

## ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ ЯПОНСКОЙ МЫСЛИ\*

## 1. Отсутствие исторического развития

Вероятно, что это звучит немного парадоксально, но особенностью истории японской мысли является то, что она характеризуется отсутствием исторического развития. Маруяма Масао\*\*, внесший крупный вклад в исследование данного вопроса, утверждал, что главная причина сложности изучения истории японской мысли состоит в следующем: в японском мышлении отсутствует традиция преемственности философских концепций (что обыкновенно и становится стимулом к историческому развитию), и поэтому история мысли как таковая не может появиться<sup>1</sup>.

Так, например, многие концепции и понятия буддийской философии на протяжении долгого времени имели хождение лишь в мире буддийского вероучения, и поэтому не получили широкого распространения в японском обществе. Если даже какие-то из них и входили в житейский обиход, то они, как правило, сильно изменяли свой первоначальный смысл, что не приводило к рождению единой истории знания\*. То же самое можно сказать и о конфуцианстве, и о других философских системах. Иными словами, особенностью японской мысли является то, что ее история не представляет собой развития накопленного знания. Первым отметил это Маруяма Масао.

Очень важно понимать вышеуказанную особенность. Любой исследователь, пытающийся исторически рассмотреть японский образ мышления, должен всегда иметь в виду этот тезис Маруямы. Как говорил испанский мыслитель Мартинес Марзоа, изучать историю философии – значит отслеживать преемственность философских концепций<sup>2</sup>. Рассуждая с такой точки зрения, нужно признать, что написать историю общественно-политической мысли Японии, в которой нет традиции «наследования» философских концепций, крайне сложно.

Однако, с другой стороны, нужно признать, что каждая нация имеет свою историю и свою философию. У японской общественной мысли, стало быть, существует своя история, однако для того, чтобы понять ее сущность, нужен особый подход.

Маруяма, о котором уже говорилось выше, негативно оценивает отсутствие историчности у японской общественной мысли. Все это потому, что он был одним из классических представителей интеллектуалов пост-Мэйдзийской эпохи, рассматривавших западноевропейский модернизм в качестве идеального образца: он видел главную ценность именно в историческом развитии философских концепций. По этой причине японская общественная мысль, характеризующаяся отсутствием исторического развития, рассматривалась в качестве крайне незрелого, и даже, в некотором смысле, ущербного продукта. Насколько убедительно данное утверждение в настоящее время?

Конечно, абсолютное отрицание всех западноевропейских ценностей является не более чем примитивным приемом постмодернистов. В то же время с позиции сегодняшнего дня, когда мир преодолел

\* Определенная трудность заключается в переводе названия статьи («Нихон сисо-си но кихонтэки токутё»). Дело в том, что под термином «сисо» (который здесь обозначен словом «мысль») в Японии, как правило, понимается определенное отношение человека к жизни и мирозданию вообще («мысли», «взгляды», «менталитет», «мировоззрение»). Таким образом, название статьи может быть переведено также и как «история японского мышления», и как «история японского мировоззрения», однако в данном случае подразумеваемая динамика «история» входит в противоречие со статическими «мышлением» и «мировоззрением». Еще одна проблема связана с тем, что термин «философия» не применяется в Японии по отношению к истории японской мысли. В то время как философия пытается разрешить фундаментальные вопросы бытия, японская мысль не имеет четко очерченного предмета и выражает всего лишь отношение человека к этому бытию. Уже в этом видно коренное отличие японской «картины мира» от европейского мировоззрения. По-видимому, статья проф. Осима посвящена именно этой проблеме. – Прим. переводчика.

\*\* Японский политолог и мыслитель (1914–1996). Один из признанных авторитетов в области японской общественно-политической мысли и японской политологической науки в послевоенное время. Автор многочисленных монографий, таких как «Исследования по истории японской политической мысли» (Нихон сэйдзи сисо-си кэнкю, 1952), «Современное политическое мышление и поведение» (Гэндай сэйдзи но сисо то кодо, 1956-1957), «Японское мышление» (Нихон но сисо, 1961). – Прим. переводчика.

<sup>1</sup> Маруяма Масао. Нихон но сисо (Японское мышление). 1961. С.5.

<sup>2</sup> Это самым непосредственным образом относится и к самому термину «мысль» (сисо), вошедшему в обиход из буддийского лексикона. Первоначально это слово обозначало определенный цельный образ предмета или явления, возникающий в человеческом сознании. Если на Западе мысль традиционно рассматривалась как нечто существующее объективно, в буддизме, отрицающего всякую объективность, она воспринималась не более, чем «образ» или «иллюзия». Таким образом, мысль в традиционном буддийском мировосприятии с самого начала отчуждена от индивида. – Прим. переводчика.

<sup>2</sup> Felipe Martinez Marzoa, *Historia de la filosofia*, 1973, p.6.

культурный релятивизм, нужно сказать, что Маруяма, стоявший на исторических позициях, недооценил оригинальность и неповторимость японской мысли. Признавая по достоинству его огромный вклад в изучение данного феномена (то, что он отметил отсутствие исторического развития японской мысли, выяснил причины этого и т. д.), нужно, тем не менее, сказать, что его утверждение о том, что японская общественная мысль обладает фундаментальными недостатками, – явное преувеличение.

Думается, что проблема кроется в «концептуализме» Маруяма, с позиций которого он и рассматривал историю японской мысли. Иными словами, его подход, заключающийся в том, что общественная мысль – есть нечто, образующееся благодаря существованию концепций, а неконцептуализированная мысль не есть таковое, является препятствием для более глубокого анализа данного феномена. Предпосылка о «концептуализме» может быть без особых проблем использована при описании истории западной или китайской философии, однако исследователи должны освободиться от такого подхода при анализе японской мысли.

## **2. Необходимость структурного подхода**

В 60-х годах прошлого века в Западной Европе родилось новое направление, которое стало рассматривать ценности отдельных культур с позиции культурного релятивизма. Под именем «структурализма» оно расцвело в области филологии и антропологии. Это общеизвестный факт. Большую роль в его становлении сыграл иммигрировавший из России после революции и в течение долгого времени работавший в Праге Роман Якобсон (Roman Jakobson)\*. Исследования француза Леви-Стросса (Claude Lévi-Straus) и российского ученого Юрия Лотмана можно рассматривать в качестве логического продолжения изысканий Якобсона.

Методологическая особенность вышеуказанного научного направления состоит в том, что все феномены культуры воспринимаются в качестве текста; любой из них для его «прочтения» должен быть помещен в окружающий его контекст, понимаемый как культурное условие самого феномена. Кроме того, при анализе текста все его элементы рассматриваются в качестве «знаков» или «символов»: структуралисты полагают, что, выявив «структуру» текста, проявляющуюся в отношениях между «знаками», можно определить смысл последних. Этот метод стал фундаментом современной «знаковой теории».

Думается, что при анализе японской мысли необходимо взять на вооружение вышеуказанные структурные понятия. Если принять за истинное утверждение о том, что история японской общественной мысли не знает исторического развития, и причина этого кроется в недостатке концептуализма и отсутствии концептуальной преемственности, мы вынуждены будем прийти к выводу о том, что в японской культуре изначально не придавалось большого значения построению философских концепций: по видимому, необходимости в этом просто не было. Если это так, выходит, что в Японии, как во всех обществах «первоначальной культуры» (хотелось бы избежать выражений типа «неразвитая» или «примитивная» культура), фундаментом общественной мысли является не концепция, а знак. Если рассматривать японскую мысль в качестве процесса знаковой манипуляции и систематизации знаков, перед нами открываются новые перспективы и новые возможности для исследования.

Структурный подход предоставляет нам возможность, рассматривая общественную мысль в качестве знаковой системы, проследить, каким образом проявляется историческая преемственность в ее структуре. Думается, что этот новый подход вносит большой вклад в понимание истории японской мысли, изучавшейся до сих пор исключительно с позиций классического концептуализма. Автор данной работы пытается отыскать в истории японской общественной мысли не концептуальную преемственность, а преемственность структуры знаковой системы. Возможно, что в результате этого перед нами появится цельная история японской мысли.

## **3. Эстетизм**

В японском мировосприятии философии и логике уделяется мало места: пристальное внимание направлено на эстетическую сторону событий и явлений. Иными словами, в сознании японцев Красота имеет гораздо большее значение, нежели Истина или Справедливость. Это опять-таки имеет глубокую связь с тем фактом, что японская мысль, стремясь к конструкции знаковой системы, никогда не стремилась к созданию новых концепций. В сфере человеческой деятельности областями, в которых не происходит «концептуального строительства», в первую очередь, следует признать изобразительное искусство и поэзию.

При изучении истории литературы и искусства нет необходимости проследивать концептуальную преемственность: упор при этом ставится на выявление своеобразного кода, структурообразующего всю знаковую систему. Если при анализе японской общественной мысли рассматривать последнюю не в качестве особой концептуальной системы, а в качестве своего рода культурного текста, литературного произ-

\* Якобсон Роман Осипович (1896–1982), языковед, литературовед. Родился в Москве. В 1914 поступил на славяно-русское отделение историко-филологического факультета Московского университета, а с 1918 по 1920 работал в том же университете. С 1921 года в эмиграции. В 1941 году переехал из Европы в США, где жил и работал до самой смерти. Стал широко известен на Западе в качестве одного из крупнейших специалистов в области поэтики и семиотики, а также в качестве основоположника структурализма. – Прим. переводчика.

ведения или произведения искусства, можно обнаружить в ней свою логику. Не зная этого, мы постоянно будем приходить к одному и тому же банальному выводу о том, что японская мысль представляет лишь погоню за формой и не имеет никакого содержания. В прошлом многие занимавшееся изучением данного предмета приходили к подобному заключению. Даже Наказ Тёмин\* вынужден был заявить, что «в Японии нет философии»<sup>3</sup>. В данной работе автор пытается взглянуть на указанный предмет под другим углом зрения. Думается, что это позволит увидеть феномен японской мысли в другом свете и откроет перед исследователями новые горизонты.

В виду вышеизложенного думается, что нет нужды доказывать то, что при изучении истории японской общественной мысли не имеет смысла различать текст литературный и текст философский. Например, знаки (символы), появляющиеся в литературном тексте могут быть сами по себе неясными, но в структуре текста, его контексте они приобретают свой смысл. «Отекстуализированные» феномены эстетического японского мышления также наполнены символами, которые нельзя осмыслить концептуальным путем, или, говоря фигурально, «прочсть по словарю». Другими словами, японская мысль очень редко предстает перед нами концептуально оформленной: обычно она выражается лишь намеками. Не зная этого, можно просто заблудиться в ее дебрях.

Ясно, что слово «сакура», используемое, с одной стороны, в поэтическом тексте, а, с другой стороны, в статье, написанной специалистом-ботаником, имеет совершенно разный смысл. В первом случае, смысл слова зависит от контекста и структуры текста, а во втором, оно никак не связано контекстом и поэтому в качестве независимого от структуры текста понятия может быть использовано в любой точке земного шара. Конечно, этот пример является несколько упрощенным, однако он во многом объясняет природу философского языка.

И здесь нужно отметить, что, если язык западной философии приближается к научному языку, то японская мысль близка языку поэзии. Иначе говоря, в японской философии часто используется метафора. Граница между поэтом и мыслителем также выражена крайне неотчетливо, поэтому тот, кто решил заняться изучением японской общественной мысли, должен, прежде всего, знать историю японской литературы.

Приведем пример. Самым известным в мире из японских поэтов является, по-видимому, непревзойденный мастер хайку XVII века Мацуо Басё (1644-1694). Одно из его знаменитых трехстиший гласит:

Летняя трава.	Нацугуса я
Древних воинов	Цувамоно домо га
Грез следы.	Юмэ но ато <sup>4</sup>

Конечно, нет смысла трактовать его буквально, ибо оно состоит из набора образных выражений, представляющих собой как бы квинтэссенцию японского образа мышления\*. В рамках этого мышления «природная сила» («летняя трава») полностью подавляет «человеческую историю» («грезы древних воинов»): вечное представлено природой, а судьба человека рассматривается как пример бренности и эфемерности («следы»). В то время, как ведущий постоянную борьбу за власть человек, в конце концов, бесследно исчезает из этого мира, природа всегда остается неизменной.

#### 4. Кодирование заимствованных концепций

Выше мы говорили о недостатке концептуальности в японском мышлении, отметив вместе с тем тот факт, что история общественной мысли любого народа находится в тесной зависимости от структуры текста или его контекста, и что не существует мышления, полагающегося лишь на одну концептуальность: любая мысль испытывает определенное влияние со стороны знаково-символической логики. Хотя западная философия и является продолжением философского наследия, рожденного в Древней Греции, в действительности, греческие концепции кардинально изменили свое содержание в результате их латинизации: было бы ошибкой говорить о том, что греческое дошло до нас в неизменном виде. Даже в рамках одного и того же культурного пространства смысл концепций изменяется в зависимости от эпохи: под покровом концептуальной преемственности всегда скрывается определенный «сдвиг»-«смещение».

Однако в то время, как на Западе мы наблюдаем лишь незначительное постепенное «смещение», вызванное историческим развитием, в Японии этот «сдвиг» настолько велик, что, за исключением коротких периодов истории, концептуальная преемственность просто не могла сформироваться.

Размеры этого «сдвига», наблюдаемого в истории японской мысли, особенно станут понятными,

\* Известный политический деятель и публицист (1847–1901) эпохи Мэйдзи, которого современники называли «восточным Руссо». Автор многочисленных сочинений. – Прим. переводчика.

<sup>3</sup> См.: Наказ Тёмин. Игинэн юхан (Год с половиной). 1901. Похожее мнение находим у признанного японоведа Б. Чемберлена в его работе «Японские вещи» (В.Н. Chamberlain, *Things Japanese*, 1939).

<sup>4</sup> Хокку из лирического путевого дневника поэта «Оку но хосомити» (1694), известного в русском переводе под названием «По тропинкам с Севера».

\* В переводе Н. И. Фельдман данное хокку звучит следующим образом: «Летняя трава! Павших древних воинов грез о славе след...». – Прим. переводчика.

если взглянуть на состояние общественной мысли во время эпохи Нара, когда, можно сказать, и решилась судьба истории японской философии. Философские концепции этой эпохи формировались, главным образом, под влиянием буддийского вероучения. Содержание и смысл этих концепций очень сильно отличались в зависимости от характера религиозной секты или школы. Между сектами и школами не существовало практически никаких контактов, поэтому единого понимания концепций не могло возникнуть.

Другими словами, используемая лексика обычно различалась в зависимости от секты или школы. Даже в случае применения одинаковых терминов, в них, как правило, вкладывался совершенно разный смысл. Это не могло привести к появлению единого знания, возникновению и передаче последующим поколениям определенных концепций.

Говоря иначе, огромное количество новых концепций, пришедших в Японию в эпоху Нара из Китая или с Корейского полуострова, были просто-напросто вплетены в общественно-культурный контекст того времени, не будучи достаточно поняты и осмыслены. Вследствие этого возникла ситуация, когда распространение получила лишь внешняя сторона концепций – «знак» (*significant*), а «означаемое» (*signifié*) так и осталось непонятым. В этих условиях «знание» означало не усвоение, переваривание и применение философского наследия, а всего-навсего освоение и использование специфической лексики, представляющей собой внешнюю сторону мышления. Конечно, при этом нельзя было рассчитывать на здоровое интеллектуальное развитие: хотя время от времени и появлялись выдающиеся личности, они не могли оказать сколько-нибудь заметного влияния на общество.

Важно то, что такие особые условия, сложившиеся в эпоху Нара, оказали решающее воздействие на всю историю японской общественной мысли. Именно в эту эпоху Япония впервые поглотила «крупную порцию» «заокеанской мысли»; именно в эту эпоху на фундаменте заимствованной философии и сформировалась японская культура. То же самое относится и к эпохе Мэйдзи, основное содержание которой состояло в заимствовании и перенятии достижений западной цивилизации: вестернизация Мэйдзи, по сути, представляет собой то же самое, что и «китаизация» эпохи Нара. Иными словами, процесс «кодирования заимствованных концепций», запущенный в эпоху Нара, не претерпел никакого изменения до самой эпохи Мэйдзи. Это отчетливо проявилось в способе перевода западных философских концепций на японский язык<sup>5</sup>.

##### 5. Важность контекста

Все вышеуказанное говорит о том, что в Японии еще в эпоху Нара началось «осимволичивание» философских концепций и формирование специфического образа мысли на основе знаковой системы. То, что последующая история японской мысли характеризуется отсутствием исторического развития, – вполне закономерно. Хотя буддийские философы эпохи Эдо и использовали термины, которые появляются уже в буддизме эпохи Нара, в них не обнаруживается концептуальной преемственности, которая бы соединяла VIII век с веком XVI. Поэтому говорить о том, что на протяжении долгих веков существовала одна философская традиция, нельзя. Нельзя и написать единую историю японской буддийской философии.

Приведем один наглядный пример. Известный буддийский монах эпохи Хэйан Кукай (774-835) оставил после себя сочинение, которое называется «О сущности трех учений» («Санго сики», 798 г.). В этом коротком произведении Кукай, подразумевая под «тремя учениями» даосизм, конфуцианство и буддизм, сравнивает их и делает вывод о том, что именно буддизм является наиболее развитым и всеохватывающим. Однако в эпоху Камакура выражение «три учения» стало использоваться в другом смысле: оно стало обозначать синто, конфуцианство и буддизм. Таким образом, выражение сохранилось, но стало использоваться совершенно в ином смысле.

Что же стало в эпоху Камакура с даосизмом, который рассматривался в эпоху Хэйан одним из «трех учений». Думается, то, что называлось «даосизмом», было включено в состав синто. Поэтому можно предположить, что в эпоху Камакура то, что называлось «синто», носило на самом деле даосистский характер. Таким образом, можно сделать вывод о том, что, во-первых, добуддистское примитивное религиозное учение, не имевшее в эпоху Хэйан своего названия, сегодня известно под именем «синто», а, во-вторых, что современное синто представляет, по сути, совсем иное по сравнению с древним учение.

Кроме того, нужно иметь в виду, что знак «синто» приобрел совершенно новое значение во второй половине эпохи Эдо, когда под влиянием неоконфуцианской модели и католической теологии происходит расцвет «национальной науки» (*кокугаку*)<sup>6</sup>. Синто в эту эпоху представляет собой антиконфуцианскую, антихристианскую, антибуддийскую идеологию, в которой отчетливо проявляются националистические элементы.

В качестве еще одного примера можно привести такие выражения как «японский дух – китайские знания» (*вакон-кансай*) и «японский дух – западные знания» (*вакон-ёсай*). Интеллектуалы эпохи Хэйан,

<sup>5</sup> См.: Янабу Акира. Хонъяку-го но ронри (Логика переводных слов). 1972. Глава о «кассетном эффекте».

<sup>6</sup> Хорошо известен тот факт, что «школа национальной науки» испытала сильное влияние со стороны конфуцианства, однако о влиянии католической теологии знают немногие. См.: комментарии Эбисава Аримити к книге «Кириситан-сё. Хайя-сё» («Христианские и антихристианские тексты») из серии «Нихон сисо тайкэй» («Система японской мысли»).

используя в качестве своего девиза слова *вакон-кансай*, пытались совместить в себе китайскую образованность и японскую поэтическую натуру. Однако при этом они подразумевали под «*Ва*» (иероглиф в зависимости от ситуации может обозначать как гармонию, так и Японию – прим. переводчика) японский склад ментальности, сформировавшийся еще до встречи с древнекитайской цивилизацией. Однако когда в эпоху Мэйдзи японские интеллектуалы в память об эпохе «великого мира» (именно так переводится слово «Хэйан» – прим. переводчика) провозгласили девиз *вакон-ёсай*, – сознавалось это ими или нет, – слова «японский дух» (*вакон*) обозначали собой уже всю целостность восточноазиатской традиции, включающей в себе и достижения китайской цивилизации. Таким образом, смысловое содержание одного и того же выражения «японский дух» (*вакон*) сильнейшим образом менялось в зависимости от исторической эпохи и культурного контекста. Именно поэтому при изучении истории японской мысли требуется не концептуальная интерпретация используемых терминов, а умелое распознавание знаков и символов и осмысление того контекста, в который помещены эти знаки.

Эта особенность истории японской мысли объясняется тем, что в Японии не происходило образования единого культурного контекста, что обычно является предпосылкой формирования общественной мысли<sup>7</sup>. В отношении японской мысли можно сказать то же, что и в отношении японского буддизма: точно так же, как в буддизме появилось множество сект, не имеющих между собой никакой связи и существующих изолированно друг от друга, так и японская мысль оказалась разделенной между отдельными социальными группами, сохранявшими по отношению друг к другу изолированность и закрытость<sup>8</sup>.

### **6. Схема структуризации и структурного коллапса**

Если мы не можем найти в истории японской мысли преемственности концепций, нам следует рассматривать ее в качестве знаковой системы; мы должны проанализировать в качестве структуры взаимоотношения различных знаков и проследить, каким образом изменялась эта структура в зависимости от эпохи. В определенную эпоху, в определенном контексте отдельные взгляды могут и не иметь особых взаимосвязей, однако можно предположить существование некой структуры, объединяющей их в единое целое. Ниже автор постарается нарисовать единую картину японской философской мысли, исходя из данного положения.

Историю японской мысли можно представить в качестве повторения одного и того же образца или схемы. Конечно, один и тот же феномен не повторяется в том же самом виде, однако общий образец может быть выявлен. Этот образец представляет собой повторение процессов структуризации и деструктуризации.

Как уже говорилось выше, особенностью истории японской мысли является то, что она не только всегда зависит от культурного контекста, но ее содержание определяется именно в этом контексте. Если пойти еще дальше в этом направлении, мы обнаружим, что, в действительности, решающее воздействие на мысль оказывает даже не культурный, а социальный контекст. Иными словами, философская мысль неотделима от характера поддерживающих ее различных социальных групп, и именно здесь скрыт глубокий, подобный тотему племенного общества, смысл.

Если говорить об этом в терминах буддийского вероучения, для каждой секты определенная сутра является крайне важным знаком, подобному тотему. Смысловое содержание данного тотема имеет гораздо меньшее значение по сравнению с мощью и авторитетом его знаковости.

Таким образом, систематически осуществляемое различными социальными организациями кодирование, или «осимволичивание», философских концепций можно обозначить как «структуризацию». В истории японской мысли можно часто встретиться с данным феноменом. С другой стороны, иногда возникает ситуация, когда однажды возникшая структура не может больше поддерживаться вследствие определенных общественно-исторических изменений. В этот момент структура неизбежно теряет свой авторитет, и возникает мировоззренческо-идеологический хаос. Такую ситуацию назовем «коллапсом структуры», или «деструктуризацией». В истории японской мысли четко выделяются периоды «структуризации», периоды сохранения «структуры» и периоды ее разлома.

Период структурного коллапса, как правило, является эпохой крайнего общественного смятения. Однако, с другой стороны, эта эпоха является богатой с философско-идеологической точки зрения, потому что заимствованные из-за океана идеи могут прививаться в это время в относительно неизменном виде. Для того чтобы философская концепция стала «закодированной» определенными социальными группами, последние должны обладать устойчивыми и строго определенными границами, взаимоотношения между ними должны быть четко структурированы, а общество в целом должно представлять собой высокопрочную организацию. Тем не менее, когда резко возрастает уровень общественной дезор-

<sup>7</sup> Исключением, пожалуй, является конфуцианство эпохи Эдо, однако эта традиция была прервана в эпоху Мэйдзи на этапе восприятия западной философской мысли.

<sup>8</sup> Даже сегодня японские исследователи Западной философии образуют различные научные общества, занимающиеся, как правило, изучением наследия какого-то определенного философа, и между ними фактически нет никаких контактов. Изучающие Гегеля не только не имеют возможности поговорить со специалистами по философии Ницше, но и не желают делать этого, чтобы сохранить в неприкосновенности свою «священную территорию». Маруяма Масао сравнивал такую структуру японского общества с «горшками для ловли осьминогов» (*такоубогата*). (Подчеркивая крайне закрытый, «ячейковый» характер структурообразующих элементов японского общества, так как эти горшки никоим образом не связаны друг с другом. – Прим. переводчика). См.: Маруяма Масао. Указ. соч.

ганизации, эта функция «кодирования» философских концепций ослабевает: в это время определенное мировоззрение, или идеи, могут усваиваться в том виде, в каком они существуют.

Примеры этого видны на протяжении длительного времени с конца эпохи Хэйан до эпохи Камакура. Именно это привело, в конечном счете, к философско-идеологическому пробуждению, выразившемуся в буддизме эпохи Камакура. В восприятии неоконфуцианства, которое наблюдалось с эпохи «воюющих провинций» (*сэнгоку дзидай*) до начала эпохи Эдо, также можно обнаружить подобное формирование философских концепций. Возможно, то же самое можно сказать и о первой половине эпохи Мэйдзи. С другой стороны, весь период японской истории после Реставрации Мэйдзи может рассматриваться в качестве сплошного «структурного коллапса». Если это так, можно утверждать о том, что в последние 150 лет японская история вошла в качественно иное измерение. На данный момент никаких признаков формирования новой философии не видно, однако в случае продолжения процесса проникновения либеральной экономической модели в социальную структуру, общественная мысль будет постепенно освобождаться от ее социальных ограничений, и это, возможно, приведет к индивидуальному пробуждению.

### 7. Преемственность «параллельной структуры»

Тем не менее, история японской мысли не является лишь процессом «структурного коллапса». Напротив, большую часть в ней занимают периоды структуризации и периоды сохранения этой структуры. Именно последние выступают характерными особенностями истории японской мысли. Давайте попробуем рассмотреть структурную философско-мировоззренческую преемственность. Эту чисто японскую особенность можно назвать «преемственностью параллельной структуры».

Японская мысль характеризуется, прежде всего, философско-религиозным эклектизмом (*сюго*). Именно этот эклектизм является классическим примером «параллельной структуры». Эклектизм часто смешивают с «синтезом» или «слиянием», однако это совершенно разные понятия. К примеру, южноамериканская религия родилась в результате синтеза католичества и местного политеизма, однако японская религия, которую обозначают в качестве «синтоистско-буддийского эклектизма» (*синбуцу сюго*), синтезом синто и буддизма никак не является.

Концепция «синтоистско-буддийского эклектизма» формировалась на протяжении всего Средневековья. Его ростки видны уже в эпоху Нара<sup>9</sup>, однако, когда в средние века буддизм проник во все уголки общественной жизни, параллельно с ним стало развиваться синто, в результате чего два вероучения стали сосуществовать. В условиях «эклектизма» синто и буддизм несут на себе совершенно разные функции и имеют совершенно разную знаковую систему. То есть, человек может прекрасно сочетать в себе два разных учения, и в этом не будет никакого противоречия. Японцы не отвергли синто с тем, чтобы принять буддизм, и не отказывались от буддизма ради синто<sup>10</sup>.

Точно такая же «параллельная структура» проявляется и в самой структуре японской культуры. Ярчайшим примером этого является «японско-китайский параллелизм» (*вакан-хэйё*). Так, одна из поэтических антологий, составленных в эпоху Нара, – «Манъёсю» («Собрание мириад листьев», 759 г?) – является собранием японских песен (*вака*), а другая – «Кайфусо» («Любимые ветры и травы», 751 г.) – сборником китайских стихов (*канси*). В эпоху Хэйан появляется литература, написанная японской слоговой азбукой *кана* (*канабунгаку*), в результате чего началось смешанное употребление японского (*вабун*) и китайского написания (*камбун*). Эта традиция смешанного японско-китайского письма (*вакан-конко-бун*), сложившаяся в эпоху Камакура, сохранилась в Японии по сей день: японцы до сих пор продолжают одновременно использовать как японские, так и китайские слова, употребляя в одном и том же тексте иероглифы и слоговую азбуку.

Этот параллелизм еще более бросается в глаза при сравнении его с ситуацией на Корейском полуострове, относящемся к тому же иероглифическому культурному пространству, но где сейчас утвердилось использование исключительно национальной письменности «хангыль», и на родине иероглифов Китая. Тот же самый параллелизм породил стиль японско-европейского эклектизма (*ваё-эттё*), который отразился даже на внешнем виде японского жилища.

Нельзя также пройти мимо того факта, что исторически подобная «параллельная структура» воспринималась и осознавалась некоторыми японскими интеллектуалами. Это восприятие и осознание мы находим у буддийских монахов храма Хиэйдан эпохи Хэйан: философия секты Тэндай, пришедшая в Японию из Китая, закрепила в выражении *мэйго-фуни*<sup>11</sup>. Данное выражение говорит о том, что «заблуд-

<sup>9</sup> Система «рицурё» эпохи Нара была заимствована из Танского Китая, однако в этой системе с целью сохранения национальной религии был создан специальный пост главного синтоистского жреца. С другой же стороны, хорошо известно, что императорский двор установил в качестве государственной религии буддизм.

<sup>10</sup> В этом смысле появившееся еще в XVIII веке и оказавшее большое влияние на религиозную политику правительства Мэйдзи движение против буддизма (*хайбуцусюги*) является аномалией, не соответствующей традиции эклектизма. Это только подтверждает тот факт, что эпоха Мэйдзи была периодом структурного коллапса. Несмотря на события эпохи Мэйдзи, сегодняшние японцы в своей религиозной жизни следуют традиции «синтоистско-буддийского эклектизма», что говорит об устойчивости данной традиции.

<sup>11</sup> Философия секты Тэндай известна под именем «Тэндай хонкаку сисо» («Философия истинного пробуждения под Небесным престолом»).

ждение» и «просветление», в действительности, есть одно и то же, что противоречит обычным законам логики. Открытое признание этого противоречия и является главным смыслом данного выражения. У его истоков лежит мысль о том, что две противостоящие друг другу концепции, на самом деле, могут быть сопоставимы и совместимы, так как их сущность одна и та же.

Этот подход, игнорирующий закон противоречия, проявился в глубокой философской мысли эпохи Эдо. Известный мудрец-философ XVIII века Миура Байэн (1723-1789) провозгласил лозунг «ханкангоицу», смысл которого состоял в том, что определенное явление может рассматриваться как в качестве противостояния противоречащих друг другу концепций, так и в качестве нечто целого, в котором соединяются разные проявления одной и той же идеи или концепции<sup>12</sup>.

С этой точки зрения, любое противоречие может быть осознано путем его открытого признания. Параллельно существующие явления могут отличаться друг от друга и включать в себя противоречащие элементы, однако они могут в то же самое время быть совместимы, так как в их сути найдется нечто общее, которое их связывает и объединяет.

Эта мысль Миура Байэн может быть обнаружена и у японских мыслителей, живших и писавших после Реставрации Мэйдзи. Известной максимой самого знаменитого современного японского философа Нисида Китаро (1870-1945) являются слова «абсолютное противоречивое внутреннее единство» (*дзэнтай мудзюнтэки дзико доицу*)<sup>13</sup>. Мысль, лежащая в основе данного выражения, почти не отличается от философии Миура Байэн. Нисида испытал очень сильное влияние со стороны западной философии, и, тем не менее, его главной задачей было то, как поставить традиционную «параллельную структуру» на мощный логический фундамент и создать на ее основе цельную философскую систему. Неизвестно, насколько сам он отдавал себе отчет в этом, однако нельзя сомневаться в том, что, восприняв японизированный вариант буддийского мировоззрения, он глубоко усвоил и саму «параллельную структуру».

### **Заключение**

Коснувшись нескольких важных моментов, которые необходимо знать при изучении истории японской мысли, автор попытался в своей короткой статье переосмыслить ее с точки зрения структурализма. Вывод данной работы состоит в том, что история японской мысли представляет собой не более чем часть социальной истории Японии; что в ней, с одной стороны, почти не происходило формирования новых концепций, преодолевающих существующие социальные ограничения, а, с другой, активно протекал процесс формирования знаковой системы, придающей смысл существованию различных социальных групп. Думается, что давать ответ на вопрос, насколько мощное и сильное воздействие оказал стремительный процесс модернизации на «кодирование» и структуризацию японской мысли, еще рано. Японская модернизация еще только началась, и ее пути еще не ясны.

---

<sup>12</sup> См.: Миура Байэн. Гэнго (Скрытые слова).

<sup>13</sup> Наиболее ярко и наиболее полно философия Нисида предстает перед нами в его лекции «Проблема японской культуры» (Нихон бунка но мондай, 1940), прочитанной им на склоне лет.