики-внуки) — ученический разряд в школах традиционного искусства.
- Магокоро (здесь: истинность сердца) — готовность подданного пожертвовать жизнью ради императора.
- Майго (потерявшийся ребенок) — термин из практики «морального воспитания».
- Мандзи — свастика, индуистский и буддийский символ совершенной добродетели.
- Мата-маго дэси (ученики-правнуки) — ученический разряд в школах традиционного искусства.
- Мацури — синтоинское празднество.
- Микадо — древнее обозначение японского императора.
- Миндзоку кёдотай (национальная община) — здесь: теория Я. Накасонэ сущности японского государства.
- Митама мацури — поминальные службы по погибшим в войнах.
- Муромати — исторический период господства сёгунов из рода Асикага (1392—1490).
- Мусин — (пустотность духа и разума) — философский термин из практики традиционных воинских искусств.
- Мусуби — термин синтоинской догматики, обозначающий мистическую творческую потенцию.
- Мэйдзи — исторический период, последовавший за буржуазной революцией (1868—1912).
- Мэндзё сэйдо — система выдачи лицензий, удостоверяющих степень овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Нагинатадо — фехтование на алебардах, вид традиционного воинского искусства.
- Накама-сякай (общество приятелей) — концепция, согласно которой японское общество отличает особый дух товарищества.
- Натори сикэн — экзамен на присоединение артистического имени в школах традиционного искусства.
- Натори сэйдо — система присвоения артистического имени в школах традиционного искусства.
- Ниинамэ сай (праздник вкушения плодов нового урожая) — религиозный праздник, связанный с сельскохозяйственной обрядностью, уходящей корнями в глубокую древность; один из основных обрядов императорского синто.
- Ниндзя — профессиональные разведчики и диверсанты в средневековой Японии.
- Ниторию — один из видов фехтования на мечях.
- Нихон бунка — японская культура.

Нихон буммэй — японская цивилизация.

Нихонгаку — наука о Японии.

«Нихон бунка рон» («теории о японской культуре») — 1 (в широком значении) — общее название для теорий и эссе о японском культурном своеобразии; 2 (в узком значении) — националистические теории японской культурной уникальности.

«Нихондзин рон» («теории о японцах») — современные националистические концепции, утверждающие, что японцы обладают уникальными этническими свойствами.

Нихонсюги (японизм) — термин японской националистической доктрины.

Ноо — жанр японского традиционного театра. Сформировался в XIV—XV вв. как искусство военной аристократии.

Нюмон — начальная ступень обучения в школах традиционного искусства.

Нюмонрё — вступительная плата в школах традиционного искусства.

Одорицзомэ — подношение подарков учителю в школах традиционного танца.

О-котоба — приветственное слово, с которым император обращается на церемонии открытия заседания парламента.

Окудэн — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.

Окусю — подарок учителю, одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.

Омайдзомэ — см. одорицзомэ.

Омитакара (букв. «великое сокровище») — одно из выспренных обозначений японского народа, «любимые подданные».

Онги — благодеяние, оказанное наставником в духовном развитии ученика. Оргами — традиционное искусство сворачивания различных фигур из бумаги.

Оя-ко-но канкэй — отношения между родителями и детьми.

Ракуго — один из видов традиционного устного рассказа.

Ринги сэйдо — японская система коллективного принятия решений.

Ронин — странствующий самурай, лишившийся господина.

Садо (путь чая) — см. тя-но ю.

Сайсэй итти (единство религиозного ритуала и управления государством) — один из догматов тэнноизма.

Сан дайзёмото (три великих зёмото) — собирательное название трех крупнейших школ икэбана: Икэнобо, Согэцу, Охара.

Саругаку — популярное театральное представление, распространенное в XII в.

Сёгун — военный диктатор в феодальной Японии.

Сёгунат — политическая система господства воинского сословия в феодальной Японии.

Сёдо (путь кисти) — каллиграфия.

Сёдэн госо — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.

Сёдэн дзэнсо — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.

Сёмон — один из ученических разрядов в школах икэбана.

Синкоку (страна богов) — термин японской националистической доктрины.

Синсокан (постижение божественной истины) — элемент обрядности в новой религиозной секте «Сэйтё-но из» («Дом роста»).

Синсэйрё (плата за ходатайство) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.

Синто — см. синтоизм.

Синтоизм — исконно японская религия, верховным божеством которой считается богиня солнца Аматэрасу.

Сихан — преподаватель в школе традиционного искусства.

Сихан сикэн — экзамен на присвоение звания преподавателя в школах традиционного искусства.

Содзюцу (искусство владения копьем) — один из видов традиционного воинского искусства.

Сокакан (главный мастер по цветам) — один из рангов в школах икэбана.

Сокэ — высший ранг в школах традиционного искусства.

- «Сонно дзён» («Власть императору, изгнание иноземцам!») — японский националистический лозунг второй половины XIX в.
- «Сонно хайки» («Почитайте императора, низвергайте узурпатора!») — японский националистический лозунг начала XIX в.
- Суйэй (плавание) — один из видов традиционного воинского искусства.
- Сумо — один из видов японской традиционной борьбы.
- Сэйдзин-но хи (день совершеннолетия) — государственный праздник, отмечается 15 января.
- Сэйсин кёнку («моральное воспитание») — воспитание на догматах государственного синтоизма.
- «Сэйте-но изэ» («Дом роста») — одно из новых социально-религиозных учений, основанных на синтоизме.
- Сэнмуха — поколение, родившееся после войны.
- Сюбун-но хи — день осеннего равноденствия, когда японцы поминают своих предков (22—23 сентября).
- Сюмбун-но хи — день весеннего равноденствия, когда японцы по традиции поминают своих предков (22—23 марта).
- Сюсин (самосовершенствование) — название школьного учебного курса «морали», действовавшего с 1881 по 1945 гг.
- Сямисэн — трехструнный щипковый музыкальный инструмент.
- Сярэй (благодарность) — плата ученика за обучение в школе традиционного искусства.
- Тайва — великая гармония.
- Тайку-но хи (день физкультуры) — государственный праздник, отмечается 10 октября.
- Тайкёку-кэн — японский вариант китайской школы цюаньшу, Тайцзицюань (Великий предел).
- Тайко — большой барабан.
- Такадзё (соколиная охота) — один из видов традиционных развлечений аристократии.
- Танка — традиционный поэтический жанр, представляющий собой пятистишие с чередованием слогов 5—7—5—7—7.
- Татэ сякай (вертикальное общество) — современная теория социальной структуры японского общества.
- Тинкон (умиротворение душ) — синтоистский обряд.
- Тоётэки (восточный тип) — термин японской националистической доктрины.
- Токубэцу кэйкорё (особая плата за выступление) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.
- Токугава — исторический период правления сёгунов из рода Токугава (XVII — середина XIX в.).
- Токусю бураку — особые поселки. См. буракумин.
- Тэквондо — корейская разновидность боевых единоборств.
- Тэкён — вид корейских боевых единоборств.
- Тэммэй (небесное веление) — учение о том, что японская нация самими богами призвана спасти человечество.
- Тэннин гонцу (слияние воедино неба и человека) — философская формула из практики традиционных воинских искусств.
- Тэнно (букв. «небесный правитель») — обычно переводится как император Японии.
- Тэнтёсэцу — день рождения императора, был одним из главных обрядов государственного синто в довоенной Японии.
- Тюдэн дзэнсо — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Тюдэн окусо — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Тюдэн тюсо — одна из ступеней овладения мастерством в школах традиционного искусства.
- Тюкун (верность монарху) — искренность сердца при почитании императора.
- Тюмон — один из ученических разрядов в школах икэбана.
- Тюсихан — средний преподавательский ранг в школах икэбана.

Тямбара (бой на мечах) — собирательное название самурайских приключенческих фильмов.

Тя-но ю — чайная церемония.

Удзигами — родовые боги синтоистского пантеона.

Ураганэ (невидимые деньги) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.

Фудо — общее название теорий о влиянии природно-климатических условий на культуру и национальную психологию.

Фукусокан (помощник главного мастера по цветам) — один из рангов в школах икэбана.

Хайкай — получивший распространение в XVII в. поэтический жанр, представляющий собой трехстишие с чередованием слогов 5—7—5.

«Хакко итцу» («восемь углов под одной крышей») — националистическая доктрина, предполагающая установление господства японского императора над другими странами и народами.

Харажири (сэппуку) — самурайское ритуальное самоубийство.

Хацумодэ — первый в году визит в синтоистский или буддийский храм.

Хидзацуки (подарок учителю) — одна из форм оплаты обучения в школах традиционного искусства.

Хитолзукури (формирование человека) — философско-педагогический тезис, выдвинутый в 60-е годы, идеологическое переосмысление довоенного «японизма».

Хотёдо (путь кухонного ножа) — см. хотёсики.

Хотёсики — церемониальная разделка рыбы.

Хэйва — мир.

Цубо — лад на грифе сямисэна.

Цюаньшу, кунфу — китайская система боевых единоборств.

Эйкёку — традиционное пение.

Эки натори — покупка лицензии, удостоверяющей степень овладения мастерством в школе традиционного искусства, на железнодорожной станции.

Эта — каста париев в Японии.

Юбин натори — получение лицензии, удостоверяющей степень овладения мастерством в школах традиционного искусства, по почте.

Югэй — традиционные японские салонные развлечения.

Юдзё (дружба) — термин из практики «морального воспитания».

Ямабуси — буддийские монахи-отшельники.

Яматодамасии (дух Японии) — мистическая категория японского национализма.

Ясукуни дзиндзя (храм Ясукуни) — создан властями в 1868 г. в честь духов воинов, павших за императора.

СОДЕРЖАНИЕ

Латышев И. А. Предисловие	3
Поспелов Б. В. Современный этап эволюции буржуазного национализма в Японии	7
Корнилов М. Н. От «поисков национальной идентичности» к «интернационализации» (эволюция националистической идеологии в современной Японии)	27
Сила-Новицкая Т. Г. Идеология «императорского пути» и массовое сознание	42 68
Лещенко Н. Ф. Ревизия истории и ответственность ученого	
Нанивская В. Т. Психологические механизмы формирования националистического самосознания	78 97
Светлов Г. Е. Сэйтё-но из: «истинное бытие» и шовинизм	
Гришелева Л. Д. Эволюция концепции японского национализма и традиционная культура	118
Шмелев А. И. Социально-политические функции системы измото в современной Японии	139
Долин А. А. Культ самурайских воинских искусств в современной Японии	158
Чегодарь Н. И. Националистические тенденции в современной японской литературе	181
Алпатов В. М. Политика Японии в области распространения японского языка за рубежом	200
Глоссарий	205

Научное издание

**«ДУХ ЯМАТО»
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

Редактор *Б. Е. Косолапов*
Младший редактор *Н. В. Беришвили*
Художник *Б. Л. Резников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *В. М. Кочеткова*

ИБ № 16165

Сдано в набор 16.03.89. Подписано к печати 26.09.89. А-12610. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Вкладка отпечатана на мелованной бумаге. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 13,5+1 п. л. вкл. Усл. кр.-отт. 14,86. Уч.-изд. л. 15,96. Тираж 6400 экз. Изд. № 6805. Зак. № 208. Цена 1 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



«ДУХ ЯМАТО» В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

В японской символике солнце отождествляется с богиней Аматэрасу («Сияющей на небе»), мифической прародительницей древнего племени Ямато, а журавль олицетворяет счастье и ассоциируется у японцев с императором. Круг солнца и летящий журавль — поэтические символы «Духа Ямато», мистической «души Японии», различным проявлениям, превращениям, воплощениям и политическому использованию которой в прошлом и настоящем и посвящена эта книга.