

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Для служебного пользования Экз. №

УДК 262

**ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ПСИХОЛОГИИ ЯПОНИИ**



**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ
НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

Для служебного пользования

Экз. №

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ПСИХОЛОГИИ ЯПОНИИ

РЕФЕРАТИВНЫЙ СБОРНИК

Москва · 1977

Серия: ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А.М. ГРИГОРЬЕВ, В.С. ГРИВНИН (ответственный редактор),
Я.А. ПЕВЗNER, А.И. СОКОЛОВ

Редактор—составитель сборника

М.Н. КОРНИЛОВ

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Кавамура Нодзому. Критика современной японской идеологии. О теориях "Нихон бунка рон" и "Ни- хондзин рон"	17
В чем причины поисков идентичности?	26
Минами Хироси. "Японец" с точки зрения теорий о японцах (Нихондзин рон)	30
Мараини Ф. Япония и будущее: некоторые мысли при чтении литературы Нихондзин рон	39
Дои Такэо. Структура "амаэ"	43
Мышление и поведение японцев	68
Араки Хироюки. Стиль поведения японца	92
Цуруми Кадзуко. Любопытство и японцы. Теория общества с многослойной структурой	109
Симидзу Хаяо. Изменились ли японцы?	134
Мудрость японцев	145
Язык и стиль японской коммуникации (Обзор япон- ской и западной литературы)	164
Юкава Хидэки. Современные тенденции западной ци- вилизации и культурное своеобразие Японии. . .	192
Накамура Хадзимэ. Основные черты правовой, поли- тической и экономической мысли Японии . . .	198

Кисимото Хидэо. Некоторые черты японской культуры и религии	205
Мур Ч. Загадочный японский ум. Комментарий редак- тора	212

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящем сборнике публикуются рефераты работ, посвященных изучению японской этнической психологии и культурно-исторического своеобразия Японии. Работы эти были опубликованы в конце 60-х – начале 70-х годов. В японской печати бурный рост публикаций о японской культуре и национальном характере в это время получил название "бума Нихондзин рон" (бума теорий о японцах). Наряду с этим в литературе можно встретить также ряд других названий: "бум национального самонализа", "бум интроспекции", "поиски национальной идентичности", "бум Нихон бунка рон" (бум теорий о японской культуре).

В Японии интерес к проблемам национального – культурного, исторического и психологического – своеобразия родился еще в конце прошлого века вместе с ростом национального самосознания. С превращением Японии в империалистическую державу этот интерес к национальной специфике был подхвачен и раздут японскими националистами в форме различных теорий "японизма" и "национального превосходства", вокруг которых шла борьба демократических и реакционных сил. Трактовка национального характера идеологами японского национализма приобрела характер пропаганды "японского превосходства" и не имела ничего общего с научным анализом особенностей

японской культуры и этнопсихологии. Время от времени националистический ажиотаж выливался в "бумы Нихондзин рон", как их теперь называют японские учёные. "Бумы Нихондзин рон" отражали политическую ситуацию в Японии и использовались в основном в политических целях.

В марксистской науке этнопсихологическим исследованиям стали уделять особое внимание в последнее время. Марксистская теория нации к числу основных черт нации относит общность психического склада, отражающегося в национальной культуре. Национальная культура вбирает в себя основное из национального опыта, включая сюда социальный и социально-психологический опыт. Черты национального характера не являются уникальными, типичными только лишь для одной этнической общности, они всеобщие, один народ отличается от другого по степени выраженности этих черт. Поэтому, с позиций марксизма, любые претензии на национальную исключительность лишены какого бы то ни было основания. Национальная культура и этническая психология несут в себе многовековой экономический и социально-исторический опыт народа.

Противники марксизма часто приписывают ему вульгарный экономизм и игнорирование влияния неэкономических факторов на жизнь общества. Ф. Энгельс в письме к К. Шмидту от 27 октября 1890 г., отвечая на подобные обвинения в отрицании марксизмом влияния "политических, юридических, моральных" и др. "отражений" на "экономическое движение", подчёркивал: "Чего всем этим господам не хватает, так это диалектики. Они постоянно видят здесь причину, там — следствие. Они не видят, что это пустая абстракция, что в действительном мире такие метафизические полярные противоположности существуют только во время кризисов, что весь великий ход развития происходит в форме взаимодействия (хотя взаимодейству-

щие силы очень неравны: экономическое движение среди них является самым сильным, первоначальным, решающим), что здесь нет ничего абсолютного, а все относительно. Для них Гегеля не существовало"¹⁾.

Марксистский диалектический подход к действительности, отмеченный Энгельсом, требует постоянного изучения взаимодействия "экономического движения" (базиса) и надстройки, включающей в себя наряду с другими элементами национальную культуру и национальный психический склад, исследования влияния культурных и психологических факторов на социально-экономическое и политическое развитие. Национальная психология и специфические черты культуры в значительной степени определяют своеобразие общественно-политических и социальных процессов.

В марксистской литературе в последнее время заметно вырос интерес к вопросам национальной специфики, к проблемам формирования психического склада наций. Используя положительные достижения, накопленные буржуазными этнопсихологами, марксистская этнопсихология в то же время никогда не забывает их классовой направленности. Советский исследователь С.И. Королёв в своей книге о зарубежных работах по этнопсихологии стран Азии подчеркивает: "...буржуазную этнопсихологию нельзя рассматривать в отрыве от общей идеологии современного империализма: она выступает в качестве одной из "научных" основ последней. Интенсивность изучения ее проблем применительно к народам тех или иных стран возрастает с усилением политического значения соответствующих регионов и находится в прямой зависимости от интересов империалистических государств.

Не боясь впасть в ошибку, следует отметить необъективность и предвзятость многих выводов в работах по этнопсихологии, что объясняется несовершенством мето-

¹⁾ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2, т.37, с.420-421.

дики и молодостью самой дисциплины, а главным образом классовой направленностью буржуазной науки"¹⁾.

"Бумы Нихондзин рон", неоднократно повторявшиеся в течение последних ста лет японской истории и ставшие, по определению социопсихолога Минами Хироси, "феноменом японской культуры", отразили в себе эту классовую направленность буржуазной этнопсихологии и культурологии. В публикуемых в сборнике рефератах статей Кавамура Нодзому, Минами Хироси, а также в статье "В чем причины поисков идентичности?" отмечается непосредственная связь "бумов Нихондзин рон" и политического положения в Японии.

Почва для последнего "бума Нихондзин рон" была подготовлена "экономическим бумом" 60-х годов, сопровождавшимся подъемом националистических настроений в стране. В тогдашних прогнозах японских и западных футурологов появились предсказания о наступлении "века Японии", поскольку перспективам высоких темпов экономического роста Японии, как говорилось в этих прогнозах, ничто не угрожает и в первую очередь им не угрожает "деградация" японской системы ценностей. Трудолюбие, прилежание японцев, стремление к социальной гармонии, национализм — эти ценности, которые прогнозисты непосредственно связывали с особенностями японского национального характера, были объявлены ведущими факторами высоких темпов роста японской экономики, сулящими их сохранение в будущем.

Шум вокруг высоких темпов роста и его факторов, среди которых видное место отводилось "специфически"

¹⁾Королев С.И. Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов. (На материалах стран Азии). М., 1970, с. 22.

японским чертам культуры и национальной психологии, был использован в качестве платформы для борьбы против прогрессивных идей за усиление японского национализма. Прогрессивные идеи, в первую очередь марксизм, объявлялись чуждыми японской культуре и японскому образу мышления, поскольку психологически японец не приемлет идеи классовой борьбы и классового конфликта, его сознание ориентировано на социальную гармонию. Более того, утверждалось, что иррациональное, интуитивное и гармоничное сознание японца не только "противостоит" марксизму, оно способно в случае возвращения японцев к национальным ценностям помочь им выдержать также и современный кризис буржуазной системы ценностей, предстающий в интерпретации ряда японских исследователей как кризис западной цивилизации с характерными для нее рационалистическим мышлением, идеей промышленного прогресса, приводящего к торжеству механицизма, дегуманизации отношений и "атомизации" человеческого существования (см. реферат статьи известного японского физика лауреата Нобелевской премии Юкава Хидэки).

Классовую, "охранительную" позицию таких концепций наиболее полно характеризует публикуемый в сборнике реферат статьи известного японского социолога-марксиста Кавамура Нодзому.

Три работы, вышедшие во время последнего "бума Нихондзин рон", определили основное содержание и главные направления полемики о японском национальном и культурном своеобразии. Социал-антропологическое обоснование японской специфики было дано в книге Наканэ Тиэ "Человеческие отношения в вертикальном обществе"¹⁾, пси-

¹⁾ Наканэ Тиэ. Татэсякай но нингэн канкэй. Токио, 1967. На япон. яз.

хологическое – в книге Дои Такэо "Структура амаэ" (реферат книги публикуется в настоящем сборнике), культурно-историческое – в книге Исаяи Бен-Дасана "Японцы и евреи"¹⁾.

Стиль поведения японца и характер межличностных отношений в японском обществе, по мнению Наканэ Тиэ, определяются структурными особенностями этого общества. Западные общества – "горизонтальные общества", социальные группы в них объединяют качественно однородные (по классовой и социальной принадлежности) элементы; Япония – общество с "вертикальной структурой", его ведущим организационным принципом является "принцип места" (ба). Людей в "вертикальном обществе" объединяет в группы не их качественная однородность, а единство места действия, единство организационной рамки, "сплачивающей" воедино, например, рабочих и предпринимателей, работающих на одном заводе. Поэтому в японском обществе, утверждает Наканэ Тиэ, нет места классовому антагонизму, гармонические отношения пронизывают всю общественную систему.

"Вертикальная" структура предполагает эмоциональную вовлеченность человека в группу, "гармонизацию" межличностных отношений, господство патернализма, "семейственности", дисциплинированности, знание о своем месте в иерархической структуре.

Психиатр Дои Такэо превращает психологический фактор в основной двигатель социального, культурного и исторического развития Японии. "Детская" психология "амаэ", основанная на желании зависеть от другого человека, быть с ним в тесном единстве, полагаться на его благожелательность и снисходительность, характерна

¹⁾ Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. New York-Tokyo, 1972.

не только для японцев, но также и для других народов мира. Однако в силу господства в Японии "вертикальных" отношений психология "амаэ" нашла здесь наиболее яркое и полное выражение. "Амаэ" оказало решающее влияние на психический склад японца, его манеру поведения, структуру мышления, на формирование национальных культурных ценностей, развитие социальных институтов и японской идеологии. Такие "черты национального характера", как стремление к гармонии, трудолюбие, конформизм, любопытство, чувство долга, любовь к природе, эстетизм, своим происхождением, по мнению Дои, обязаны господству в японском обществе психологии "амаэ". Однако Дои не останавливается на этом. Психология "амаэ", по его мнению, позволяет понять истоки современного "конфликта поколений" в буржуазном обществе, она лежит в основе националистической идеологии и "культа императора" в Японии, т.е. автор "психологизирует" историю, заменяя социально-экономические и политические причины "национальной психологией".

Наибольшую популярность в Японии получила книга И. Бен-Дасана "Японцы и евреи". К числу основных черт японской культуры и национального характера японцев И. Бен-Дасан относит полное неведение о "цене безопасности" и уверенность в её гарантии, превратившую японцев в народ, "впадающий в панику каждый раз, когда он сталкивается с не столь уж серьезными кризисами"¹⁾; отсутствие характерного для европейской "номадической" традиции представления о людях-рабах, что автор объясняет "земледельческой" основой японской культуры и незнакомством японцев с традициями пастушеских народов,

¹⁾Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. New York-Tokyo, 1972, p.22.

делящих обитаемый мир на "человеческий" и "животный" и относящих к последнему всех угнетаемых. Климатические и географические условия способствовали развитию у японцев умения адаптироваться, постоянной трудовой активности, высокой работоспособности и чувства времени. "Земледельческая" основа японской культуры и "страдный стиль" сельскохозяйственных работ выработали у японцев чувство плановости, чувство единства всего народа. Ориентация на соседа в сельскохозяйственных работах превратилась впоследствии в любовь к рабскому подражательству и имитации; в то же время она препятствовала развитию в японском обществе самостоятельной, независимой личности. В своих действиях японцы руководствуются, по мнению Бен-Дасана, "законами прагматизма и сохранения гармоничных человеческих отношений"¹). Не абстрактный закон или правовой принцип – основа поведения и принятия решений в Японии. "Весь японский народ – это верные приверженцы нихонизма, базирующегося на человеческом опыте, а не на какой-нибудь подходящей догме или всей их совокупности"²), – таков основной вывод книги Бен-Дасана. Концепция "нихонизма" как "японской религии", основанной на опытном иррациональном постижении мира, была сформулирована Бен-Дасаном, однако в других работах "Нихондзин рон" эта концепция встречается, правда, в несколько иной форме и под другими названиями. В частности, в настоящем сборнике ее можно встретить у Кисимото Хидэо ("радикально эмпирическая черта" японской культуры), у Фоско Мараини (ориентированность восприятия японца на "здесь" и "сейчас").

¹) Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. New York-Tokyo, 1972, p. 91.

²) Ibid.

Ряд материалов, публикуемых в настоящем сборнике, дополняют или развивают концепции, изложенные в трех упомянутых выше книгах.

Работа известного японского социолога Цуруми Кадзуюко посвящена фактически одной черте национального характера — чрезвычайно высоко развитому любопытству японцев. Исторической основой японского любопытства автор считает присутствие в японской культуре двух слоев: "закрытого земледельческого" и "открытого скотоводческого". История Японии представляет собой чередование периодов "открытия" страны, когда брало верх "любопытство скотоводов", и периодов "закрытия", когда торжествовал консерватизм земледельцев. Социологически поддержание высокого уровня любопытства у японцев объясняется "многослойной структурой" общества и сознания, при господстве которой противоречия не разрешаются за счет конфликта сторон и вытеснения одной из них, а уживаются благодаря наличию в сознании множества слоев, в которые помещаются эти противоречивые элементы. Отсюда соседство "нового" и "старого", "западного" и "восточного", "современного" и "традиционного" в психологии японца. "Непротиворечивость" структуры сознания допускает бесконечное "вливание" новых знаний, идей, ценностей, снимая неизбежность конфликта между ними. Поэтому, считает Цуруми, в Японии столь гладко и быстро происходил процесс модернизации страны.

В отличие от Цуруми Кадзуюко большинство авторов, рефераты работ которых публикуются в настоящем сборнике, придерживаются мнения о преобладании влияния земледельческой культуры на формирование национального своеобразия Японии (Араки Хироюки, Накамура Хадзимэ, Симидзу Хаяо, авторы сборника "Мышление и поведение японцев", Ф. Маранини).

По мнению японского этнографа Араки Хироюки, замкнутый характер рисосеющей земледельческой общины способствовал развитию таких черт японоской национальной психологии, как "групповая логика" и "отсутствие самостоятельности в принятии решений". Японское общинное сознание стало причиной утверждения в обществе принципа "шаблонизации" личности и японского варианта "эгалитаризма", не признающего различий между людьми.

Позиция Араки очень близка к позиции другого исследователя Симицэ Хаяо, считающего важнейшей чертой японской культуры "натурализм японского типа". "Натурализм японского типа" основан на принципах "утверждения примитивных желаний" и "примитивного равенства". "Примитивное равенство" не признает различий между людьми и противоречий между ними, оно сложилось под влиянием отношений земледельческой общины. Поэтому Симицэ японский вариант "демократии", созданный на основе такого типа равенства, называет "крестьянской демократией" и противопоставляет ее "западной демократии", или "демократии торговцев".

Японский философ Накамура Хадзимэ "земледельческой природой" японской культуры объясняет господство в обществе принципов гармонии, нежелания прибегать к правовым нормам при решении конфликтных ситуаций, установку на акцентирование "отдельного социального звена" как основы жизни и деятельности японца, а также высокую трудовую активность японцев.

Авторы сборника эссе "Мудрость японцев" в своей интерпретации японской культуры основываются на трех важнейших, по их мнению, принципах мышления и поведения японцев: 1) "трехполюсной логике", игнорирующей противоречия и стремящейся к "объемному восприятию" явлений (противоречия не снимаются, а сосуществуют и вос-

принимаются японцем в их единстве); 2) активном усвоении элементов чужих культур и их неперенной последующей "японизации"; 3) любви к своей родине, местным традициям и обычаям.

В сборнике "Мышление и поведение японцев" сохранение многих архаических социопсихологических установок в Японии объясняется наложением "традиционного" и "современного" в сознании японцев, близостью современного "массового общества" к структуре традиционного японского общества (Кикути Миёси). Другой автор сборника (Гаммо Фудзиро) считает Японию "еще не изжитым традиционным обществом", в котором традиционный уклад продолжает оказывать влияние на психологию человека, формируя у него "семейнообразное" отношение к обществу. Экстраполяцией отношений в семье на общество объясняет клановый характер японского общества и господство в нем вертикальных отношений Мидзусима Кэйити.

Публикуемые материалы весьма разнообразны по своему характеру. Однако несмотря на это, они обладают рядом общих черт, характерных для подобного рода работ буржуазных исследователей. Во-первых, их авторы не принимают ленинского положения о двух культурах и рассматривают японскую культуру как нечто единое, не обращая внимания на противоречия и конфликты, которые всегда остро ощущались в японской истории между носителями этих культур.

Во-вторых, их подход к культурным ценностям и национальной психологии антиисторичен. И даже в тех случаях, когда они обращаются к истории, ее интерпретация соответствует тому представлению об историческом развитии, о котором К. Маркс писал: "Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, вы-

ражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влечить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения и т.д... Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...¹⁾.

М.Н. Корнилов

¹⁾Маркс К., Энгельс Ф. Соч. изд. 2, т. 46, ч. I, с. 42-43.

КАВАМУРА НОДЗОМУ
КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ.
О ТЕОРИЯХ "НИХОН БУНКА РОН" И
"НИХОНДЗИН РОН".

КАВАМУРА НОДЗОМУ
Гэндай Нихон идэороги: хихан. "Нихон бунка"
рон оёби "Нихондзин" рон о тю:син ни. -
"Юйбуцурон", Токио, 1975, № 4, с. 235-256.
На япон. яз.

Японский социолог-марксист Кавамура Нодзому в своей статье анализирует основные идейные позиции "теорий о японской культуре" (Нихон бунка рон) и "теорий о японцах" (Нихондзин рон), приобретших в последнее время большую популярность в Японии: "Со второй половины 1960-х годов вновь стали модными теории "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон", в настоящее время они оформились в одно из направлений реакционной идеологии. Естественно, они весьма различны, начиная с теорий, преследующих ярко выраженные реакционные политические цели укрепления императорской системы и возрождения милитаризма, как это проявилось, например, в работах Мисима Юкио, и кончая теориями, стоящими на позициях ученого "нейтрализма" таких специальных наук, как социология, социальная

антропология, этнология, этнография и т.п., однако общим в их позиции является прежде всего противостояние марксизму и историческому материализму и нападки на них. Теории "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон" рассматривают все "специфически японское", японские национальные особенности как неизменные принципы, не подвластные истории, и стремятся с помощью их объяснить все остальное..." (с. 235).

В работах, претендующих на научный анализ "японского своеобразия", авторы часто уклоняются от оценок тех или иных явлений японской культуры, считая их "характерными особенностями", не доступными измерению "на весах добра и зла". Несмотря на общие претензии на "нейтралистский подход", среди работ "Нихон бунка рон" много и таких, в которых в различной форме поднимается вопрос о "дефектах" "японской культуры" и "японской нации" (с. 236). Так, например, социал-антрополог Наканэ Тизэ в своей книге "Человеческие отношения в вертикальном обществе"¹⁾ подчеркивает, что в исследованиях о японском обществе и культуре преобладают два метода: 1) метод позитивного использования теорий и моделей, созданных на основе обобщения опыта развития Запада; 2) метод негативной оценки западных моделей, их отвержения и использования совершенно случайных концепций общественного развития, не отражающих специфики японского общества.

Наканэ Тизэ называет оба этих метода ошибочными и предлагает вместо них свой собственный социал-антропо-

¹⁾ Наканэ Тизэ. Татэсякай но нингэн канкэй. Токио, 1967. На япон. яз. Реферат на английский перевод этой книги Nakane Chie. Japanese society. Berkeley-Los Angeles, 1970, см. в реферативном сборнике "Проблемы современной Японии", вып. XII. Социология. М., 1975.

логический метод, основанный на использовании специфически японских мерок для характеристики структуры японского общества. Основными структурообразующими принципами она считает для Японии "принцип места" (ба), для стран Запада, Индии и ряда других - "принцип качественной принадлежности" (сикаку). В японском обществе господствует "принцип места" с акцентированием "рамки" группы; группы состоят из "качественно разнородных" (по своей классовой и социальной принадлежности) элементов, что объясняет "вертикальную" структуру социальной организации.

Японское общество - "вертикальное", и в этом состоит его основное отличие от американского и английского обществ. В США и Англии преобладает "поперечная стратификация по классам", в Японии - "продольная стратификация по отдельным предприятиям, школам и т.д.". Поэтому в Японии нет места "классовым противоречиям" между рабочими и предпринимателями, существует только лишь конфронтация между различными компаниями. Конфликт между рабочими и предпринимателями в Японии - это "домашнее дело" компании. Компания для рабочего - его "семья".

Хотя Наканэ и относит "человеческие отношения" в "вертикальном обществе" к его "сильным сторонам", однако в целом "человек статусного общества" получает у нее отрицательную оценку.

Характерным для культурологического подхода к японскому обществу и культуре является признание "неизменности" и "окончательности" их "достоинств" и "недостатков" в силу их японской специфики, отрицание закономерности поступательного развития общества. Признавая неизменность принципов существующего общества, теории "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон" "совершенно явно демонстрируют или же содержат намек на то, что они яв-

ляются теориями, охраняющими существующую систему" (с. 237).

Английский социолог Р. Дор^{I)}, критикуя американского культур-антрополога Р. Бенедикт и ее единомышленников за создание модели "японской культуры", единой для всех времен, для различных районов, классов и слоев японского общества, подчеркивал, что проблема различий между Японией и западными обществами является не столько проблемой культурных, сколько структурных различий, продиктованных своеобразием японского опыта исторического развития. По мере продвижения вперед модернизации Японии и превращения ее в "индустриальное общество" на основе "конвергенции" социальных структур промышленно развитых стран культурные различия приобретут вторичное значение.

Наканэ Тиэ возражает против подобного вывода. Она утверждает, что, несмотря на стремительную модернизацию, Япония сохранила в сущности традиционный тип межличностных отношений. Эта черта характерна не только для Японии, но и для других модернизирующихся стран.

По мнению Наканэ Тиэ, объяснение отличий Японии от Запада "западными" терминами "отставание" или "феодалные пережитки" неуместно, поскольку речь идет о системе общественных отношений, характер которых нельзя определить с помощью существующих западных концепций ввиду их чрезмерной абстрактности и полной оторванности от японской действительности. Критикуя теории "модернизации", к которым она относит также и марксизм, Наканэ подчеркивает, что положение об определяющей роли базиса относительно надстройки общества ошибочно. В Япо-

I) Dore R. City life in Japan. A study of a Tokyo ward. L., 1958.

нии, несмотря на значительные экономические сдвиги за последние сто лет, несмотря на быстрый рост индустриализации и урбанизации, "образ мышления японцев", "стиль межличностных отношений" в основном не изменились.

Ключевым термином в ее анализе японского общества является термин "социальная структура"; однако ее понимание этого термина отличается от общепринятого тем, что под "социальной структурой" она имеет в виду "основные принципы, внутренне присущие какому-либо обществу" и поэтому "не доступные для взгляда извне". Изменяется "видимое", а "невидимое" остается неизменным.

"Вертикальное общество" Японии не признает "качественного неравенства"; согласно определению Наканэ, это "общество, основанное на равенстве между людьми" (с.242). Понимание равенства японцами носит не столько "рациональный характер", сколько "эмоциональный"; различия в способностях людей не признаются. Японский вариант "демократизма" существенно отличается от западного, он легко трансформируется в "авторитаризм".

На позициях, близких к позициям Наканэ Тиэ, стоит также японский этнограф Араки Хироюки. В своей книге "Стиль поведения японца"¹⁾ он выделяет четыре важнейшие черты японской культуры, определившие особенности японского национального характера и поведения японца: 1) в основе своей японская культура является культурой рисосеющей земледельческой общины; 2) "земледельческая основа" японской культуры сыграла решающую роль в формировании структуры "личности" японца; 3) автономный замкнутый характер деревенской общины сделал отношения меж-

¹⁾ Араки Хироюки. Нихондзин но ко:до: ё:сики. Токио, 1974. На япон. яз. Реферат этой книги помещен в настоящем сборнике.

ду индивидом и общиной в Японии особенно тесными и прочными; 4) прочность отношений между индивидом и его группой предопределила господство "групповой логики" и "отсутствие самостоятельности" в принятии решений и поведении японца. "Несамостоятельный" стиль поведения и "групповая логика" – это характерные черты японской культуры и общества; их нельзя изменить, поскольку принятие "индивидуальной логики" и "самостоятельности в поведении" потребует перестройки всех структур и всей японской культуры вплоть до языка, глубоко отразившего "групповую логику" японского мышления.

На формирование "модальной личности" японца значительное влияние оказало давление общины с целью "шаблонизации" индивида и воспитания "заурядной личности". Японский вариант "эгалитаризма" основан на равенстве "заурядных личностей", на непризнании различий между людьми. В этом отличие "японского демократизма" от "подлинного демократизма", истинным представителем которого и Наканэ Тиаэ и Араки Хироюки считают "западный демократизм". Они оба игнорируют классовое содержание этого демократизма, его характер и требуют признания лидирующего положения "меритократии" и различий способностей между людьми.

Отсюда становится ясным, заявляет Кавамура Нодзому, что теории "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон" не представляют собой антитезы "теории модернизации", "они являются не чем иным, как ее дополнением. С одной стороны, они предлагают в качестве основного принципа "специфически японское", в вопросе о социальных сдвигах отвергают основные стандарты, предложенные теорией "модернизации", и отстаивают вечную неизменность "японской специфики", с другой стороны, они стоят на позициях, молчаливо признающих господствующую идеологию, идеологию клас-

сового господства в современном высокоразвитом капиталистическом обществе в форме "признания различий по способностям" (с. 244-245).

Кавамура Нодзому считает, что формальное противопоставление теорий "Нихондзин рон" и "Нихон бунка рон" теории "модернизации" не означает их различную идейную направленность. В условиях теоретического краха различных концепций "модернизации" и "конвергенции" в период "высоких темпов роста японской экономики" и их тяжелых социальных последствий для японского общества культурологические теории сыграли роль концепций, корректирующих развитие буржуазного общества и теории модернизации.

Японский историк Аида Юдзи в книге "Структура сознания японца"¹⁾ отстаивает принцип неизменности японской культуры и национальной психологии. Он заявляет, что "невозможно обнаружить существенных изменений в национальном характере японского народа..."²⁾; эмоции японцев, заботящихся в своем поведении о производимом на других впечатлении, принадлежат к числу исконно японских эмоций японского народа"³⁾, ими определяется все мышление и поведение японцев.

Используя такие термины, как "глубинная психология", "базисные эмоции" для передачи характерных, по его мнению, черт японской национальной психологии, Аида создает весьма субъективный и удобный для своих целей "портрет" японца. Он утверждает, что японцы не приемлют "универсалистских" и "абсолютистских" идеологий. Отсюда рож-

1) Аида Юдзи. Нихондзин но исики ко:дзо:. Токио, 1970. На япон. яз.

2) Там же, с. 170.

3) Там же, с. 138.

дается следующее предположение: японцы не принимают марксизм, поскольку он, согласно интерпретации Аида, относится к числу таких "абсолютистских" и "универсалистских" идеологий. Утверждение Аида Юдзи основывается не на теоретическом и научном анализе, а на факте "эмоционального вчувствования".

Реакционное, "антикоммунистическое", националистическое начало, намеченное в работах "академических" ученых, получило свое полное развитие в концепциях таких реакционных идеологов, как Мисима Юкио и Хаяси Фусао.

В своей наиболее яркой форме реакционный национализм послевоенного времени проявился в концепциях Мисима Юкио. Мисима Юкио отстаивал принцип "неизменности японской культуры", утверждал, что общественное развитие никак не повлияло на характер японской культуры. По мнению идеологов японского национализма, основным фактором, определяющим своеобразие японской культуры и национальной психологии, является существование императора, императорской системы. Кавамура Нодзому приводит определение значения и роли японского императора, данное Мисима Юкио: "Император является единственным, ничем другим незаменяемым символом нашей исторической преемственности, нашего культурного единства, национальной идентичности" (с. 253). Культура – это консолидация "национального духа", "души народа" в определенной форме, выражающейся в "стиле поведения" этого народа. Смерть за японского императора рассматривается им как "стиль поведения", передающий основные черты японской культуры и национальной психологии. "Национальный дух" Японии воплощен, по мнению Мисима, в императорской системе и в любви японского народа к императору. Мисима абсолютизирует существование японского императора. В то же

время коммунизм, утверждает он, совершенно противоречит духу японской культуры, в коммунизме — величайшая угроза самобытности японца и японской культуры.

"Если следовать утверждениям Мисима, то "специфически японское" сегодня еще "кое-как культивируется", при коммунизме же "японская культура" перестанет существовать и японец перестанет быть японцем, позиция, "признающая существование коммунизма", является не чем иным, как позицией, допускающей отрицание "японской культуры" и "самобытности японца", вражда к коммунизму перерастает у него таким образом во вражду ко всем "признающим существование коммунизма" (с. 256). В призыве Мисима Юкио к защите Японии от коммунизма и от сочувствующих ему, заявляет Кавамура Нодзому, "мы можем обнаружить политические и идеологические позиции теорий "Нихон бунка рон" и "Нихондзин рон" (с. 256).

М.Н.Корнилов

В ЧЕМ ПРИЧИНЫ ПОИСКОВ ИДЕНТИЧНОСТИ?

Why the search for identity? — "Japan interpreter", Tokyo, 1973, vol.8, N 2, p.153-158.

Редакционная статья журнала посвящена выяснению причин "бума интроспекции", или "бума Нихондзин рон" в Японии. Автор называет этот феномен "поисками национальной идентичности".

Наиболее общим объяснением причин возникновения "бума" можно считать потерю Японией внешней модели для подражания в ее внутренней и внешней политике. Ранее такой моделью для нее являлись страны Западной Европы и США. В конце 60-х гг. Япония обогнала западноевропейские страны по размерам ВВП, США же в результате морального поражения в войне в Индокитае и деградации американской демократии утратили свою привлекательность для Японии. "...Япония должна теперь создавать собственное ...представление о том, что она есть и куда она идет" (с. 153).

Оказавшись в "многополярном мире", Япония не может четко определить свою позицию, она боится изоляции на международной арене. Обвинения, выдвигаемые против Японии как западными, так и азиатскими странами, вызывают

у нее двойную реакцию: с одной стороны, признание части выдвинутых обвинений, с другой – состояние фрустрации, порожденное непониманием истинных намерений Японии и ее возможностей. Рост экономического, политического и психологического давления извне, значительное расхождение в оценке положения Японии между иностранными специалистами и самими японцами, а также отсутствие какой бы то ни было определенности в будущем курсе действий в значительной мере стимулировали рост "национального самоанализа".

Еще более сильным стимулятором оказалось признание США и Японией КНР. После признания КНР в 1972 г. Япония оказалась лицом к лицу с мощным государством в Азии, превосходящим Японию по военному потенциалу, страной, "которая не только сохранила восточные ценности и национальное единство", но и осуществила большие изменения в экономической и социальных областях. Установление отношений с КНР вызвало политический и культурный шок. Япония поняла, что "вестернизация" не является единственным путем развития, и вновь обратилась к изучению своих традиционных ценностей и истории.

К числу причин, обусловивших появление "бума Нихондзин рон", относится также ностальгия по "истинной Японии", романтическое увлечение японской культурой и традициями.

Последствия "высоких темпов экономического роста" 60-х годов – разрушение природной среды, рост отчуждения и деградация эстетического чувства – способствовали возникновению ощущения, что "материальный прогресс означает потерю культурной идентичности" особенно в условиях быстрой трансформации японского общества в послевоенные годы.

Первый послевоенный "бум интроспекции" в Японии возник в 50-е годы, когда представители прогрессивной

интеллигенции начали проявлять особый интерес к национальным традициям. Этот бум был связан с "народным национализмом", антиамериканским по своей направленности. На его возникновение значительное влияние оказал рост национально-освободительного движения в Азии.

В 60-е годы политический "народный национализм" отодвигается на задний план, уступая свое место "экономическому национализму" истеблишмента. Раскол в левых силах, их фрагментация привели к тому, что часть левых радикалов отошла от "политического национализма" и обратилась к изучению японской традиции и наследия тех мыслителей, чьи взгляды были "специфически японскими" по своему характеру, например к работам этнографа Янагида Кунио (1875-1962 гг.) и теоретика "японской революции" Кита Икки (1883-1937 гг.). Эта часть левой интеллигенции считает, что различные радикальные учения, пришедшие с Запада, не могут повлиять на трансформацию японского общества.

Постоянное возвращение к традиционным ценностям и их пересмотр - явление, неоднократно повторявшееся в течение всего периода новой и новейшей истории Японии. Корни "бумов Нихондзин рон" следует искать в психологии японского народа и исторической судьбе страны. Психологически японец чувствует себя неуверенно, не идентифицируется до той поры, пока он четко не определит свои отношения с окружающими, пока не выяснит своей позиции в группе, к которой он принадлежит. Эта тенденция не только приводит к тому, что личность фокусирует свое внимание на мнении других о ней, но и порождает также весьма чувствительное отношение нации к ее международной репутации.

Японский ученый Кувабара Такэо объясняет эту повышенную чувствительность тем историческим фактом, что

Япония поздно начала модернизироваться и поздно стала империалистической страной. С самого начала процесса модернизации Япония попала в мир, где доминировал Запад, где западные ценности являлись универсальными критериями. Определив свое место среди западных держав, Япония всё же постоянно испытывала чувство неполноценности по отношению к Западу, но в то же время она считала, что превосходит своих азиатских соседей, поскольку успешно модернизируется и "вестернизируется". Тем более парадоксально, что "став неазиатской - в промышленном и военном отношении - державой, Япония считала, что ее вестернизация давала ей право на руководство Азией. Япония нового и новейшего времени не была ни полностью азиатской, ни полностью западной страной, однако она домогалась весьма энергично полного членства в обоих лагерях. В этом, по моему мнению, заключается один из наиболее важных источников нашего кризиса идентичности", - резюмирует автор (с. 158).

М.Н.Корнилов

МИНАМИ ХИРОСИ
"ЯПОНЕЦ" С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ТЕОРИЙ О ЯПОНЦАХ (НИХОНДЗИН РОН)

МИНАМИ ХИРОСИ
Нихондзин рон кара мита "Нихондзин". -
"Бунгэй сьндзю", Токио, 1972, т. 50,
№ 10, с. 342-352. На япон.яз.

В статье известного японского социопсихолога профессора университета Хитоцубаси Минами Хироси анализируется история, основные направления современных исследований в области "Нихондзин рон", предпринимается попытка их типологизации.

"Бумы Нихондзин рон", т.е. вспышки интереса к особенностям японской культуры, этнопсихологии японцев, повторялись неоднократно в истории страны. Американский культур-антрополог Рут Бенедикт отмечала, что "сами японцы писали о себе чрезвычайно откровенно... У них есть большое желание писать о самих себе"¹). Минами Хироси согласен с этим выводом: "И в самом деле, в странах Европы и Америки нет приме-

¹) Benedict R. The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture. Boston, Cambridge, 1946, p.7.

ров такого обилия дискуссий и тем более такого множества книг, написанных о национальном характере своего народа, как в Японии" (с. 342).

История "бумов Нихондзин рон" начинается с ростом национального самосознания в период борьбы за пересмотр неравных договоров с европейскими державами в конце периода Мэйдзи.

"Можно сказать, что история Нихондзин рон – это история противопоставления и баланса между теориями о превосходствах и теориями о недостатках японцев сравнительно с народами Запада" (с. 342–343).

У истоков "Нихондзин рон" находятся две классические работы Миякэ Сэцурэй "Правдивый, добрый и красивый японец"¹⁾ и "Лживый, злой и страшный японец"²⁾, в которых можно обнаружить уже схематически намеченные две основные модели "Нихондзин рон": модель "теории превосходств" и модель "теории недостатков" японского народа.

Если в работах Миякэ Сэцурэй исследуются и положительные и отрицательные черты японского национального характера, то во многих последующих работах "Нихондзин рон" преобладала или апологетика национального характера или критический анализ отрицательных черт. Ярким представителем апологетического направления был Хага Яити, автор книги "Десять эссе о национальном характере"³⁾. Работа Хага, придерживавшегося националистических взглядов, появилась вскоре после окончания русско-японской войны 1904–1905 гг., когда "национальный самоанализ" приобрел характер показного самовосхваления.

¹⁾ Миякэ Сэцурэй. Синдзэмби Нихондзин. Токио, 1891. На япон. яз.

²⁾ Миякэ Сэцурэй. Гиакусю: Нихондзин. Токио, 1891. На япон. яз.

³⁾ Хага Яити. Кокуминсэй дзюрон. Токио, 1907. На япон. яз.

Хага выделял 10 положительных черт японской нации (преданность императору и патриотизм; культ предков и уважение семейной чести; "мирской характер" и практицизм; любовь к природе и наслаждение ею; оптимизм и шутливость; простота и вкус; изысканность и тонкость; чистота и непорочность; вежливость; великодушие). Этот список черт стал "прототипом тезисов о японском превосходстве", появлявшихся позднее. Хага противопоставлял эти черты идеалам "индивидуализма", "космополитизма" и "социализма", получившим в то время распространение в Японии. Поэтому Минами относит его работу к так называемой модели "охранительных теорий о превосходстве японцев".

В противоположность работе Хага в сборнике "Исследования о японском национальном характере"¹⁾, вышедшем в свет в 1922 г. под редакцией Сано Манабу, подчеркивались многие негативные стороны национального характера японцев. Археолог Хамада Сэйрё особенно резко критиковал современные теории японского национального превосходства, подчеркивая их научную несостоятельность и великодержавные претензии. Авторы сборника были близки к революционному движению в стране и с его позиций определяли свои задачи - "избавления народа от существующей классовой структуры". Эту книгу отличала острая критика националистических тенденций, а также акцентирование общности японской культуры и японских древностей с культурами других народов. Оба Како критиковал японцев за скрытность, непостоянство и отсутствие оригинальности, Исикава Тиёмацу писал о безразличии японцев к человеческой жизни.

Лучшей работой об особенностях японского национального характера в период с 1920 по 1945 г. бы-

¹⁾Нихон кокуминсэй но кэнкю. Сано Манабу хэн. Токио, 1922. На япон. яз.

ла, по мнению Минами, книга Вацудзи Тэцуро "Климат"¹⁾. Работа эта и по сей день оказывает заметное влияние на исследования о японской этнопсихологии. Вацудзи Тэцуро утверждал, что японские историки-марксисты 20-х годов игнорировали исторические особенности развития Японии. На физико-географической и исторической специфике формирования японской нации он и делал акцент в своей книге. Его подход точно передает следующая цитата из книги: "Пролетариат, питающийся хлебом и колбасой, и пролетариат, питающийся овощами, рисом и рыбой, — неодинаковы" (с. 344).

Хотя и по содержанию и по ценности работы Вацудзи Тэцуро и Хага Яити различны, однако "общим для них является то, что обе они преследовали охранительные планы, направленные против новых для того времени левых теорий" (с. 344).

В послевоенное время наибольшей известностью среди работ о японской культуре и национальной психологии пользовалась книга американского антрополога Рут Бенедикт "Хризантема и меч"²⁾. Работа над книгой была начата автором в 1944 г., ее основной задачей были практические военные цели. Поэтому можно сказать, что книга Бенедикт является продуктом прикладной антропологии.

Минами отмечает 3 основных недостатка книги Бенедикт. Во-первых, условия военного времени ограничивали доступный для исследователя материал обследованием японцев, проживавших в Америке, анализом японских фильмов и японской литературы, поэтому в книге Бенедикт образ

¹⁾Вацудзи Тэцуро. Фу:до:. Токио, 1935. На япон.яз.

²⁾Benedict R. The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture. Boston, Cambridge, 1946.

"простого японца" предстал в форме старомодного идеального культурного героя. Во-вторых, к числу недостатков книги Минами Хироси относит также поиски источников двойственности (дуализма) характера японца в отсутствии преемственности между свободой в детстве и социальными ограничениями в зрелом возрасте. В общем, в восприятии психологии японца для работы характерен статичный и антиисторический подход. В-третьих, Р. Бенедикт воспользовалась разработанной ею ранее (в исследовании об американских индейцах) моделью двух культур ("культуры вины" и "культуры стыда") и отнесла западное общество к числу представителей "культуры вины", а японское — "культуры стыда". Минами считает, что эта типология приложима к изучению культур сравнительно гомогенных примитивных обществ, но только не к сложным развитым культурам типа европейской или японской.

Новый бум "Нихондзин рон" начался после публикации в мае 1970 г. книги Исаяи Бен-Дасана "Японцы и евреи"¹). Появление этой книги по времени совпало с переоценкой положения и роли Японии. "На международной арене японцев называли "экономическими животными", а Японию страной "когай", внутри страны кричали о моральной деградации народа. Естественно, что подобная критика из-за рубежа и самокритика внутри страны вызвали новое извержение "Нихондзин рон" (с. 346). (Автор использует здесь слово "извержение", исходя из своего определения "бу-мов Нихондзин рон" как "периодически фонтанирующих гейзеров". — Прим. реф.)

Работы "Нихондзин рон" можно разделить на две группы: первая группа — "Нихондзин рон" иностранных авторов,

1) Бен-Дасан Идзая. Нихондзин то Кудадзин. Токио, 1970. На япон. яз. Английский перевод: Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. New-York — Tokyo, 1972.

вторая - "Нихондзин рон" японских авторов. К первой группе относятся "Нихондзин рон, созданные европейцами и американцами и представляющие собой критику или оценку извне" (с. 346). Книга Р. Бенедикт относится к этому типу исследований о японцах, но это работа автора, никогда не бывавшего в Японии; в самое последнее время появилось много работ "Нихондзин рон", написанных европейцами и американцами на основе их опыта пребывания в Японии.

В этих работах сочетаются видение "чужого мира" Японии глазами западного человека и восприятие японской культуры, "интернализированной" их авторами. В результате подобного рода книги представляют из себя не только портрет японца, но также и автопортрет, т.е. "это Нихондзин рон в западном стиле и в то же время Сэйё:дзин рон (эссе о западном человеке. - Прим. реф.) в японском стиле" (с. 346).

Книга Бен-Дасана относится к числу таких работ. Главный тезис его книги - японцы верные приверженцы "секулярной религии" нихонизма, базирующегося не на догме, а на человеческом опыте и поэтому признающей амбивалентность и противоречивость человеческого существования.

Бен-Дасан сравнивает географические условия Японии и Израиля, различия между земледельческой (по своему происхождению) культуры Японии и пастушеской (по происхождению) культуры Израиля. Возделывание поливного риса и "страдный стиль" японского земледелия приучили японцев к планированию, точности, научили их дорожить временем.

Бен-Дасан показывает, что "можно понять душу японца на основе личного эксперимента, не занимаясь логическим анализом, подобно Рут Бенедикт. Очевидно Бен-Дасану

это удалось именно потому, что он сам имел значительный опыт в изучении нихонизма.

Одним словом, он западный человек в процессе пост-вестернизации, он – "странный иностранец", который гораздо более японистичен, чем молодое поколение японцев. Его Нихондзин рон следует отнести к модели религиозного вчувствования" (с. 347).

Книги Р. Гийена "Япония – третья великая держава?"¹⁾ и В. Овчинникова "Ветка сакуры"²⁾ написаны также по материалам личных впечатлений. Р. Гийен рассматривает Японию как страну "двух уровней культуры", страну, в которой сосуществуют новая и старая культура. Старые традиции для японцев – это убежище от давления модернизации, они играют роль своеобразных транквилизаторов. Вера Гийена в трудовой народ Японии и любовь к нему позволяют Минами отнести его "Нихондзин рон" к модели "восхваления и одобрения народных масс".

В. Овчинников восхищается эстетизмом японцев, многими чертами национального характера. В его книге оригинальная интерпретация японского эстетизма сочетается с известной теорией Р. Бенедикт о дихотомии между свободой в детские годы и ограничениями в зрелом возрасте. "Нихондзин рон" Овчинникова Минами относит к "модели безоговорочного восхваления и восторга".

"В общем в Нихондзин рон иностранцев как у людей, проникших в жизнь японцев, взгляд на японца не льстивый, но доброжелательный, в то же время в Нихондзин рон самих японцев беззастенчиво и откровенно отстаивается теория неполноценности японцев.

1) Guillen R. Japon la troisieme grande? P., 1970.

2) Овчинников В. Ветка сакуры. М., 1971.

Вместо спокойной самокритики критика у них принимает такие формы, как будто сам автор – особый японец, "отличный от других японцев", и критикует он с позиции третьего человека остальных японцев" (с. 348). Такого рода работы Минами Хироси называет "Японцы и японцы" и относит их ко второй группе.

К их числу принадлежит работа бывшего посла Японии в Аргентине Кавасаки Итиро "Япония без маски"¹⁾. В первой главе своей книги он пишет о физической неполноценности японцев: "Если не считать пигмеев и готтентотов, то по физической привлекательности японцы вероятно самый непривлекательный народ"²⁾. Работу Кавасаки Итиро автор относит к модели "презрительного отношения к соотечественникам".

Книга Такахаси Осаму "Уродливый японец"³⁾ относится к другой модели "Нихондзин рон" – "нонконформистской самокритики". Он критикует "авторитарность японцев", их преклонение перед Западом и бюрократический формализм. Однако Такахаси не исключает и самого себя из числа критикуемых: пытаясь дать оценку другим японцам, он оценивает и себя с этих же позиций.

До последнего времени японский национализм не создал ни одной книги о неполноценности или недостатках японцев. Но в январе 1972 г. Каваути Ясунори опубликовал "Сутру о японской неполноценности"⁴⁾, в которой он

¹⁾Кавасаки Итиро. Сугао но Нихон. Токио, 1969.
На япон. яз.

²⁾Там же, с. 29.

³⁾Такахаси Осаму. Миникуй нихондзин. Токио, 1970.
На япон. яз.

⁴⁾Каваути Ясунори. Нихон рэтто:кё:. – "Нихон оёби Нихондзин", Токио, 1972, № 1. На япон. яз.

сетует на то, что японцы перестали быть честными и добродетельными, а вся японская нация стала "толпой обезумевших от неполноценности оппортунистов" (с. 350).

"Таким образом Нихондзин рон постепенно начинает нести в себе перспективу конфронтации японца с японцем" (с. 350).

В ряде работ предпринимается попытка сравнительного анализа истории японской и мировой культур. В книге историка Аида Юдзи "Структура сознания японца"¹⁾ критически оценивается послевоенная японская демократия и дается позитивная переоценка традиционного японского образа жизни. Автор считает положительными качествами японцев заботу о приличии и мнении других людей (сэкэн-тэй), чуткость и сочувствие к другим (омоияри то сасси) и соединение общественного и личного. Он выступает за "японский романтизм" в смысле возрождения чувства со товарищества и общности среди японцев. Минами называет мечты о возрождении "японского романтизма" нереально ностальгическими, но считает книгу Аида весьма полезной для понимания японской культуры и самого японца с точки зрения проблемы "традиция" и "творчество".

Работа Дои Такэо "Структура амаэ"²⁾ отличается от работы Аида Юдзи по методу. Если Аида идёт от культуры к психологии отдельного японца, то Дои совершает обратный путь от психологии к культуре.

М.Н.Корнилов

¹⁾ Аида Юдзи. Нихондзин но исики ко:дзо:. Токио, 1970. На япон. яз.

²⁾ Дои Такэо. Амаэ но ко:дзо:. Токио, 1974. На япон. яз. Реферат на эту книгу смотрите в данном сборнике.

МАРАИНИ Ф.
ЯПОНИЯ И БУДУЩЕЕ: НЕКОТОРЫЕ МЫСЛИ
ПРИ ЧТЕНИИ ЛИТЕРАТУРЫ НИХОНДЗИН РОН

MARAINI F.

Japan and the future:
some suggestions from Nihonjin ron literature. -
"Riv. intern. di scienze econ. e commer.",
Milano, 1975, a.22, N 7-8, p.621-686.

В статье итальянского культур-антрополога преподавателя Флорентийского университета Фоско Марайни исследуются основные черты национального характера, образа мышления японцев, социальной структуры и социальной динамики Японии в той интерпретации, которую они получили в последнее время в литературе "Нихондзин рон" (т.е. в литературе, описывающей национальные особенности японцев), в статье также исследуется возможное влияние этих черт на будущее развитие страны. В число 22 работ, использованных для написания статьи, входят приобретшие наибольшую популярность на Западе книги известных социологов, политологов, философов, психологов, религиоведов, журналистов, начиная с Р.Бенедикт и Накамура Хадзимэ и кончая Г. Каном, З. Бжезинским, Дои Такэо и Накане Тие.

1. Представление о конечной реальности. В отличие от дуалистического мировосприятия западного человека японское мировосприятие монистично. "Разделение отвергается, приветствуется единство. Идея творца, существующего отдельно от творения, чужда их религиозному видению, материя и дух сливаются, между субъектом и объектом часто трудно провести четкую разграничительную линию; истина относительна, моральные ценности ситуационны, отдельные люди и предметы более реальны, чем универсальные нормы и абстрактные формулировки. Человек не противопоставлен миру, а погружен в него" (с. 627). Японцы склонны рассматривать феноменальный мир как Абсолют. При таком мировосприятии "конечной реальностью" является естественно "здесь и сегодня". Эта традиционная особенность японского мировосприятия очевидно сохранит свою силу и в будущем в условиях внешней вестернизации страны. "В Японии в ближайшем будущем следует ожидать появления все большего числа признаков глубокой существенной японизации всего импортированного с Запада в области материальной, культурной и духовной жизни" (с. 680).

2. Образ мышления. Все авторы считают характерной чертой японского мировосприятия "интуитивный и эмоциональный" образ мышления. Японцы предпочитают непосредственный эстетический контакт с человеком и природой. В их мышлении преобладают интуиция над рационализмом, партикуляристские ориентации над универсалистскими, конкретность над абстрактностью. Рационализм признается только на инструментальном уровне. Эти традиционные особенности японского мышления проистекают из типичного представления о конечной реальности как о "здесь и сегодня". В послевоенное время японцы продемонстрировали весьма искусное сочетание рационализма и интуитивиз-

ма в решении многих сложных проблем, очевидно это сочетание будет весьма эффективно действовать и в дальнейшем.

3. Отношение к миру и жизни. Мараини выделяет две особенности. С одной стороны – это негативное, проникнутое сознанием непостоянства, человеческой хрупкости и ограниченности, чувством меланхолии отношение к жизни. Негативное отношение типично для художественной литературы, своими истоками оно восходит к буддизму. С другой стороны – позитивное, прагматическое, жизнеутверждающее отношение, проникнутое чувством оптимизма, "сильным, иногда оргиастическим и дионисийским витализмом". Оба эти отношения характерны как для отдельной личности, так и для целых групп. Но превалирует второй позитивный подход, в частности он вдохновляет японцев на действие. Для перспектив на будущее особенно важно учитывать то, что "во время национального кризиса японцы с особой энергией сплачиваются вокруг позитивного полюса их личности..." (с. 659).

4. Отношение к человеку. Традиционная (синтоистская по происхождению) антропология в основе своей была позитивной и оптимистической. Человеческое существо принималось в его экзистенциальной полноте, в единстве "души и тела". Все естественные наклонности признавались законными, считалось, что человек не должен отказываться от физических наслаждений. Японцам чужда была идея первородного греха. В этих особенностях отношения к человеку также проявлялась монистичность их мышления. Это в сущности оптимистическое видение человека, признание законными его "природных наклонностей", вероятно, может в будущем способствовать росту сознательного стремления к "хорошей жизни", но если желание получать

гедонистические удовольствия столкнется со стремлением к достижению успеха, скорее всего победит второе. И наслаждение досугом инстинктивно будет цениться ниже достижения успеха.

5. Структура и динамика общества. Ведущая роль в структуре японского общества принадлежит "ограниченной органической группе". Термин "ограниченная" означает малую доступность группы для других на чисто контрактной основе; "органическая" означает иерархическую пирамидальную структуру группы, в которой вертикальные связи между старшими и младшими имеют более важное значение, чем горизонтальные, соединяющие товарищей или коллег. "Ограниченная органическая группа" целиком подчиняет себе индивида. Особенностью структуры японского общества является также ее стабильность. Хотя в последние десятилетия много писали о распаде "органической группы", на самом же деле она очень пластична и возрождается вновь уже в других формах (в наши дни в форме "кайся").

Крайне прагматический дух является одним из основных источников динамического развития общества, он вполне логичен среди людей, которым близок интуитивизм и чуждо абстрактное мышление. Витализм, а также отношения между группой и индивидом, рождающие у последнего чувство вины, являются психодинамическим толчком, побуждающим японцев к действию.

М.Н. Корнилов

ДОИ ТАКЭО
СТРУКТУРА "АМАЭ"

ДОИ ТАКЭО

"Амаэ" но ко:дэо:. Токио, Ко-бундо:, 1974.

5, 214 с. На япон. яз.

Книга известного японского психиатра профессора медицинского факультета Токийского университета Дои Такэо посвящена анализу психологии "амаэ", которую автор определяет как "благожелательное отношение к духу зависимости", "желание быть любимым", "потребность в пассивной любви", формирующиеся в детском возрасте и сохраняющие затем свою силу и значение в течение всей последующей жизни человека. Психология "амаэ" требует снисходительного отношения к человеку, "вседозволенности" поведения в надежде на то, что слабости и просчеты будут прощены объектом "амаэ". Поведение человека из мира "амаэ" подобно поведению ребенка, ищущего постоянной опоры и поддержки у родителей и в то же время полагающегося на их снисходительность и благожелательность.

В первой главе "Рождение идеи "амаэ" Дои излагает историю создания им концепции "амаэ", начало работы над которой он связывает с "культурным шоком", пережи-

тым во время первого пребывания в США в 1950 г. и заставившим его обратиться к выяснению причин культурных различий в поведении японцев и американцев.

С 1955 г. он вплотную приступил к разработке концепции "амаэ", считая ее жизненно важной для понимания психологии поведения японца.

Один эпизод из лечебной практики автора позволил ему глубже понять японскую специфику "амаэ" и конкретное содержание этого психологического феномена. Как-то Дои беседовал с матерью одной из своих пациенток. Когда в разговоре речь зашла о детстве пациентки, ее мать — англичанка, родившаяся в Японии и превосходно говорившая по-японски, неожиданно перешла с английского языка на японский и сказала, что "у ее дочки в детстве не было достаточно амаэру", т.е. она была замкнута, никогда не заискивала перед родителями и никогда не вела себя ребячливо, сознавая при этом, что ее родители будутнисходительны к ней. На вопрос Дои, почему она использовала японский язык для передачи ему этого сообщения, мать пациентки, подумавши минуту, отвечала: "Это невозможно выразить по-английски".

У психолога М. Балинта Дои нашел концепцию "пассивной любви к объекту", которая в принципе соответствует "амаэ". Замечание М. Балинта о том, что все европейские языки не в состоянии провести различие между активной и пассивной любовью, еще более укрепило Дои в убеждении, что существование в японском языке слова "амаэ" для выражения пассивной любви является индикатором, отмечающим природу и характер японского общества и культуры.

Во второй главе "Мир амаэ" автор анализирует отражение психологии "амаэ" в особенностях структуры социальных отношений, социальной психологии и идеологии Японии.

"Тот факт, что... амаэ как слово существует только в японском языке, но передает психологический феномен, по существу общий для всего человечества в целом, указывает не только на особую близость этой психологии японцам, но и на то, что формирование социальной структуры Японии допускало выражение этой психологии. Другими словами, можно сказать, что амаэ является ключевой концепцией для понимания не только психологического грима отдельного японца, но и структуры японского общества в целом. Акцент на вертикальных отношениях, о котором недавно писала как о характерной черте социальной структуры японского типа социал-антрополог Наканэ Тизэ, можно также рассматривать как акцент на амаэ. Более того, очевидно можно сказать, что особая восприимчивость японцев к амаэ стала причиной акцентирования вертикальных отношений в японском обществе" (с. 23).

В японском языке есть много слов и выражений, передающих различные стороны психологии "амаэ". Выражение "А амай по отношению к Б" означает, что какой-то человек А позволяет другому человеку Б вести себя своевольно, избалованно, поскольку между ними существуют отношения "амаэ". Психологическая неудовлетворенность, вызванная невозможностью установления между людьми отношений "амаэ", отражена в таких словах, как "сунэру" (дуться из недопустимости избалованного, своевольного поведения), "хигаму" (быть подозрительным и недоверчивым; по своему происхождению это слово связано с неудовлетворительным ответом на желание снисходительного отношения к данному человеку), "ураму" (питать злобу к кому-либо или ненавидеть кого-либо; слово передает чувство враждебности, вызванное фрустрацией "амаэ").

В языке японской социологии и социальной антропологии популярны два термина, передающие особенности меж-

личностных отношений в Японии: "гири" (социальная обязанность, долг) и "ниндзё:" (человеческое чувство). В этих терминах выражаются не столько общечеловеческие понятия, сколько их японская специфика, а поэтому и "гири" и "ниндзё:" содержат элементы психологии "амаэ". Подтверждением специфичности "ниндзё:" могут служить такие имеющие широкое хождение в Японии фразы, как "иностранцы не понимают ниндзё:" или "даже у иностранцев есть ниндзё:". Если "ниндзё:" спонтанно возникает в отношениях между родителями и детьми, то в другие отношения — между родственниками, между мастером и его учениками, между друзьями, соседями — "ниндзё:" привносится. Словом "гири" как раз и определяются те отношения, в которые формально допускается привнесение "ниндзё:". Круги отношений "гири" и "ниндзё:" нельзя считать несовместимыми: "Можно сказать, что гири — это как бы сосуд, ниндзё: — его содержимое" (с. 31).

"И гири и ниндзё: коренятся глубоко в амаэ. Короче говоря, акцент на ниндзё: — это подтверждение амаэ, поощрение восприимчивости партнера к амаэ. В противоположность этому акцент на гири означает превозношение поддержания человеческих отношений, установленных на основе амаэ. Если заменить слово амаэ на более абстрактное слово зависимость, то можно сказать, что ниндзё: тепло принимает зависимость, а гири связывает людей в зависимые отношения. Поэтому без преувеличения можно сказать, что японское общество, в котором господствовала мораль гири и ниндзё:, было насквозь пронизано амаэ" (с. 32-33).

Слово "танин" в японском языке обозначает "чужого человека", с которым у говорящего нет кровно-родственных связей. Однако элементы "танин", т.е. элементы чуждости, присутствуют в отношениях между мужем и женой, между братьями и сестрами. "Родители и дети, напротив,

не могут стать танин, так как связывающие их узы трудно разрушить" (с. 33). Отношения между родителями и детьми считаются в Японии идеальным мерилom близости отношений между людьми. Связи между людьми становятся тем глубже, чем они ближе по своему содержанию и характеру к сердечности и теплоте отношений между родителями и детьми. Чем больше в общении людей холода и безразличия, тем ближе их отношения к типу "танин", т.е. к отношениям между совершенно чужими людьми. Понятие "танин" отражает полное отсутствие "амаэ", но по мере внесения "амаэ" во взаимоотношения с "чужими людьми" последние постепенно утрачивают характер отношений "танин".

Используя концепции "гири", "ниндзё:" и "танин", отношения между людьми в Японии можно представить следующим образом. Отношения между родителями и детьми, где естественно присутствует "амаэ", образуют мир "ниндзё:" (мир спонтанно сложившихся человеческих чувств); отношения, в которые допускается привнесение "амаэ", составляют мир "гири" (мир социально обусловленной взаимозависимости) и, наконец, третий мир — это мир "танин", мир "чужих людей", для которых нет места ни "ниндзё:", ни "гири". Однако два последних мира весьма условны и непостоянны, поскольку степень близости между людьми меняется и человек из мира "танин" со временем может попасть в мир "гири" и наоборот.

В японском языке существует термин "энрё", который означает "сдержанность, предусмотрительность"; в современном языке он используется главным образом как негативное мерило человеческих отношений. В отношениях между родителями и детьми нет "энрё", поскольку родители и дети не "танин" и их отношения проникнуты "амаэ". В других же отношениях по мере роста их отдаленности растет и "энрё".

"Энрё" предполагает, что человек действует осмотрительно, не считая возможным чрезмерно полагаться на благосклонное отношение со стороны другого ("амаэру").

Присутствие или отсутствие "энрё" в отношениях с другими людьми рассматривается как признак, разделяющий мир человеческих отношений японца на два круга — "внешний" и "внутренний". К внутреннему кругу принадлежат близкие родственники, в отношениях с которыми нет необходимости в "энрё", внешний круг образуют люди, с которыми поддерживаются отношения "гири". В отношениях с людьми из внешнего круга присутствует "энрё".

Иногда же круг отношений "гири" рассматривается как средний, а внешний круг образует "танин", в отношениях с которыми нет места "энрё". В этом случае и внутренний и новый внешний круги отличаются от среднего отсутствием "энрё". Однако если во внутреннем круге ментальность "амаэ", уничтожающая барьеры в человеческих отношениях, устраняет "энрё", то в новом внешнем круге "энрё" нет потому, что японец в своем поведении до определенной поры не обращает никакого внимания на этот круг и на существующие в нем барьеры. Это означает, что и наличие "амаэ" и его полное отсутствие способствуют устранению всякой озабоченности о реакции других на поведение японца. "Короче, человек, привыкший к амаэ, ведет себя высокомерно или презрительно, когда сталкивается с невозможностью амаэру" (с. 40).

Поэтому японцы считают совершенно естественным, что человек должен менять свое отношение в зависимости от того, имеет ли он дело с людьми из внутреннего круга, или из среднего и внешнего кругов. Изменение стандартов поведения в зависимости от смены кругов не служит основанием для внутреннего конфликта до тех пор, пока японец ясно различает границы этих кругов; при их

нечёткости у него рождается чувство беспокойства, поскольку японец не знает, может ли он полагаться на "амаэ". Отсюда и особая важность для японца его группы: только в ней он обретает уверенность и устойчивость. В Японии небольшое значение придает "индивидуальному" миру человека.

Более того, в Японии слабо развит и "общественный дух", чьи интересы превышают интересы индивида и группы. Этот факт объясняется тем, что каждый японец делит мир на свои личные — внутренний, средний и внешний — круги, каждому из которых соответствует свой стандарт поведения. Японцы ведут себя "разумно" в среднем круге, где присутствует "энрё". Но сам этот круг является внутренним относительно круга "чужих" и его нельзя назвать подлинно "общественным", поскольку водораздел между "внутренним" и "внешним" для каждого японца имеет свои личные границы. Поэтому в Японии плохо создается различие между "личным" и "общественным".

К "чужим" из внешнего круга относятся безразлично, "энрё" во внешнем круге считается бессмысленным. Однако такое отношение существует только тогда, когда "чужие" не представляют для японца угрозы, в случае же появления угрозы отношение резко меняется. "Относительно мира незнакомых ему чужих людей японец проявляет чувство полного безразличия, но оно ни в коем случае не является результатом отсутствия у него интереса к ним. Японец игнорирует чужой мир до возможных, по его мнению, пределов; хотя на первый взгляд это может показаться отсутствием интереса, в действительности же здесь следует видеть необычайное внимание, направленное на окружающий мир. И коль японец обнаруживает, что этот мир нельзя игнорировать, он начинает прилагать все усилия к тому, чтобы идентифицироваться и ассимилироваться со средой" (с. 46).

Сначала японец по отношению к "чужим" проявляет чувство надменного превосходства или безразличия — средства психологического давления и запугивания другой стороны. Если же эти средства оказываются безуспешными, тогда остается другое — "заискивание расположения" и "отождествление с другой стороной". В психоанализе этот процесс называется "идентификацией" или "ассимиляцией". "Идентификация и ассимиляция... думается, являются психологическими механизмами, которые наиболее близки для людей из мира амаэ" (с. 44).

Эта модель поведения типична как для отдельных японцев, так и для нации в целом.

Хотя японцы на первый взгляд не критически усваивают иностранную культуру, однако в то же время эта установка на полную ассимиляцию позволяет им сохранить психологию "амаэ", "так как само по себе действие ассимиляции фактически является продолжением психологии амаэ" (с. 45).

Именно установка на идентификацию и ассимиляцию, порожденная психологией "амаэ", помогла японцам легко принять и усвоить сначала китайскую, а позднее и западную культуру. Стремление к ассимиляции более высокой культуры позволило японцам быстро и успешно осуществить модернизацию и индустриализацию страны, чего не удалось сделать Китаю по причине чуждости китайцам психологических установок "амаэ" и высокомерного отношения к чужим культурам.

Японскую культуру часто называют "культурой стыда", а западную культуру — "культурой вины". По мнению Дои, эту классификацию в общем можно принять, хотя необходимо оговорить ее известную прямолинейность и поверхностность. Американский антрополог Рут Бенедикт утверждала, что в "культуре вины" акцент приходится на внутренние

мотивы поведения, в то время как в "культуре стыда" акцентируются внешние стороны поведения; отсюда следует, что первая выше второй, т.е. западная культура выше японской.

Дои считает, что происхождение чувства вины оценивается по-разному в Японии и на Западе. Если для западного человека чувство вины — это внутренняя проблема личности, то для японца переживание вины бывает наиболее острым тогда, когда он сознает, что его действия являются предательством группы, к которой он принадлежит. По мнению автора, своим рождением чувство вины и в Японии и на Западе обязано психологическому феномену переживания предательства группы, однако в процессе исторического развития ощущение этой связи на Западе было утрачено; переживание предательства там начали рассматривать как внутреннее психологическое состояние отдельной личности. Поэтому в чувстве вины западного человека сохраняются "только следы психологии предательства" (с. 50).

Японец наиболее остро испытывает чувство вины в тех случаях, "когда он предает доверие членов своей группы" (с. 50). Поэтому можно сказать, что в японской культуре "чувство вины является функцией человеческих отношений" (с. 50).

В отношениях с родными японец переживает свою вину менее остро, поскольку господство ментальности "амаэ" в этом круге позволяет ему верить, что любой грех будет прощен и забыт. "Японец наиболее остро испытывает чувство вины в круге отношений гири, где предательство легко ведет к разрыву отношений" (с. 51).

Вина прощается тогда, когда человек признает ее и просит извинения, т.е. в тех случаях, когда признанию вины или греха сопутствует чувство "суманай", заключа-

ющее в себе не просто акт извинения, но также и мольбу о снисхождении, о сохранении благожелательного отношения и о поддержании "амаэ".

"...Если считать, что чувство вины формируется первоначально в самом человеке и адресуется затем во внешний мир в форме извинения, то чувство стыда можно определить как чувство, складывающееся при осознании присутствия взгляда извне и направляемое затем во внутренний мир самого человека. Однако на наличие между ними тесной связи... совершенно четко указывает выражение "стыдиться вины". Более того, и сферы переживания этих двух чувств совпадают, т.е. относительно самых близких людей из семейного круга чувство вины испытывается редко, как и незначительным бывает ощущение стыда. Аналогично поступают и относительно чужих людей, с которыми у человека нет совершенно никаких отношений. На это предельно ясно указывает выражение "стыд в путешествии отображается". В конечном счете все это означает, что стыд, как и чувство вины, человек наиболее остро испытывает в отношениях с группой, к которой он принадлежит, т.е. как предательство группы вызывает у него чувство вины, так и порицание со стороны группы считается постыдным и позорным для человека. Поэтому иметь чувство стыда очень важно для человека, принадлежащего к группе"

(с. 55). В японской культуре, где группа имеет для человека чрезвычайно большое значение, стыд переживается более остро, чем в западной культуре. Японцы любят "групповое действие" и ориентируются на оценку и интересы своей группы.

Определение вины как производной от интернализации ценностей и стыда как производного от боязни критики со стороны других, данное Рут Бенедикт, отражает западное индивидуалистическое сознание, ставящее превыше всего

независимость и самостоятельность отдельной личности.

Чувство стыда – это не просто лишь внешняя забота о хорошем мнении других, оно значительно глубже, чем чувство греха или вины, это крайне тонкое чувство, связанное с глубокими внутренними переживаниями личности.

"Человек, испытывающий стыд, должен страдать от сознания, что он стал центром всеобщего пристального внимания, что его амаэ не удовлетворено, в то время как он стремится только к одному – погрузиться в теплоту отношений окружающего его мира" (с. 58).

"Большой интерес представляет и то обстоятельство, что в Японии, где очень развито чувство стыда, человек с гораздо большим рвением, чем на Западе, считающемся представителем культуры вины, приносит извинения" (с. 58). В Японии просьба о прощении очень часто содержит в себе и просьбу о сохранении доброжелательного отношения других, о поддержании "амаэ".

Психология "амаэ" лежит в основе традиционной японской идеологии. Слово "амаэ" можно даже использовать для обозначения социальной системы, воплощающей эту идеологию. Дои считает, что такие понятия, как "дух Японии" (Нихон сэйсин) и "душа Ямато" (Ямато дамасий), а также почитание императора (сонно сисо) и императорской системы, можно интерпретировать в терминах идеологии "амаэ".

Психологическое значение позиции императора в японском обществе в прошлом заключалось в том, что в представлении многих японцев он брал на себя реальную ответственность за поведение отдельных людей, в то же время оставляя людям всю видимость власти над собой, т.е. создавалось впечатление, что желание "амаэру" у народа будет удовлетворено. Сам же император находился на положении почти полной детской зависимости от окру-

жающих его людей, но в то же время по рангу он был выше всех. В Японии личность, которая воплощает детскую зависимость, считается стоящей на вершине общества. Это подтверждается тем, что в Японии высочайшей добродетелью и ценностью признается "сунаоса" (простодушность, послушность, открытость). С этим же связан и тот факт, что самая большая свобода и своеволие в японском обществе допускались для детей и стариков.

Ито Хиробуми (1841-1909 гг.), автор Конституции Мэй-дзи (1889 г.), считал, что императорская семья должна быть "духовным центром для конституционного правления в Японии", он рассматривал императорскую семью как своего рода субститут христианства. Идея Ито, утверждавшего, что традиционные религии Японии не способны быть духовным центром, объединяющим весь народ, а единственным связующим звеном может стать старая концепция нации как семьи с императорской семьей на положении "главной семьи", была, по мнению Дои, верной. Императорская семья в истории Японии служила своего рода субститутом "общественного духа" (в западном понимании этой идеи). В японском обществе, которое легко раскалывалось на целый ряд замкнутых ("личных") кругов, не существовало другой более подходящей и эффективной концепции, способной объединить японцев в одну нацию, кроме концепции "дети его величества".

"Короче говоря, японцы идеализировали амаэ и считали мир, где господствует амаэ, истинно человеческим миром; можно также сказать, что именно его институционализацией явилась императорская система" (с. 64).

В послевоенное время идеология императорской системы потерпела крах. В результате быстро распространилось "неконтролируемое амаэ" и появилось множество "маленьких императоров".

В третьей главе "Логика амаэ" Дои подчеркивает, что в своей работе он исходит из предпосылки, что национальный характер отражается в языке народа и что мир чувств, эмоций и переживаний, связанный с психологией "амаэ", также нашел свое отражение в японском языке. Это подтверждается как языковым материалом, использованным автором во второй главе, так и анализом некоторых специфических японских концепций в третьей главе.

Этимологически слово "амаэ" очевидно связано с детским словом "ума-ума", с помощью которого грудные дети в Японии требуют материнского молока или выражают желание получить еду. Это слово является первым, произносимым японскими детьми. В древности оно очевидно имело и более широкое значение, выражая просьбу о милости или о даровании различных благодеяний. В этом смысле вполне возможна связь слова "амаэ" со словами "ама" (небо) и с именем богини солнца Аматэрасу Омиками.

Психологическим прототипом "амаэ" является психология отношения ребенка к матери. В Японии начинают говорить о ребенке, что он испытывает "амаэру" только через полгода после его рождения, когда он уже начинает отчасти различать окружение и выделять в нем свою мать.

Итак, "если прототипом амаэ является стремление ребенка, смутно осознавшего свое независимое существование от матери, к единению с нею, то нельзя ли сказать, что амаэру — это, в конце концов, попытка психологически отрицать факт разделения матери и ребенка. Совершенно ясно, что после рождения ребенка он и его мать существуют и физически и психологически раздельно. Несмотря на это, психология амаэ действует так, что развивает чувство единства между матерью и ребенком. В этом смысле психологию амаэ можно определить как попыт-

ку отрицания факта разделения, являющегося по существу неотъемлемой частью человеческого бытия, как попытку сублимировать боль разделения" (с. 82).

Широко распространенное в научной литературе мнение, что японский образ мышления не столько логичен, сколько интуитивен, по мнению автора, можно связать с ментальностью "амаэ", поскольку уже сами попытки отрицания факта раздельного существования матери и ребенка и создания с помощью эмоциональных средств ощущения идентичности человека с окружающим миром несут в себе нечно алогичное.

Если смотреть на мировосприятие насельников "мира амаэ" извне, то оно покажется "иррациональным", "частным", "эгоцентричным" и даже "нетерпимым" (из-за требования конформности), однако при более внимательном и позитивном подходе можно обнаружить такие черты мира "амаэ", как отсутствие дискриминации, равенство и терпимость.

Примером такого позитивного подхода может служить интерпретация дзэн-буддийского "сатори" (просветления) и восточного образа мышления у Судзуки Дайсэцу. Судзуки считает, что "в основе образа мышления и образа чувствования западного человека находится отец", в то же время в глубинной основе восточной психологии находится мать. "Мать объемлет все безусловной любовью. Безразлично к тому, является ли оно хорошим или плохим. Все приемлется "без проверки и без сомнений". В любви на Западе присутствуют остатки силы. Любовь на Востоке всеобъемлюща. Она открыта во всех направлениях. И может исходить отовсюду" (с. 85).

Дух равенства и отсутствия дискриминации пронизывает не только идеологию дзэн, но и является составной частью японского мировоззрения с древнейших времен.

Именно на этой основе "путь богов" провозглашал "принцип без принципа" и "ценность без ценности" в качестве основных правил жизни и поведения. Эти правила, в частности, позволяли японцам спокойно без внутренних конфликтов ассимилировать элементы чужих культур.

Одной из характерных черт японской культуры считается эстетизм. Японский эстетизм, любовь к красоте неразрывно связаны с психологией "амаэ". Созерцание красоты и наслаждение ею предполагают, что человек получает эмоциональное наслаждение от предмета созерцания и становится как бы "един" с ним. В самом процессе эстетического наслаждения много общего с психологией "амаэ", для которой характерен постоянный поиск идентичности с другими людьми. Для человека из мира "амаэ" очень важно, чтобы другой человек понял его цели и согласился с ними. Так как это не всегда возможно, то человек, добивающийся "амаэ", часто испытывает фрустрацию или неудовлетворенность. Неудовлетворенность заставляет японцев обращаться к дзэн-буддизму и поискам красоты.

Между "амаэ" и японскими эстетическими категориями "саби-ваби" (красота простоты) и "ики" (свобода от грубости; утонченность; тонкая привлекательность, лишенная бесхарактерности) существует непосредственная психологическая связь. Концепция "моно но аварэ" (скрытое очарование вещей) также порождена психологией "амаэ". "Аварэ" (очарование) вызывается каким-либо предметом или человеком и это очарование бывает столь глубоким, что субъект и объект становятся как бы единым целым. "В конце концов, можно сказать, что и "ваби" и "саби", так же как и "ики", и более того сама сущность межличностных отношений в форме гири и ниндзё: — все они коренятся в "моно но аварэ". И если углубиться еще дальше в прошлое, то вероятно мы придем к первичному опыту

древнего японца. В конце концов, этот первичный опыт породил всевозможные мифы, его можно видеть, с одной стороны, в формировании императорской системы и связанного с ней семейнообразного общества, а с другой стороны – в развитии специфически японского образа чувствования и мышления. Я предполагаю, что ментальность амаэ как раз и является тем основным эмоциональным стимулом, который в течение двух тысячелетий формировал японца, не осознаваясь им самим" (с. 91–92).

Осознание "детской", "примитивной" природы японского опыта было невозможно до второй мировой войны, только после поражения Японии в войне была подорвана вера в старые моральные концепции, связывавшие воедино японское общество.

"Разумеется, сказать, что ментальность амаэ детская, отнюдь не означает, что она не имеет ценности. Она не только не лишена ценности, но ее влияние как движущей силы многих японских культурных ценностей засвидетельствовано всей историей Японии вплоть до наших дней. Это не только культурные ценности прошлого, они продолжают и сегодня жить среди нас. Однако мы не можем войти в будущее, гордясь лишь чистотой японского духа. Не должно ли стать отныне нашей целью преодоление амаэ? Думается, что амаэ должно быть преодолено не с помощью возвращения в дзэнский мир нерасчлененности субъекта и объекта, а наоборот, благодаря открытию присутствия субъекта и объекта, иначе говоря, благодаря открытию существования другого" (с. 93–94).

Между европейским пониманием свободы и японской концепцией свободы "дзю" существует значительное различие. Свобода в европейском понимании – это уважение к свободной личности, признание прав и достоинства человека, его независимости от группы. Японская концеп-

ция свободы признавала только право на "амаэру", т.е. право на своевольное поведение в надежде на расположение другого, но она никогда не признавала свободу человека от "амаэ", от зависимости от других. "Амаэ" требует присутствия других, стремления к отождествлению с ними и подчинения человека группе. "Свобода" в японском понимании подразумевает "эмоциональную зависимость"; в западном же понимании свободы такого рода зависимость (типа "амаэ") отвергается.

По мнению западного человека, "пассивная любовь, т.е. склонность подучать любовь, порождает благодарность, но благодарность обычно соединяется с чувством стыда. Стыд же естественно в свою очередь препятствует чувству благодарности" (с. 96). Стремясь избежать чувства стыда, западный человек сторонится чрезмерной благодарности и пассивной любви. Это еще более усиливает ощущение личной свободы. В этом отношении интересна пословица: "На бога надейся, а сам не плошай", символизирующая необходимость самозащиты и надежды на свои силы в мире, где все люди враги друг другу. Она является полной противоположностью японской пословице: "В пути нужен попутчик, в жизни — сочувствие".

Дух "амаэ" и индивидуальная свобода противоречат друг другу. Если бы японцы смогли реально оценить индивидуальную свободу, им вероятно удалось бы подняться над конфликтом "гири" и "ниндзё".

Сегодня на Западе постепенно растет тревога, что свобода на самом деле не что иное, как пустой лозунг. Поиски нового типа свободы на Западе могут привести только к ее пониманию как свободы в солидарности с другими, т.е. в данном случае она будет очень близка к японскому пониманию свободы.

"В конце концов, перевод слова freedom японским словом "дзю" можно рассматривать как неудачный перевод.

но он оказался точным переводом. Потому что и на Западе свобода не существовала вне мира веры. Когда Маркс, Ницше, Фрейд в новое время разрушили веру в свободу на Западе, это не значило, что родилась новая свобода. Фактически мы являемся свидетелями того, как современный Запад, потерявший веру в свободу, погрузился в состояние отчаяния и нигилизма. Однако здесь вероятно не бесполезно вспомнить, что опыт японцев уже давно научил их психологической невозможности свободы. Практически для японца свобода существовала только лишь в смерти; именно поэтому в Японии смерть часто восхваляли и люди стремились к смерти. Объясняется же это конечно тем, что японец жил в мире психологии амаэ..." (с. 107-108).

В четвертой главе "Патология амаэ" Дои рассматривает негативные проявления психологии "амаэ" в поведении японцев.

Феномен "боязни чужих", столь типичный для поведения многих японцев, выражается в чрезмерной застенчивости и стыдливости.

В современной Японии, которая, по мнению Дои Такэо, переходит от "общинного типа" организации (*Gemeinschaft*), основанного на отношениях "амаэру", к "общественному типу" (*Gesellschaft*), основанному на "безличных" и формальных отношениях, феномен "боязни чужих" наиболее ярко проявляется у людей, мигрирующих из одной деревенской общины в другую (распад личных связей, базирующихся на "амаэру"), и у переселенцев из деревень в города (распад личных и традиционных связей). Современное японское общество не позволяет людям поддерживать отношения "амаэру" с той же легкостью, как и прежде, что вызывает острую реакцию у японцев, привыкших к миру "амаэ". Поэтому феномен "боязни чужих" стал од-

ной из наиболее характерных черт поведения современного японца.

Выражение "ки га суманай" ("нервничать", "не находить покоя", "быть неудовлетворенным") передает ощущение человека, испытывающего неудовлетворенность от того, что дела идут не так, как он хочет. Японцы используют термин "ки" для передачи состояния души человека. Человек, испытывающий "ки га суманай", сознаёт свою психическую деятельность как единое целое. Он стремится к удовлетворению "ки", игнорируя все остальное. В этом смысле его можно назвать почти что эготистом. Если чувство "суманай" (извинения) направлено на другого и несет в себе "амаэ", то в "ки га суманай" акцент падает не столько на других, сколько на собственное состояние души. Личность, склонную испытывать неудовлетворенность "ки га суманай", можно считать переросшей инфантильный тип "амаэ" и относящейся к более автономному типу личности. Обыкновенно человек сознает, что, заставляя себя действовать определенным образом, он получит в конце концов удовлетворение. Если этого удовлетворения не будет, наступит фрустрация, которая станет источником страданий и мучений.

Отмеченное многими исследователями "трудолюбие" японцев Дои связывает с психологией "ки га суманай". Японцы целиком погружаются в работу и трудятся усердно не из-за бедности, а только потому, что небрежная работа может вызвать у них чувство "ки га суманай", чувство беспокойства и неудовлетворенности. Человек заставляет себя делать работу, зная, что работа принесет спокойствие и удовлетворение его психике. Во всех случаях работа рассматривается японцами как возможность избежать чувства "ки га суманай".

Очень часто у японца помехи и преграды, воздвигнутые на его пути другими людьми, или ущерб, причиненный

ими, вызывают чувство обиды. В японском языке существует много слов и выражений, передающих обиду из-за невозможности получить благодеяние в результате чьей-то "помехи". Исследуя соотношение между "психологией помехи" и ментальностью "амаэ", Дои приходит к выводу, что между ними существует тесная связь. "Психология помехи" рождается из ощущения преграды, возникающей на пути "амаэ". Прототип "амаэ" — это психология ребенка, пытающегося монополизировать объект "амаэ", т.е. монополизировать любовь своей матери. Если между ребенком и матерью встает третий человек, то он воспринимает его как "помеху", затрудняющую реализацию "амаэ". Этот психологический настрой сохраняется и у взрослых японцев. Поскольку объект "амаэ" не может полностью контролироваться субъектом, то последний постоянно испытывает "ущерб" от невозможности пережить всю полноту "амаэ" из-за встающих на его пути "помех".

"Короче, можно сказать, что сознание помехи или психология ущерба тесно связаны с психологией амаэ и что именно из-за господства психологии амаэ люди стали остро сознавать присутствие "помехи" (с. 156). Господство психологии "амаэ" привело к тому, что японцы часто чувствуют себя на положении жертв, понесших ущерб.

Выражения "дзibun га ару" (дословно "иметь себя") и "дзibun га най" (дословно "не иметь себя") можно приблизительно передать как "быть личностью" и "не быть личностью". Эти фразы в Японии используются для передачи отношений человека с его группой. Если человек полностью "погружен" в свою группу, то у него нет "дзibun", т.е. "своего я"; не имеет "дзibun" также и тот человек, который, сознавая несовпадение своих интересов с интересами группы, все же из-за слепой преданности

группе целиком подчиняется ее интересам. О человеке говорят, что он имеет "дзibun", т.е. он имеет "свое я", когда он может существовать как независимая личность, не отрицая в то же время своей принадлежности к группе.

Для японца немислимо существование без группы, без нее он не может достигнуть своих целей; более того, разрыв с группой вызывает у человека психический шок, поскольку для японца изоляция от группы означает "потерю самого себя". Поэтому во всех ситуациях японец согласен на временные личные жертвы, на отказ от своих личных интересов ради сохранения принадлежности к группе.

В Японии, как правило, большее значение придается группе, чем отдельной личности, социальному долгу "гирри", чем личным чувствам "ниндзё:". Такая расстановка акцентов низводит количество разладов в группе до минимума и повышает эффективность групповой активности. Этим объясняется и высокая сплоченность японцев во времена национальных кризисов, их энергия, целеустремленность и трудолюбие в период модернизации страны и в период "быстрого развития экономики" в послевоенное время.

На первый взгляд подчинение личности группе и ее целям приносит свои желанные плоды. Однако, как свидетельствует исторический опыт Японии, группа в своем поведении может руководствоваться и довольно "низкими мотивами", в таком случае все пути сопротивления для личности перекрыты, личность должна слепо повиноваться массам и рабослуживать перед ними. Это обстоятельство является постоянной причиной индивидуальных и массовых истерий.

"Несомненно утрата мира, к которому принадлежит личность, переживается ею обычно как потеря самой себя"

(с. 169). Это означает, что человек не может существовать изолированно от группы, что "человек не может существовать по-человечески, если у него нет опыта принадлежности кому-то" (с. 169), "иными словами говоря, человек не может владеть собой, если у него прежде не было опыта амаэру" (с. 170). Погружение в группу означает потерю "дзибун" (себя), однако эгоистичное поведение человека не дает ему возможности обрести себя, попытка независимого существования наталкивается на действительное положение вещей и вызывает истерию.

В пятой главе "Амаэ и современное общество" Дои рассматривает проблемы современных молодежных выступлений и конфликта поколений. Автор считает, что подходить к этим проблемам с точки зрения психологии "амаэ", можно лучше понять и объяснить их.

Движение молодежного протеста охватило в наши дни многие страны мира, а не одну Японию. Поэтому и причины молодежных выступлений в Японии следует, по мнению Дои, искать не столько в особенностях японского политического режима или в неудовлетворенности молодежи университетской системой Японии, сколько в современном состоянии отношений между старшим и младшим поколениями.

Дои подходит к анализу этих отношений с позиций фрейдизма. Фрейд в своей концепции "Эдипова комплекса" утверждал, что отношения между взрослыми и детьми можно считать нормальными, а общество — здоровым только тогда, когда конфликт между поколениями в обществе прогрессивно разрешается и молодежь постепенно духовно идентифицируется с родителями, т.е. через конфликт двух поколений и напряженности в их отношениях происходит процесс возмужания молодого поколения и его постепенного превращения в нормальных взрослых людей.

В тех же случаях, когда между родителями и детьми

устанавливается необычайно прочная связь, в обществе можно наблюдать явление, которое в психоанализе называется "потерей барьера между поколениями".

Современная молодежь выступает против существующего общества и выражает сильное недоверие старшему поколению. Однако это недоверие можно почувствовать только на уровне общественных отношений, в семейных же отношениях эмоционального антагонизма между родителями и детьми почти нет. Создается впечатление, что существует тайное согласие между родителями и детьми. Отношения между ними проникнуты чувством "амаэ" и благожелательно допускают его присутствие, однако в этих отношениях можно отметить полное отсутствие родительского авторитета. Создается впечатление, что современная молодежь не знает классического конфликта поколений в фрейдовском понимании.

Современная молодежь напоминает автору героя японской сказки Момотаро, которого очень горячо любилишедшие его старик и старуха и который ради своего возмужания должен был отправиться на завоевание "страны демонов", поскольку любовь старика и старухи уничтожала все конфликты в семье и мешала ему стать взрослым человеком. Сегодня молодежь находит "демонов" в лице власть имущих. В то же время существует опасность, что в своих попытках низвергнуть "современных демонов" она сама становится "демоном".

"В общем говоря, не произойдет ли так, что молодежь, слишком уверовав в свои собственные силы, не будет ничем отличаться от власть имущих, на которых она совершает нападки. Молодежь в действительности нуждается в испытании сил, благодаря которому она смогла бы выяснить пределы своих возможностей. Но кто же в современном обществе поможет в этом молодежи? Кто сможет стать

для нее отцом, кто вновь объяснит ей значение власти и порядка? Очевидно, ими не будут ни профессора университетов, ни политики, ни идеологи, ни религиозные деятели. В этом отношении современная эпоха совершенно ненадежна. Фактически не только горстка молодежи анархична, весь дух эпохи анархичен. А если так, то не должна ли будет современная молодежь в течение некоторого времени всецело посвятить себя испытанию своих сил" (с.178).

Сегодняшний конфликт поколений обнаруживается только тогда, когда встает вопрос об обществе и его системе ценностей. Отцы остро сознают кризисное состояние современного общества, рост чувства отчуждения, но в то же время они не в силах открыть пути выхода из этого состояния, не в силах подсказать молодежи, как преодолеть кризис системы ценностей, в котором находится сегодня общество. "Короче говоря, новое поколение жаждет системы ценностей, в соответствии с которой оно могло бы жить, и испытывает раздражение, когда старшее поколение оказывается неспособным предложить эту систему. Это явление несомненно можно назвать своего рода амаэ. Однако думается, что не в поисках современным молодым поколением амаэ заключено решение проблемы расхождений между поколениями" (с. 187).

Дои считает, что источником современного конфликта поколений является недостаточная уверенность старшего поколения в себе, падение авторитета отцов и власти, что позволяет автору определить современное общество как "безотцовское общество". Поиски молодым поколением "сильного отца" составляют психологическую основу всех молодежных выступлений.

В заключение автор отмечает, что современную эпоху можно назвать "детской", поскольку в известной мере ее отличает господство "амаэ". Однако более правильно бы-

ло бы сказать, что сегодня различия между детьми и взрослыми становятся едва заметными, граница между поколениями исчезает. "Общим для похожих на взрослых детей и для похожих на детей взрослых является амаэ" (с. 202). Япония издавна считалась "раем для детей", сегодня же культ детей и "детскости" распространился на все развитые страны мира. В наиболее яркой форме феномен "детскости" можно наблюдать в "культуре хиппи".

Что же означает эта тенденция современного развития? Многие отмечают, что она знаменует конец одной эпохи и начало другой. Ее можно рассматривать как свидетельство регресса, поскольку все различия в обществе ликвидируются ради единого "детского амаэ", однако эта ликвидация различий между "детским и взрослым", между "мужским и женским", между "культурным и некультурным" может также означать и необходимый шаг на пути создания новой культуры будущего, поскольку всякому творческому акту человечества предшествует регрессивный феномен.

М.Н. Корнилов

МЫШЛЕНИЕ И ПОВЕДЕНИЕ ЯПОНЦЕВ

Нихондзин-но сисо: то ко:до:.

Мидзусима Кэнъити та хэн. Токио,

Кё:до: сьппан, 1973. 222 с. На япон. яз.

Книга представляет собой культурно-типологическое исследование, ставящее своей целью выявление основных этнопсихологических особенностей японской нации.

В первый раздел книги "Основы японской культуры" входят три главы. Первая глава "Природные особенности Японии" написана профессором университета Риссэй Ёсино Мидори.

Определяющим моментом географического положения Японии является её значительная удалённость от континента. Острова чрезвычайно гористы: достигающие нередко более чем трёхкилометровой высоты горы занимают 76% всей площади Японии. Значительная часть территории страны по рельефу напоминает Альпы. Равнины очень незначительны по масштабам. Почва большинства равнин аллювиальная по своему происхождению. Эти районы удобны для возделывания заливного риса. На всей территории страны непрерывно фиксируются большие и малые землетрясения. Япония — один из самых богатых вулканами районов мира. Вулканическая деятельность носит зачастую такой же раз-

рушительный характер, как и землетрясения. Большое влияние на климат Японии оказывают муссоны и тайфуны. Муссоны обуславливают резкий контраст между летней и зимней погодой.

Все эти факторы издревле определяющим образом воздействовали на характер хозяйства, а отсюда и на быт племён, населявших Японию. Так, огромная протяженность береговой линии и наличие благоприятных для жизни мест главным образом в районах побережья обусловили преобладающую роль морепродуктов в питании племён, находившихся на охотничье-собирательской стадии развития. Об этом свидетельствуют многочисленные "раковинные кучи", находящиеся археологами в местах стоянок древних людей. Благоприятные для рисосеяния почвенные и погодные условия сказались при переходе древнего населения страны к земледелию. Археологи считают, что с появлением риса на Японских островах его возделыванием очень быстро стали заниматься на всей территории страны, исключая Хоккайдо.

Автором второй главы раздела "Автохтонное мышление японцев" является доцент Токийского университета культуры Мията Нобору. Признавая, что решающую роль в хозяйстве японцев на стадии разложения первобытнообщинного строя стало играть возделывание заливного риса, автор высказывает мнение о безусловном влиянии такого способа ведения сельского хозяйства на формирование нравов, обычаев, представлений о мире древних японцев.

Наиболее очевидным примером влияния хозяйственного уклада на психологию древних народов автор считает сельскохозяйственные праздники, которые резко разнятся между собой в зависимости от форм хозяйственной деятельности. Праздники в районах с преобладанием колосовых культур отличаются от праздников в рисосеющих районах. И да-

же праздники в районах возделывания суходольного риса не схожи с праздниками в районах возделывания заливного риса. Многие японские национальные праздники и обычаи тесно связаны с различными этапами сельскохозяйственных работ, характерных для возделывания заливного риса. Первоначально представляя собой магические действия, призванные обеспечить богатый урожай, эти праздники стали основой, на которой вырабатывались фольклор, эпос и специфическое мировоззрение (в первую очередь религиозное мировоззрение) древних японцев.

Третью главу "Бытовая культура японцев" написала Мидзуэ Рэнко, доцент университета Риссэй. Термин "бытовая культура", отмечает автор, в Японии введён в обиход в 1941 г. известным философом Мики Киёси (1897-1945 гг.). Введением этого понятия Мики показал, что "культура принадлежит не только немногочисленным гениям и деятелям культуры, но имеет также отношение ко всем существующим людям" (с. 47). Говоря конкретно, "бытовая культура" представляет собой совокупность стилей национальной одежды, утвари, жилищ, специфики социального поведения, верований и фольклора данного народа в целом.

"Культура высшего ранга", т.е. культура, понимаемая как совокупность наиболее значительных достижений национальной литературы, искусства, науки, относится к "бытовой культуре" как надстройка к фундаменту, и в этом смысле понять её без изучения такого феномена, как "бытовая культура" нельзя. Однако изучение последнего должно покоиться на правильном методологическом основании. Можно приводить массу примеров национальной специфики японской бытовой культуры – от обычая устраивать в домах стенные ниши с цветами ("токонома") до чайных церемоний, – но правильно обобщить эти явления нельзя, если не понять их смысла и значения. Методологическим

принципом изучения подобных явлений должно быть, по мнению автора, их рассмотрение в историческом плане.

В качестве примера такого рассмотрения автор принимает анализ психологии японского бюргерства периода сёгуната Токугава (1603–1867 гг.). Произведения японских писателей этого периода дают богатейший материал для подобного исследования. Особенно в этом плане автор отмечает новеллы Сайкаку Ихара (1642–1693 гг.), в которых быт горожан ХУП в. изображён чрезвычайно детально и образно. В этих произведениях бросается в глаза активный, деятельный характер жизни японского горожанина ХУП в. и активный, деловитый склад его ума, что гораздо менее типично для японцев предшествовавших эпох. Общими чертами литературных героев-горожан ХУП–ХУШ вв. становятся также развращённость, самодовольство, дух торгашества и авантюризма. Эти черты не характерны для литературных героев, скажем, периода Муромати (1338–1573 гг.), а, стало быть, объяснить их возникновение у горожан ХУП в. можно не какими-либо постоянно действующими факторами вроде природных условий, а конкретной исторической обстановкой, сложившейся в Японии к тому времени. К важнейшим факторам этой обстановки автор относит рост городов, развитие ремёсел и денежного обращения, усиление купеческого сословия, возникновение торговых домов. Крупные города стали привлекать людей в первую очередь возможностью заработка. Бурный рост численности населения в Осака и особенно в Эдо (современный Токио) несомненно был обусловлен быстрым экономическим развитием этих городов, вызванным усилением и активизацией эдоской и осакской торгово-ростовщической буржуазии. В то же время в Киото, старой столице Японии, типично феодальном городе со слабой купеческой прослойкой, наблюдался обратный процесс: по чи-

сленности населения он сошёл с первого места в Японии на третье.

Процесс наплыва желающих заработать в крупные торгово-ремесленные центры получил даже особое название "Эдо-касэги" ("уход в Эдо на заработки"). Большинство среди уехавших в город составляли люди предприимчивые, надеявшиеся на лёгкий и большой заработок и видевшие в перспективе лёгкую и приятную жизнь. Многим из них действительно удавалось разбогатеть. Увеличение доли таких людей в городе привело к вытеснению старой бюргерской морали и в немалой степени повлияло на формирование психологии японского бюргерства ХУП-ХУШ вв. - психологии динамичной, предприимчивой, меркантильной и аморальной, как бы наиболее приспособленной к условиям новой предпринимательской эпохи.

В заключение автор высказывает надежду, что приведённый выше пример использования исторического метода в исследовании тех или иных сторон "бытовой культуры" и этнопсихологии народа или какой-либо его части в достаточной степени убедительно иллюстрирует правомерность и действенность этого метода, а также и его широкую применимость.

Во втором разделе книги "Мышление японцев" - четыре главы. Первая из них "Литература японцев" написана Тикаиси Тайсё, профессором университета Риссэй.

Автор начинает свое исследование с утверждения, что "японцы старых времен не считали главной задачей своей литературы преследование идеологических целей" (с. 66). Идеологический характер японская литература начала приобретать лишь со времен формирования жанра "дзуйхицу" (эссеистический жанр). На предшествовавшем "дзуйхицу" уровне "вака" (стихотворный жанр) и "моногатари" (прозаический повествовательный жанр) авторы, за-

частую остававшиеся неизвестными, не стремились вносить в свои произведения собственных идеологических оценок окружающего мира, хотя в отраженном виде (описание религиозных и политических представлений японцев того времени и т.п.) идеологический аспект конечно присутствовал и в старинной японской литературе.

Со времени формирования жанра "дзуйхицу" (X-XI вв.) в японских литературных произведениях начинают четко прослеживаться и авторские идеологические концепции. В средние века основной идеологической тональностью японской литературы была буддистская проповедь ухода от грешного мира и достижения просветления. "В литературе нового времени все исходило из этической идеологии, основывающейся на практическом корруцианстве" (с. 67).

Помимо такой идеологической специфики старой японской литературе был также присущ и ряд жанровых особенностей. Как и во всем мире, в Японии первоначальное литературное творчество было устным. На эпистолярном же уровне японская литература вовсе не порвала с традициями устного творчества, как это было в большинстве других культур. В господствовавшем в японской литературе ХУП-ХУШ вв. драматическом жанре "дзёрури" главное место принадлежало певцу-рассказчику - "гидаку", чья роль несомненно вела свое начало от древних народных сказителей-импровизаторов.

Для выявления иных специфических черт традиционной японской литературы автор обращается к анализу творчества наиболее значительного и типичного представителя жанра "дзёрури" Тикамацу Мондзаэмона (1653-1724 гг.). По мнению автора, наиболее ярко выраженными чертами творчества Тикамацу были традиционный характер, образность и лиричность. Эти качества "действительно являются общими для всей японской литературы. Я думаю, что

именно благодаря такой литературе японцы представляются народом со спокойным духом, с мягким и великодушным характером" (с. 83).

Вторая глава раздела "Японцы и западная литература" написана профессиональным поэтом, профессором университета Риссэй Исихара Такэси.

После "открытия страны" в 1854 г. и буржуазной "революции Мэйдзи" (1867–1868 гг.) хлынувший в Японию поток западной науки, культуры и искусства привел к изменению многих сторон общественного бытия японцев. Велико, в частности, было влияние западной литературы на японскую.

Результатом этого влияния явилось, в частности, возникновение нового для японской литературы жанра – жанра реалистического романа. Из его представителей автор выделяет Фтабатэя Симэя (1864–1909 гг.) и Нацумэ Сосэки (1867–1916 гг.). Знаменательным в эволюции мировоззрения многих представителей жанра реалистического романа явилось то, что это мировоззрение, формировавшееся под влиянием западных идей, не стало космополитичным. Пафос их произведений был направлен в первую очередь против некоторых отрицательных черт характера японцев, начавших вырабатываться под влиянием "европеизации" страны.

Ускоренная "европеизация" страны была вызвана тем, что отсталая научно и технически Япония всеми силами стремилась догнать Запад в этих областях знания, дабы сравняться с ним экономической и военной мощью. По существу, реформы и преобразования этого времени в большей или меньшей степени были направлены на воплощение в жизнь лозунга "богатая страна и сильная армия". Результатом такой модернизации явилось, однако, не только усиление страны, но и изменение психологии многих японцев в условиях резкого повышения деловой активности. Согласно утверждению автора, среди этих японцев "безраз-

дельно господствовал утилитарный эгоистический карьеризм" (с. 85).

Носители именно этих черт стали объектом резкой критики со стороны представителей жанра реалистического романа, высмеивавших утилитарный образ жизни и преклонение перед Западом. Автор считает, что такое литературное творчество писателей периода Мэйдзи (1868-1911 гг.) сыграло огромную роль в деле сохранения национального самосознания японцев в условиях серьезного культурного кризиса и всеобщей переоценки ценностей, вызванных столкновением японской культуры с западной. Лучшие представители японской культуры смогли перенять и усвоить все лучшее от западной культуры, сохранив в то же время свою национальную самобытность.

Третья глава "Религия и японцы" написана профессором университета Риссэй Цукамото Кэйсё.

Автор признает наличие в японской религии как специфических черт, так и черт, сближающих ее с другими религиями мира. Одной из важнейших причин значительной самобытности японской религии он считает географическую обособленность Японии от материка и вызванную этим обособленность японской культуры от культуры материковых народов. Однако эта обособленность не была абсолютной, и Япония многое смогла перенять и усвоить из культуры и религии других народов, в первую очередь географически близко к ней расположенных.

Возникновение новых религий или существенные изменения в недрах старых религий вызываются глубокими переменами в сознании народных масс, их новыми духовными потребностями, обусловленными крушением старых моральных норм и систем ценностей в процессе глубоких социальных кризисов.

Ранней формой религии в Японии, как и в соседних районах Восточной Азии, был шаманизм. Это определенным

образом сказалось на восприятии японцами новых религиозных форм. Когда на острова начал проникать буддизм, то японцами "элементы шаманизма в буддизме были восприняты в первую очередь" (с. 104).

Основным содержанием религиозного культа древних японцев первоначально было умилоствление покойников, из которого впоследствии развился культ предков. Впоследствии, при переходе населения к возделыванию риса, получили развитие магические действия с целью обеспечения высокого урожая (земледельческие праздники). Подмеченная древними земледельцами связь определенных моментов сельскохозяйственного цикла с определенным расположением небесных светил, а также очевидная зависимость этого цикла от смены времен года и влияние погодных условий на урожай привели к обожествлению сил природы, которые со временем стали почитаться как родовые боги. Такая политеистическая форма религии первоначально соответствовала децентрализованной родоплеменной социальной организации древних японцев. Однако по мере возникновения и развития предпосылок к созданию централизованного государства этот культ стал архаическим, ибо не отражал реально существующее положение в обществе. К этому времени (VI в.) новый, отвечающий потребностям формирующегося классового феодального общества культ уже существовал на материке. Это был буддизм. Принятие японцами новой религии в готовом виде избавило архаический синтоистский культ от необходимости трансформироваться в отвечающую эпохе монотеистическую религию и законсервировало его на уровне того времени.

Синтоизм, однако, не был полностью вытеснен буддизмом. Это объясняется тем, что установление централизованной власти императоров в стране, произошедшее к на-

чалу периода Нара (710–794 гг.), сопровождалось компромиссом с местными феодалами, сохранившими в определенных рамках свой суверенитет. И если буддизм явился отражением монизма императорской власти в Японии, то синтоизм продолжал отражать сохранявшийся до некоторой степени плюрализм власти крупных феодалов. Сосуществование двух форм власти привело к сосуществованию двух отражающих эти формы власти религий. Впоследствии такое сосуществование буддизма и синтоизма переросло в весьма специфический симбиоз этих религий.

Излагая историю японского буддизма в последующие эпохи, автор особо останавливается на периоде сёгуната Токугава (1603–1867 гг.), когда буддизм, несмотря на свою полную акклиматизацию в Японии и превращение в религию всего народа, вдруг стал гонимым учением. В условиях нарастающих противоречий феодального общества у центральной власти возникла настоятельная потребность идеологически зафиксировать *status quo* в феодальной иерархической структуре общества. Буддизм этого сделать не мог, в связи с чем на первый план у правительства сёгуната выступила конфуцианская этика. "С тех пор как в эпоху Эдо конфуцианству стали придавать большое значение в качестве правительственного учения, конфуцианство и синтоизм, объединившись, развернули борьбу с буддизмом" (с. III).

Деятели буржуазной "революции Мэйдзи", политически представлявшей собой реставрацию суверенитета императора, стремились обосновать абсолютизм при помощи религии, провозглашавшей божественный характер императорской власти, т.е. синтоизма, поэтому они "проводили политику превращения синтоизма в государственную религию" (с. III). Однако чрезвычайная популярность буддизма в народе не давала возможности для последовательного осу-

ществления этой политики. А политические преобразования, последовавшие за поражением Японии во второй мировой войне и закрепленные конституцией 1946 г., окончательно устранили возможность для любой религии претендовать на главенствующее положение в стране и обеспечить полную свободу вероисповедания.

Анализируя характер религиозного мировоззрения японцев, автор выделяет в нем ряд специфических черт, оказавших решающее влияние на обыденное сознание японцев. Так, это мировоззрение не признает, что за каждым явлением кроется "универсальная истина", однако оно находит в каждом явлении "универсальную ценность". Для него характерно также известное пренебрежение к вопросам потустороннего бытия: даже достижение высшего состояния будды мыслится как результат "просветления" ("сатори") человека в процессе его земной жизни. В целом же японскому религиозному мировоззрению присущи реализм, восприимчивость к чужим религиозным идеям и в то же время способность к переработке их в национальном японском духе.

"Признание японцами реального мира и уважение здравого человеческого рассудка способствовало появлению тенденции, придающей большое значение отношениям между людьми" (с. 115). Этот акцент не "субъективен", как у индусов, и не "объективен", как у европейцев. Культ предков и вера в то, что генеалогия всех японцев восходит к некоему единому корню, создают чувство кровнородственной национальной общности и основанную на этой общности особую форму человеческих отношений, непохожую ни на индийский, ни на европейский варианты.

Четвертая глава "Философское мышление японцев" написана доцентом университета Риссэй Тэранака Хэйдзи.

Накаэ Тёмин (1847-1901 гг.) высказал в свое время мысль, получившую широкую известность: "В нашей Японии

издревле и донныне философии не существовало" (с. 119). Автор соглашается с этой мыслью лишь в том, что до "революции Мэйдзи" мировоззрение японцев, способы его изложения и исследования еще не имели такого развернутого систематизированного характера, который позволил бы с полным правом приложить к ним термин "философия". Однако зачатки философского мышления у японцев имели место уже давно. В первую очередь они проявились в национальной мифологии. "В японских мифах раскрывается взгляд на мир как на форму единства богов, природы и человечества" (с. 120). Верховное божество японского мифологического пантеона Аматэрасу Омиками представляет собой олицетворение важнейшего элемента природы — солнца. В других богах олицетворены иные силы природы. В этом автор видит связь первых двух элементов триады "боги — природа — люди". Боги японских мифов существуют не в некоем потустороннем мире, который в японских мифах даже не предусмотрен, а в том же самом мире, в котором живут и обыкновенные люди. Тесный контакт богов с людьми и даже прямая генеалогическая связь между ними обеспечивают связь всех элементов синтоистской триады. Это мировоззрение обусловило "посюсторонность и реализм мышления японцев" (с. 120).

Излагая содержание буддийской идеологии, автор указывает, что буддизм в его первоначальном, индийском варианте "отрицал посюсторонний мир", ибо "рассматривал этот мир как ложный и преходящий" (с. 120). Однако в процессе внедрения в сознание японцев буддизм трансформировался настолько, что уже не противоречил реалистическому складу ума японцев. Конфуцианская же идеология нашла в Японии практическое применение в качестве идеологического обоснования феодальной иерархической системы.

Специфическими чертами философского мышления японцев автор считает способность воспринимать и усваивать зарубежные мировоззрения и идеологии, умение перерабатывать их в духе, не противоречащем традиционному, издревле сложившемуся японскому национальному мировоззрению, и тем самым по существу обогащать и развивать его способность успешно использовать на практике эти воспринятые и переработанные зарубежные идеи применительно к своей национальной действительности.

Эпоху Мэйдзи автор рассматривает как период, когда на базе уже вполне сложившегося национального мировоззрения, обогащающегося за счет активного притока философских идей с Запада, начала свое формирование собственно философия японцев. Ее основоположником был Нисида Китаро (1870–1945 гг.), "считающийся первым самобытным японским философом" (с. 124).

Впервые японский термин, обозначающий понятие философия "тэцугаку", был введен в употребление в 1874 г. ученым Ниси Аманэ (1826–1894 гг.), изучавшим философию в Голландии в 1862–1866 гг. Занимаясь созданием японоязычной философской терминологии, он изобрел такие термины, как "каккан" ("объект"), "сюкан" ("субъект") и ряд других. Однако в эту эпоху понимание философии у японцев существенно отличалось от нынешнего. Философией тогда считалось позитивистско-утилитаристское мировоззрение в духе Конта и Милля. Лишь во второй половине периода Мэйдзи японское понимание философии пришло в полное соответствие с общепринятым значением этого слова.

Несмотря на относительный прогресс философских исследований в Японии, до появления на научном горизонте Нисиды Китаро ни о какой самобытности японской философии не могло быть и речи. Японские философы были в ос-

новном добросовестными интерпретаторами западных философских учений главным образом позитивистского толка. Кульминационным моментом в формировании оригинальной японской философии современного типа нужно считать разработку Нисида теории "чистого опыта" на основе принципа тождества субъекта и объекта познания. "Чистый опыт" Нисида представляет собой "абсолютно конкретное целостное бытие, включающее в себя не только нерасчлененность субъекта и объекта, но также и нерасчлененность сознания, ощущения и воли" (с. 129). Благодаря этому, считает автор, в теории Нисида "отрицаются как идеализм, так и материализм, основывающиеся на утверждении первоначальной реальности либо духа, либо материи (духа как субъекта, а материи как объекта познания - прим. реф.)" (с. 129). Для иллюстрации этого положения автор цитирует слова Нисида: "Реальный цветок - это не цветок как явление чистой материи, что утверждают естественники; это цветок, в котором мы любимся красотой цвета, формы и запаха" (с. 129).

Свою теорию "чистого опыта" Нисида создавал под сильным влиянием американца Уильяма Джемса и австрийца Эрнста Маха. Большую роль в формировании мировоззрения Нисида сыграли также традиционное японское мировоззрение с его нерасчлененностью природы, богов и людей, опыт дзэнской медитации, учение Ван Ян-мина о "единстве знания и действия" и мировоззрение японского религиозного деятеля Цунадзима Рёсэн. Наличие этих влияний, однако, никоим образом не означает эпигонства или эклектизма в философии Нисида. Он сумел взять из этих источников много необходимого, но его логика вполне самостоятельна, а теория в целом нова, что позволяет поставить такое понятие, как "философия Нисида" в один ряд с понятиями типа "философия Канта" и "философия Гегеля".

До Нисида способность японцев к логике как к форме научного мышления считалась низкой. Японский язык как отражение способа японского мышления изобилует неопределенностями: в нем часто опускается подлежащее, нет разницы между единственным и множественным числом. Даже богатые философскими идеями буддизм и конфуцианство не заставили японцев обратиться к созданию философских систем. Нисида, а за ним также Танабэ Хадзимэ (1885-1962 гг.) создали, наконец, оригинальную японскую логику. Логические системы этих философов до некоторой степени разнились между собой. Так, Нисида создал логику "ничто", или "небытия", противопоставляя ее как восточный способ познания западной логике, которая им мыслилась как логика "бытия", или "сущего". Танабэ разрабатывал "абсолютную диалектику", в окончательном виде принявшую форму "логики видов". Однако при всем относительном различии систем этих философов у них есть основополагающее общее - все эти системы, как считает автор, насквозь диалектичны. Логика, начало разработки которой положил Нисида и которая легла в основу современной самобытной японской философии, есть "диалектика абсолютного ничто" (с. 135) как способа познания мира, наиболее отвечающего традициям японского национального мышления.

В третьем разделе книги "Поведение и сознание современных японцев" - четыре главы. Первая глава "Поведение японцев в сфере экономики" написана доцентом университета Риссэй Гамо Фудзиро.

Быстрое экономическое развитие послевоенной Японии вызывает пристальное внимание со стороны зарубежных специалистов, в частности социологов, считающих, что среди прочих факторов столь быстрого развития важное место занимает и социопсихологический фактор. В последнее вре-

мя японское общество часто называют "акционерным обществом Японии", предполагая наличие в стране согласованности интересов разных экономических группировок и патерналистских отношений предпринимателей с рабочими и служащими. Также предполагается, что каждый японец относится к японскому обществу в целом как к своему дому, и испытывает чувство "благодарности" и "долга" к нему. Эти особенности японского характера плюс обостренное внимание к вопросам национального престижа обеспечили, по мнению зарубежных специалистов, дополнительный стимул к быстрому экономическому развитию Японии.

Признавая наличие особенностей в японских производственных отношениях, автор видит их корень в своеобразии становления индустриального общества в Японии, поздней и ускоренной модернизации жизни страны. Процесс модернизации начался и значительное время продолжался в условиях еще не изжитого "традиционного общества", в условиях активного взаимодействия с ним. Это обусловило сильное влияние традиционного уклада жизни на психологию современных японцев.

Иностранцы часто говорят: "Не существует народа, равного японцам по трудолюбию" (с. 142-143). Автор видит причину этого в том, что "работа для японцев является не только трудом для добывания средств к существованию, но и самоцелью, иначе говоря, у них существует общественное сознание, находящее в работе моральную ценность" (с. 143).

Такое отношение к труду выработалось под влиянием тяжелых условий сельскохозяйственного труда в прошлом. Отсутствие свободных земель исключало возможность экстенсивного развития сельского хозяйства. Единственным путем для увеличения количества продуктов земледелия, удовлетворяющих потребности растущего населения, была

интенсификация труда крестьянина. Постепенно упорный труд стал не только насущной жизненной необходимостью, но и привычкой, традицией, превратившейся в дальнейшем в моральный принцип.

В особенностях сельскохозяйственного труда следует искать причины не только трудолюбия, но и высокой искренности японцев в труде. Автор считает, что возделывание основной сельскохозяйственной культуры Японии — риса требует гораздо больших навыков и умения, чем возделывание большинства других культур. Выработанная под влиянием объективных факторов способность японцев к интенсивному и качественному труду в полной мере сохранилась у них и после вступления страны в индустриальную стадию развития.

Трудолюбие японского крестьянина из-за нехватки земли вознаграждалось не очень щедро. Это обусловило возникновение традиции чрезвычайно экономного и бережливого образа жизни. При росте доходов традиция эта не нарушалась: расходы на жизнь продолжали оставаться скромными, а материальные излишки шли на сбережения. Поэтому и сегодня в Японии один из самых высоких в мире уровней сбережений населения по отношению к его реальным доходам.

Когда иностранцы называют Японию "акционерным обществом Япония", то они в первую очередь имеют в виду способность японских предпринимателей действовать согласованно между собой и не противопоставлять свои интересы интересам государства. Временами может показаться, что некоторые японские предприниматели действуют в интересах государства в ущерб собственной выгоде. Однако это далеко не так. Наделенные рациональным складом ума, японские предприниматели отчетливо сознают, что в конечном счете именно они являются руководителями индустрии.

стриального общества. В этом смысле деятельность, направленная на укрепление и развитие индустриального общества, не всегда приносит с собой непосредственную прибыль предпринимателям, но в конечном счете она отвечает и их личным интересам. Кроме того, немалую роль играет сложившийся исторически взгляд на страну в целом как на "свой дом", "свою семью", принявший форму морального принципа.

"Необходимо признать тот факт, — завершает свое исследование автор, — что индустриализация Японии успешно осуществлена благодаря использованию положительных факторов, выработанных традиционным обществом" (с. 152).

Следующая глава "Социальное поведение японцев" написана преподавателем университета Риссэй Кикиути Миёси.

Рут Бенедикт в "Хризантеме и мече"^{I)} называет японскую культуру "культурой стыда". Европейец в своем социальном поведении, считает Бенедикт, ориентируется в первую очередь на собственную моральную оценку своих поступков; у него сильно развито представление о "грехе". Для японца же моральным критерием является отношение окружающих к его поведению, поэтому для него решающее значение имеет понятие "стыд". Другие авторы не согласны с Бенедикт. Так, японский социолог Сакута Кэйити считает, что понятие "грех" как моральный критерий для японца не менее важно, чем "стыд". А.Д. Рисмэн полагает, что различия между японцами и европейцами следует искать не в этих отвлеченных категориях, а в различиях между культурой "традиционного" и "современного" общества.

^{I)} Benedict R. The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture. Boston, Cambridge, 1946.

Автор считает, что социальное поведение современных японцев действительно в огромной степени определяется влиянием традиций, выработавшихся в старой Японии. Жизнеспособность этих традиций объясняется тем, что модернизация японской экономики, последовавшая за "революцией Мэйдзи", отнюдь не сопровождалась модернизацией социальной структуры страны. На Западе процесс модернизации социальной структуры осуществлялся под влиянием естественно протекавшего процесса развития производительных сил общества. В Японии же периода Мэйдзи развитие производительных сил сознательно стимулировалось руководящими кругами "традиционного общества", одновременно стремившимися свести к минимуму изменения в социальной структуре. В результате, как считает автор, в непроизводственных областях "традиционное общество" сохранило свою силу в Японии вплоть до 1945 г.

В 1945 г. страна находилась на уровне развития производительных сил, соответствующем современному "массовому обществу", поэтому можно сказать, что в Японии на смену "традиционному обществу" пришло не "гражданское общество" эпохи раннего капитализма, а сразу современное "массовое общество", т.е. от начала разложения экономических основ "традиционного общества" до складывания современного "массового общества" в Японии прошло меньше 100 лет, в то время как на Западе этот процесс занял около 500 лет. В этом одна из причин сохранения традиций старого уклада жизни в современной Японии.

С другой стороны, социальная структура современного "массового общества" в некоторых случаях близка по форме к социальной структуре "традиционного общества". Так, в "массовом обществе" наблюдается ограниченность автономии личности или коллектива, закрытый, клановый характер коллективов, их "вертикальная структура". Эти

качества "массового общества" при неизжитой еще за столь короткий срок психологии "традиционного общества" у японцев сыграли огромную роль в наполнении новых форм социальной структуры старым содержанием. А это в свою очередь обеспечило и жизнеспособность архаических социопсихологических традиций в японском обществе.

Автор третьей главы "Японцы и образование" – профессор университета Риссэй Сэндзакэ Такэси.

Оценивая успехи системы образования в послевоенной Японии, автор отмечает, что в начале 70-х гг. из начальной школы в неполную среднюю переходило 99,87% учащихся, из неполной средней в полную среднюю – 87,2 и из полной средней в институты – 29,2% (с. 172). Такие высокие показатели связаны не только с политикой в области образования, его демократизацией и "массовизацией", но и с традиционным уважением японцев к образованию, верой в его "всемогущество". Для японца хорошее образование – это вопрос престижа и залог успешной карьеры. Чтобы выяснить корни такого отношения японцев к образованию, автор считает нужным проследить эволюцию системы образования в Японии со времени периода Токугава до наших дней.

В средние века преподавание в Японии осуществлялось в частных и храмовых школах. Во времена сёгуната Токугава учебные заведения были разделены на три категории – правительственные, провинциальные и частные. Образование было классово дифференцировано. Самураи изучали науки в наиболее полном объеме: целью такого образования была подготовка правительственных чиновников и администраторов. Простой народ обучался чтению, письму, счёту, этикету. Хорошая образовательная подготовка давала крестьянину возможность значительно улучшить свое социальное и материальное положение. Это заложило традицию сильной тяги к образованию у широких народных масс.

Следующим этапом в развитии японской системы образования автор считает период с 1868 г. по 1925 г. В это время модернизация страны, происходившая под лозунгами "богатая страна и сильная армия" и "развитие и поощрение промышленности", неизбежно должна была повлечь за собой модернизацию всей системы образования. В 1872 г. была введена система образования, основные элементы которой были заимствованы из Франции. Образование приняло невиданный до того массовый характер, были ликвидированы классовые ограничения. В эту эпоху образование носило прагматический характер, что повлияло на формирование отношения к нему как к одному из важнейших условий для достижения успеха в жизни.

Первые два десятилетия периода Сёва (с 1926 по 1945 г.) ознаменовались японской военной экспансией и участием Японии во второй мировой войне. Это определило характер образования в стране, получивший ярко выраженную монархическую, милитаристскую окраску. Мотивы индивидуальной заинтересованности в образовании уступили место принципу "прежде всего государство и общество".

После поражения Японии в войне был осуществлен ряд реформ по демократизации системы образования. Значительно, что несмотря на тяжелое материальное положение населения в первые послевоенные годы, психологический шок и апатию, вызванные крушением старой системы ценностей, тяга населения к образованию не только не уменьшилась, но даже выросла.

В последующие годы структура учащихся быстро изменилась в сторону повышения доли лиц, обучающихся в полных средних и высших учебных заведениях. Число студентов в 1949 г. составило 120 тыс. человек, в 1960 г. — 600 тыс., а в 1972 г. — уже примерно 1500 тыс. человек

(с. 184). Причем повышение материального и культурного уровня населения привело к новому изменению мотивировки тяги к образованию у основной части японской молодежи. Если в периоды Мэйдзи и Тайсё решающую роль играл принцип стремления к материальному благополучию, а в Японии предвоенных и военных лет доминировал принцип получения образования с целью наиболее эффективного служения государству и обществу, то в Японии последних лет определяющим стало стремление найти такую работу или добиться такого положения в обществе, которые максимально отвечали интересам и способностям личности и способствовали бы ее максимальному самовыражению. Автор считает учет и прогнозирование изменений ценностных ориентаций населения в отношении образования немаловажным условием успешности функционирования японской системы образования в будущем.

Последняя глава раздела "Личность японца и его отношение к другим людям" написана профессором университета Риссэй Мидзусима Кэйити.

Важнейшими факторами, формирующими социальное поведение японцев, автор считает "вертикальную структуру" и закрытый, "**клановый** характер" японского общества. Эти факторы, по его мнению, представляют собой экстраполяцию на общество в целом форм взаимоотношений, сложившихся в японской семье. А поэтому анализ отношений в японской семье должен оказать несомненную помощь и в деле понимания поведения японцев в более крупных коллективах, вплоть до общества в целом.

В японской семье решающую роль в воспитании детей традиционно играет женщина. Воспитание ведется не на основе принуждения или запретов, а на основе заботы и опеки. Внушение детям моральных норм поведения осуществляется ненавязчиво, тактично, исподволь. Вместо за-

претов детей приучают размышлять над тем, как к их поступкам отнесутся другие. В этом смысле автор согласен с определением японской культуры как "культуры стыда". Такая форма воспитания способствует тому, что у ставших взрослыми японцев не возникает решительной потребности в самоутверждении путем ухода из вырастившей их семьи и порывания связей с ней. У японца сохраняется доверие к старшим, и он охотно советуется с ними. А привычка ориентироваться в своих действиях на моральные оценки окружающих ведет к тому, что "японец субъективному, основывающемуся на собственной независимой воле поведению предпочитает поведение, согласованное с интересами коллектива и основывающееся на человеческих отношениях" (с. 196). В этом смысле понятие долга перед коллективом и обществом у японца принципиально отлично от европейского. "Долг" японца вызывается не социально обусловленной обязанностью, а чувством признательности, благодарности как сугубо субъективным побуждением души.

"Если смотреть на японца с позиции уважения свободы личности, то он выглядит крепко связанным такими отношениями" (с. 197). Однако "свобода личности" в европейском понимании этого слова по существу представляет собой рассудочный индивидуализм. Автор считает, что "этот логический эгоизм, оплаченный пренебрежением к слабым, чужд японцам" (с. 199). Японец не чувствует себя несвободным в такой системе взаимоотношений, ибо у него принципиально иной, отличный от рассудочного европейского, взгляд на человеческие отношения.

Этот взгляд вытекает из всей психологии японца, о которой можно судить, в частности, по характеру японского искусства. Главной отличительной чертой японского искусства является лаконичность, незавершенность, суггестивность. Его эмоциональное воздействие осуществляется

не конкретными образами, а такими ассоциациями, которые могут быть вызваны в сознании штрихом, отзвуком, привкусом. Японскому характеру несвойственно стремление к логическому анализу как к средству познания истины. Японец склонен воспринимать вещи в их нерасчлененности, так, как они есть, и не "познавать", а постигать интуитивно сокровенную суть вещей. В таком видении мира "чувство", можно сказать, безраздельно превалирует над "рассудком". И для европейца и для японца "психологический мир" сконцентрирован в индивидах, личностях, но "если пространство между человеком и человеком в европейском понимании есть "ничто", то в японском понимании оно представляет собой "ёхаку" ("пробел" в смысле: пустое пространство в рисунке, несущее в японском искусстве важную смысловую нагрузку суггестивности. - Прим. реф.)" (с. 203).

В рационалистическом отношении европейца к миру как субъекта к объекту есть сильные и слабые стороны. С одной стороны, такой взгляд позволял европейцам бороться с природой и покорять ее, успешно развивать науку, технику и материальное производство, создавать сильную и богатую цивилизацию. Но, с другой стороны, взгляд европейца на все, находящееся вне его "Я", как субъекта на объект разобщает людей между собой и отчуждает их от природы. У японца же мировоззрение основывается на подсознательной уверенности в том, что мир — это одно целое, и его собственное "Я" есть неотделимая составная часть этого целого. Отсюда и в поведении японцев автор видит стремление не преодолеть природу, а слиться с ней, не поставить свое "Я" над другими личностями и самоутверждаться за их счет, а рассматривать себя и окружающих как одну семью.

Р.Н.Александров

АРАКИ ХИРОЮКИ
СТИЛЬ ПОВЕДЕНИЯ ЯПОНЦА

АРАКИ ХИРОЮКИ
Нихондзин-но ко:до: ё:сики. Токио,
Ко:данся, 1974. 185 с. На япон. яз.

Автор книги – профессор университета Эхимэ, директор Ассоциации этнографии народов Азии. В течение многих лет он занимается изучением японских национальных обычаев.

Характер поведения японцев Араки Хироюки объясняет через понятия "групповая логика" и "отсутствие самостоятельности в принятии решений", уходящих корнями в японскую деревенскую общину. Поведение японцев, мотивированное групповой логикой принятия решений, постоянно сопоставляется автором с поведением европейцев и американцев, подчиняющимся индивидуальной логике.

В современном обществе духовно независимая личность (европейский тип поведения) имеет немало преимуществ по сравнению с зависимой личностью, неспособной самостоятельно принимать решения (японский тип поведения). Свою работу Араки Хироюки рассматривает как один из первых шагов анализа отрицательных факторов японской культуры с целью преодоления их в будущем.

В первой главе книги "О принципах поведения" автор приводит два характерных для поведения японцев примера. Первый — это поведение японцев во время путешествия, когда они послушно смотрят в окно автобуса направо и налево по указанию гида, проявляя полное отсутствие самостоятельности и независимости. Второй пример — манера японцев садиться скученно, "крыша к крыше", которую автор объясняет не только маленькой территорией Японии, но и традиционно сложившимся, подсознательным стремлением садиться рядом друг с другом, объединившись группами. Оба эти примера свидетельствуют об отсутствии самостоятельности у японцев. Сравнивая японскую и западную системы формирования групп, автор подчеркивает господство системы принуждения ("полунасильственная группа") у японцев и свободы (группа самостоятельных личностей) у европейцев и американцев. Эти системы автор выводит из принципов "отсутствия самостоятельности в принятии решений" (у японцев) и "самостоятельности в принятии решений" (у европейцев).

Истоки разгадки японского характера, проявлением которого можно считать отсутствие самостоятельности в принятии решений и непризнания себя независимой, самостоятельной личностью, следует искать в японской земледельческой общине.

Автор предлагает следующую схему:

А. Культура, в основе которой лежит скотоводство — общество, состоящее из отдельных скотоводов-кочевников, — независимая личность (индивидуальная логика) — основной принцип — главенство мужчин.

Б. Культура, в основе которой лежит земледелие, — общество, состоящее из стабильных земледельческих общин — личность, лишенная самостоятельности в принятии решений (групповая логика), — принцип главенства детей и женщин (с. 23).

Рассмотрение японской культуры, исходя из этой схемы, является, по мнению автора, скорее интуитивным, чем строго научным. Наиболее важным в этой схеме Араки Хи-роюки считает противопоставление кочевого скотоводческого общества и оседлой земледельческой общины, вытекающее из различия скотоводческой и земледельческой культур.

Автор исходит из рабочей гипотезы: основу японской культуры составляет земледельческая община, возделывающая рис. Культура земледельческой общины сыграла решающую роль в формировании основы личности японца, а именно: характер японца во многом определили взаимоотношения, сложившиеся между коллективом земледельческой общины и личностью.

В земледельческой общине свобода личности была недопустима, поскольку главная задача ее заключалась в том, чтобы совместным трудом выращивать рис, и члены общины были вынуждены зависеть друг от друга, укреплять эту зависимость общими работами, религиозными обрядами и праздниками. Естественно, что в таком обществе люди руководствуются групповой логикой, они не могут иметь собственную волю, свои желания. Мир людей, где господствует групповая логика, — это мир, где человек подчинен другим.

Автор приводит характерный пример, свидетельствующий о господстве в японской деревне законов групповой логики: одна из наиболее действенных мер наказания ("мура хатибу" — бойкот), применяемых жителями деревни к членам общины, чаще использовалась в отношении людей, противопоставляющих себя общине, игнорирующих общие работы, чем в отношении тех, кто совершил преступление (воровство, хулиганский поступок и т.д.). Другими словами деревня — община, где нет закона, защищающего личность, закон существует только для коллектива.

Вторая глава "Структура деревни" посвящена подробному рассмотрению структуры японской деревни, взаимоотношений личности и деревенской общины и воспитания личности в духе групповой логики.

В Японии решающую роль играла и продолжает играть община, члены которой объединены общим трудом – возделыванием риса. Японское название общего поселения "мура" происходит от слова "мурэ", что означает "стадо", "толпа".

Деревню автор рассматривает не как административную, а как естественную единицу, жители которой живут по своим законам, их общественное сознание представляет собой замкнутую систему, игнорирующую мир за пределами общины. Поэтому граница деревни – это не просто граница с близлежащими деревнями, это граница микромира, живущего по собственным законам и не имеющего, либо не желающего иметь ничего общего с другим миром. Об этом свидетельствуют многие обычаи, существовавшие в деревнях и сохранившиеся в некоторых местах до сих пор. Так, например, прежде существовал обычай во время эпидемий делать из соломы чучело бога болезней, поджигать и выбрасывать его за границу деревни. Уезжающего в путешествие и сегодня обычно провожают до границы деревни, пьют саке, преподносят ему "варадзисэн" (прощальный подарок) – деньги на дорожные расходы. Характерно, что так же называются деньги, которые кладут в гроб умершего, уходящего в "другой мир". Представление о том, что всё находящееся за пределами деревни – это чужое и туда можно посылать любые несчастья, болезни, вредителей – живо до сих пор. Многие японцы, чтобы выбросить ненужные вещи и мусор, отправляются в соседнюю деревню или выбрасывают их в реку.

Поскольку для жителя деревни существование в замкнутом, живущем по своим законам мире было единственным возможным, он не представлял себе жизнь вне его пределов, с момента рождения человека и до самой смерти им распоряжалась община. Община играла важную роль в воспитании детей, не оставляя развитие личности без контроля. Без помощи родителей она формировала нужный ей характер, заставляя ребенка жить одними с ней интересами. Община участвовала в праздновании трехлетия, пятилетия и семилетия детей деревни. Эти годы считались в Японии важными этапами в развитии ребенка.

С 7 до 15 лет дети входили в различные организации, создававшиеся либо по возрастному принципу, либо как группы для проведения различных праздников. Выход из детской организации означал переход в молодежную группу. Существовали различные законы, защищающие молодых людей в связи с их вступлением в молодежную группу. Люди, нарушавшие эти законы, сурово наказывались (избиение, бойкот, исключение из общины). Всё это имело воспитательное значение, помогало вырастить настоящих членов общины. Так называемое "татакинаси" (исправление с помощью наказания) применялось и в детских организациях, где нарушителей порядка либо исключали из организации, либо объявляли им бойкот.

Воспитание со стороны родителей также было направлено на формирование личности, соответствующей требованиям общины. В отличие от Европы и Америки, где под воспитанием понимается формирование самостоятельности, независимости характера, в Японии же основная задача воспитания — привить понимание чужих принципов, вырастить человека таким, чтобы он ничем не выделялся из коллектива, чтобы над ним не смеялись в его группе. Все это создавало предпосылки для формирования шаблонов

ной личности, которая не умеет самостоятельно принимать решения. (Характерен в этом отношении пример воспитания японских и американских детей: в Америке мать бежит за ребенком, в Японии – ребенок за матерью; в Америке, наказывая ребенка, его не выпускают на улицу, в Японии – не выпускают в дом).

Повседневная жизнь деревни требовала поддержания постоянных взаимоотношений между личностью и коллективом; община связывала, сковывала личность. Строительство дома, являющееся частным, личным делом человека, было делом общины. Строительство осуществлялось общими усилиями, и человек должен был всегда помнить, что благодаря общине он имеет крышу над головой. При переезде член общины должен был выплатить общине долг за строительство дома. Каждый житель деревни был обязан участвовать в осуществлении плана различных мероприятий (совместная помощь, подготовка к праздникам, управление совместным имуществом и т.д.), который составлялся один раз в году на общем собрании деревни; тех же, кто игнорировал эти мероприятия и не выполнял своего долга, подвергали наказаниям.

Образ идеального человека в Японии – это человек непьющий, человек, который не ссорится с соседями, не высказывает какого-либо недовольства, знает свою долю работы, честно трудится не покладая рук, человек, который соблюдает все установленные порядки. В современной Японии идеальным считается скорее такой человек (и в городе, и в деревне), а не человек-индивидуальность, выдающаяся, не похожая на других личность, человек, высказывающий какое-либо недовольство по поводу порядков, установленных в коллективе.

В третьей главе "Групповая логика и индивидуальная логика" автор конкретно анализирует стиль поведения

японца через понятия "групповая логика" и "отсутствие самостоятельности в принятии решений", противопоставляя их "индивидуальной логике" и "самостоятельности в принятии решений", характерных для европейцев.

Одним из примеров групповой логики в поведении японцев может служить обычай привозить из путешествия подарки всем родным и сослуживцам. Автор показывает, какой смысл имели подарки, полученные человеком, едущим в путешествие, и что означали подарки, которые он привозил в ответ. В старину путешествие не было каким-либо самовольным актом для японца. Японцы обычно путешествовали в храмы, и прощальный подарок "варадзисэн" был знаком дружбы с тем, кто вместо тебя совершал паломничество в храм. Для того чтобы передать божественную силу своим родственникам, близким и жителям деревни, уезжающий в путешествие должен был привезти им в подарок из храма какой-нибудь талисман, приносящий счастье. Эта групповая логика до сих пор существует в подсознании японцев: подарки уезжающему в путешествие играют ту же роль, что и "варадзисэн", а то счастье, которое человек обрел в путешествии, он должен в виде сувениров возвратить своим близким.

Принципы групповой логики проявляются в поведении японцев и тогда, когда они, ориентируясь на коллектив, в котором они работают или живут, считают себя обязанными скрывать свои истинные чувства, подавлять в себе всё личное. Например, жена пилота, погибшего во время катастрофы, не смеет показать своих слез; полицейский, только что потерявший ребенка, продолжает нести свою службу. В этом проявляется подавленность личности. Если в Америке мать и брат солдата, воевавшего во Вьетнаме, могли выступать против вьетнамской войны, а жена погибшего воина вторично выйти замуж, то в Японии во время

второй мировой войны такое было немислимо. Жене погибшего нельзя было выйти замуж, брат воюющего не мог выступать против войны. Принцип, господствующий в поведении японцев в данном случае, был тот же самый, что и в поведении матерей, посылавших своих детей на смерть за императора, и солдат, умиравших с криками: "Да здравствует император!".

Поведение японцев в соответствии с групповой логикой проявляется не только в каких-то драматических ситуациях, но и в повседневной жизни. Нередко японцы, становясь членами какой-либо группы или участниками собрания, следуют в своём поведении групповой логике, превращаются в рабов коллектива и часто, теряя представление о реальной действительности, принимают ошибочные решения.

Автор выдвигает положение о том, что, действуя в соответствии с индивидуальной логикой, человек проявляет свои истинные намерения, действия же в соответствии с групповой логикой являются действиями рутинного характера. "Логика личности есть истинное намерение, логика группы — установка" (с. 53).

Далее Араки Хироюки рассматривает выражение групповой логики в японском языке. Если считать, что язык является в какой-то степени отражением культуры, то естественно предположить, что японская групповая логика находит своё отражение и в языке. Характерными примерами являются повседневные японские приветствия, большинство из которых рождены в общине, возделывающей рис, и связаны с образом группы, объединённой совместным трудом. Так, например, "о-цукаре-сама" является выражением благодарности за совместный труд; в другом приветствии "охаё:годзаимас", или "охаё:годзаимасита", заключён смысл: "Мы оба встали рано и собираемся приняться

за работу..." В отличие от европейских языков, в которых приветствия — это только пожелания доброго утра, дня, вечера и т.п., в японском языке в приветствиях явно отражено пристальное внимание общины к тому, чем занимается человек и чем он будет заниматься.

О том, что японцы, принимая решение, как им действовать, подавляют свои собственные стремления и действуют в соответствии с групповой логикой, свидетельствуют некоторые японские слова и выражения, непередаваемые точно на европейские языки. К таким словам и выражениям относится, например, слово "идзи". Оно означает не просто "самолюбие", "упрямство"; для правильного восприятия смысла "идзи" необходимо помнить о наличии кого-то другого, т.е. "идзи" — "упрямство", "твердость" + соперничество с кем-то, вызов кому-то. Другим примером может служить слово "гамбару", переводимое обычно как "упорствовать", "не сдаваться"; это слово требует контекста: личность оторвана от коллектива и должна самостоятельно принимать решение, глядя на коллектив, на группу, которую она представляет. И, наконец, слова "кэнагэ" ("мужественный", "достойный") и "идзирасий" ("милый", "вызывающий жалость") имеют такие оттенки значений, которые почти нельзя перевести, поскольку эти слова выражают сочувствие со стороны коллектива тем, кто нуждается в защите, кто слаб, но находясь в тяжелом положении, прилагает усилия для преодоления трудностей. Если же человек проявит свои истинные чувства, покажет, что ему трудно, сочувствие к нему сразу же исчезает и слова "кэнагэ" и "идзирасий" в адрес такого человека употреблять нельзя.

Автор вводит понятие "механика шаблонизации" (направление усилий на воспитание заурядной личности), показывая, что японское общество устроено так, что лич-

ность должна соответствовать вполне определенным стандартам и, как только у личности появляются какие-то ростки индивидуальности и она чем-то выделяется из заурядной толпы, её пытаются возвратить в лоно шаблонности, заурядности, а талант, хотя и почитают, но держатся от него на расстоянии. Всё воспитание — и в семье, и в молодежных организациях направлено на воспитание заурядной личности. "Механика шаблонизации" в Японии неизбежно существует всюду, где действует группа людей.

"Принцип отрицания способностей человека и принцип выдвижения человека в зависимости от стажа работы, пустившие глубокие корни в японском обществе, имеют непосредственное отношение к механике шаблонизации. Отрицание способностей человека, выдвижение его в зависимости от стажа работы — это позиция, при которой игнорируется личность с её возможностями и все люди воспринимаются как равные, шаблонные личности; они являются не чем иным, как результатом уравнивания людей, истоки которого лежат в механике шаблонизации, существующей в структуре японской группы" (с. 82).

Оценка людей как равных очень часто иллюзорно воспринимается японцами как демократия и неправильно отождествляется с понятием демократии у европейцев, которая должна быть проявлением равного права людей на уважение. В этом заключена причина отрицательных явлений в японском демократическом движении (с. 82).

"Механика шаблонизации" часто проявляется в акте одностороннего навязывания людям чего-либо. Считается, что всем должна нравиться одна и та же музыка, одна и та же еда. Для японцев главное — уважение формы и шаблона. Автор приводит такой пример. Девушка, приехавшая из Европы в Японию, в Новый год испекла печенье и угостила своих друзей-японцев. Их похвала: "Такое же, как

в магазине" – обидела её. На этом примере видна значительная разница между оценкой европейцев, для которых главное – реальное содержание, качество, и японцев, для которых главное – форма и шаблон.

Механика шаблонизаций¹¹ часто находит выражение в стремлении японцев равняться на большинство в высказывании своего мнения. Часто бывает так, что японцы говорят "да", соглашаются с собеседником, хотя на самом деле не понимают, о чем он говорит, или же им не хватает аргументов отстоять свою точку зрения. В Японии идеальной считается форма: все согласны, всё единогласно. Представляется совершенно немислимым, чтобы в японской школе на вопрос учителя: "Поняли?" – кто-нибудь из учеников ответил "нет". Ученики обязательно скажут "да", независимо от того, поняли они или нет, потому что учитель ожидает от них этого ответа и они считают своим долгом удовлетворить его желание. Подобная ситуация не типична, например, для американской школы, где ученики говорят "нет" в случае, если они не поняли объяснения, и учитель будет повторять его столько раз, сколько это потребуется.

В четвертой главе "Общее понятие отсутствия самостоятельности" автор переходит к объяснению поведения японцев через понятие "отсутствие самостоятельности", которое он считает столь же соответствующим японской действительности, как и понятие "групповая логика".

В отличие от европейцев, которые воспитаны так, чтобы действовать самостоятельно, и не хотят, чтобы им наедали различного рода объявлениями и объяснениями, японцы не обладают способностью к самостоятельным действиям, т.е. они хотят работать, действовать, передвигаться, подчиняясь чьей-то воле. Причину такого отсутствия самостоятельности автор видит в том, что характер

современного японца сложился еще в деревенской общине, где зависимость личности от группы была слишком сильна. В современной городской обстановке японец оторван от сельской общины, у него нет образца общего поведения, поэтому он, как ребенок, чувствует себя неуверенно и без указателей действовать и двигаться не может. Вот откуда в Японии такое количество надписей, указателей, объявлений. Это не просто проявление вежливости. Многих европейцев раздражает такая излишняя опека и они называют Японию "шумной".

Группа людей, которые не могут самостоятельно принять решение о своем поведении, неизбежно должна находиться в чем-то подчинении, иметь своего руководителя. Руководитель обладает большим авторитетом у членов группы. В тех случаях, когда возможности группы должны быть выявлены полностью, такая группа обладает значительно большей энергией, чем группа людей, действующих по своему собственному усмотрению. Автор полагает, что именно поэтому японцы смогли достичь таких поразительных результатов в послевоенном развитии.

Если группа теряет лидера, которому она подчиняется, или руководитель группы утрачивает свой авторитет, такая группа превращается в беспорядочную толпу. В качестве примера автор приводит результат дискуссии по поводу бритья головы в японской школе. Исторический смысл бритья головы в японской школе состоял в том, что определенный возрастной коллектив подчинялся определенному закону. Отмена этого закона означала не просто переход от коротких волос к длинным. Это было потерей опоры для школьников, утратой закона, по которому они жили, и превращением их в беспорядочную толпу. Автор подчеркивает, что речь идет не о важности того или иного закона для группы людей вообще. Он говорит о большом значении за-

кона для группы японского типа, о том "печальном факте", что, пока в японской культуре господствуют принципы "групповой логики" и "отсутствия самостоятельности в принятии решений", группой людей могут руководить только сильные законы (с. 102).

У людей, действующих по принципу подчинения другим, часто как результат отсутствия самостоятельности наблюдается некоторая инфантильность. Стоит только японцу столкнуться с чем-то новым, чего он не испытал в пределах своего традиционного опыта, как вдруг проявляется инфантильность, неспособность самостоятельно ориентироваться, примитивность мышления. Чем ближе к деревне, тем больше проявляется эта инфантильность. В частности, крестьяне проявляют крайне низкий уровень сознания в таких вопросах, как загрязнение окружающей среды или отравление ядохимикатами, потому что, например, ядохимикаты для них – это только лишь средство для уничтожения вредных насекомых и повышения урожая. Непонимание крестьянами многих проблем – в отсутствии ориентации, в детской психологии жителей деревни. Для человека с детской психологией остаться без лидера – равносильно смерти. Если руководитель группы следует в определенном направлении, то и каждый член группы гонится за ним, чтобы не остаться в одиночестве. Так, например, японцы вслед за своим премьером Танака изменили отношение к Китаю, который сначала они считали своим злейшим врагом (с. III).

Автор отмечает распад традиционного японского общества в послевоенное время, потому что "деревенская община как микромир потеряла свои ценности, независимость и всеобъемлющий характер" (с. II3). Решающую роль в этом сыграло бурное развитие промышленности после 2-ой мировой войны, когда масса молодых людей уехала из деревни в город, а также такое событие, как появление

в деревне телевидения. В японском обществе происходит исчезновение абсолютного авторитета общины и переоценка всех ценностей.

Отсутствие самостоятельности в поведении японца тесно связано, по мнению автора, с отсутствием своего "я", что проявляется, в частности, в системе личных местоимений японского языка. Местоимение первого лица "я" звучит по-разному в зависимости от ситуации, пола, возраста говорящего и его адресата.

Автор выдвигает концепцию изменяющейся в зависимости от обстоятельств личности японца. Человек, не имеющий своего "я", при благоприятных обстоятельствах, имеет тенденцию отождествлять себя с личностью сильной, обладающей властью.

Японцы, не способные самостоятельно принять решение по тому или иному вопросу, безгранично и слепо верят стандартам, ярлыкам, этикеткам: подарки японцы обязательно покупают в известных универсах; если японцы едут в путешествие, то обязательно в известные места; если останавливаются в гостинице — то в лучшей; если какая-то вещь из Токио, то она, по мнению японца, очень хороша.

В связи с отмечаемым автором распадом японской деревенской общины как коллектива, в котором японец проводил всю свою жизнь, автор пишет о сильной ностальгии по родным местам (фурусато). Эта ностальгия выражается в повышенном интересе японцев к произведениям народного творчества, к местным изделиям национальной кухни и т.п. Чувства простых людей, тоскующих по родным местам, находят отражение в популярных японских песнях. Автор провел исследование лексики двухсот наиболее популярных японских песен по сборнику песен 1972 г. Наиболее часто встречающимися словами оказались "наку" (плакать)

(91 песня) и "юмэ" (мечта), причем мечта, как правило, связана либо с любимой, оставшейся на родине, либо с родными местами. Более 80% японских песен посвящены разлуке (с родными местами, с любимой девушкой). Первая японская песня о разлуке появилась в 1888 г., в тот период истории страны, когда развитие промышленности и модернизации Японии впервые оторвали многих японцев от родных мест. Сентиментальные японские песни, в которых выражена тоска по родным местам, возникли как следствие отрыва японцев от деревенской жизни, от общины, в которой они выросли и с которой была связана вся их жизнь.

В пятой главе "Отсутствие самостоятельности в принятии решений и язык", автор рассматривает, как отсутствие самостоятельности в принятии решений отражается в японском языке. По мнению автора, семантика таких слов, как "до:сэ" (вообще, в конце концов); "сёсэя" (в конце концов); "яппари" (всё равно, всё-таки); "сасуга" (в самом деле) имеет общие особенности, состоящие в отказе от принятия собственного решения, отказе от самостоятельности и независимости и ориентации на общеустановленные принципы. В них видна групповая логика, стремление к шаблонизации. Их невозможно перевести точно на индоевропейские языки.

Автор считает, что в форме страдательного залога на -рэру/рарэру наиболее полно отражается японская групповая логика и отсутствие самостоятельности в принятии решений. Даже говоря о таком самостоятельном действии, как "думание", японцы вместо "со: омоу" (я так думаю) предпочитают говорить "со: омоварэру" (так думается), используя страдательную конструкцию. Рассматривая четыре значения форм страдательного залога: 1) страдательность; 2) возможность; 3) самопроизвольно возникающее действие; 4) вежливость, Араки Хироюки высказывает мысль

о том, что выделение этих четырех значений сомнительно, поскольку границы между ними весьма туманны. Автор приводит примеры, где формы страдательного залога могут быть восприняты и в значении вежливости, и в значении самопроизвольно возникающего действия, примеры, где страдательный залог может выражать и возможность, и вежливость. Все это свидетельствует, по мнению автора, о том, что все четыре выделяемые в современном японском языке значения имеют один источник и японец форму страдательного залога воспринимает как нечто единое. Распространённость страдательного залога отражает поведение японца, подчиненное групповой логике и отличающееся отсутствием самостоятельности в принятии решений.

В заключении книги — "Источники энергии японцев" — автор повторяет высказанную ранее мысль о том, что одним из источников поразительной энергии японцев, давшей возможность Японии достичь значительного прогресса, является "механизм" групповой логики и отсутствия самостоятельности в принятии решений. Японцы могут проявить невиданную энергию, если лидер группы, обладающий большим авторитетом, устремляет её усилия в нужном направлении.

Кроме того, "одним из основных факторов, давших возможность Японии сделать огромный скачок, была поразительная энергия, с которой японцы перенимали иностранную культуру" (с. 181). Характерно, что схема, по которой происходило движение Японии вперед в результате заимствования иностранной культуры, совпадает с той схемой, по которой японская деревенская община усваивает всё новое. В деревенской общине, где господствует групповая логика и действует механика шаблонизации, почти нет возможности для существования творческих сил. Все новое, творческое, появившееся в деревне и идущее вразрез с установленными правилами, изгоняется из нее. Шаб-

лоны, установленные общиной правила мог изменить только человек, пришедший извне. Его община принимала и подражала с большой энергией всему новому, что он приносил с собой. Таким образом, отрицательные факторы японской культуры, являющиеся следствием неспособности японцев действовать самостоятельно, сыграли положительную роль в развитии Японии, если говорить о поразительной энергии, с которой японцы подражали иностранной культуре.

Т.И.Корчагина

ЦУРУМИ КАДЗУКО
ЛЮБОПЫТСТВО И ЯПОНЦЫ. ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА
С МНОГОСЛОЙНОЙ СТРУКТУРОЙ

ЦУРУМИ КАДЗУКО

Ко:кисин то Нихондзин. Тадзю: ко:дзо:
сякай но рирон. Токио, Ко:данся, 1972.
229 с. На япон. яз.

Автор реферируемой книги, профессор Токийского университета Дзёти, специалист в области социологии и социальной психологии, в способности японцев к безграничному усвоению зарубежного опыта видит одну из важнейших черт японской культуры и исследует любопытство как один из основных эмоциональных поведенческих мотивов, лежащих в основе японского национального характера.

Цуруми Кадзуко указывает на четыре причины, заставившие её обратиться к любопытству как "ключевому моменту в изучении общества и человека в Японии" (с. 9). "Японцы, — пишет она, — нация с сильным любопытством. В силу этой национальной особенности темпы модернизации Японии были ускорены; считается, однако, что именно из-за своей быстроты модернизация оказалась лишь видимой. И японское общество и японцы на вид современны,

даже сверхсовременны. Но если немного поскрести эту оболочку, под нею откроются человеческие отношения и образ мышления, свойственные феодальной эпохе, а ещё глубже продолжают действовать социальная структура и эмоции древнего времени и первобытного общества" (с. 8). В изучении механизма действия любопытства как формы отношения японцев к окружающему миру Цуруми видит возможность найти путь "для преодоления порождаемых им (феноменом любопытства.- Прим. реф.) отрицательных явлений" (с. 9), в частности, его влияния на "поверхностный" характер процесса модернизации страны. В этом первая причина обращения автора к изучению любопытства.

Любопытство — один из универсальных мотивов человеческого поведения в любом обществе. Однако разнообразие исторических ситуаций, климатических условий и социальных структур различных обществ предопределило различие объектов, приводящих любопытство в действие, его силу и продолжительность. Сила любопытства, обусловленная островным положением Японии, более или менее частым чередованием в её истории политического курса на "открытие" или "закрытие" страны в отношениях с внешним миром и специфически японским "многослойным" типом социальной структуры, "одновременно являлась, очевидно, и источником энергии, порождавшей изменения в самой социальной структуре. Если это так, то в любопытстве японцев, наверное, можно найти один из инструментов для прогнозирования изменений, способных произойти в будущем. В этом вторая причина" (с. 9), заставившая автора обратиться к феномену любопытства.

Об особом любопытстве японцев часто говорят тогда, когда их сравнивают с другими азиатскими народами, китайцами и индийцами, например. Если интенсивность любопытства японцев так или иначе увязывать с масштабами

и качеством модернизации Японии, то исследование любопытства, очевидно, может предложить один из путей к международному сравнению процесса модернизации. Хотя подобное компаративистское исследование выходит за рамки книги, автор считает весьма плодотворной попытку сравнения типов эмоциональных мотивов поведения в условиях разных обществ как основы для международного сравнения процессов социальных изменений, а свою работу — "одним из первых шагов в этом направлении" (с. 10). В этом — третья причина её обращения к любопытству.

По мнению автора, исследование любопытства помимо фиксирования различий в протекании социальных процессов может открыть и более широкие возможности для проникновения в суть этих процессов, в суть общественного развития вообще. "При изучении структуры личности в каком-либо обществе в течение относительно длительного отрезка времени видно, что наибольшей устойчивостью к изменениям обладает не рациональное сознание, а именно эмоции (система мотивов поведения), сохраняющие поэтому и более длительное воздействие на личность. Как бы сравнительно быстро ни изменялись идеологические воззрения под влиянием общественных событий, воспитания, прочитанных книг или друзей, формы любви и ненависти не подвержены столь быстрым изменениям... Как бы сравнительно резко ни менялись представления о материальном мире, типы чувств обладают большим постоянством. В этом смысле я считаю, что изучение типов эмоциональных побуждений людей необходимо для международного сравнения социальных структур" (с. 10). Это особенно важно при сравнении структуры общества и личности в Японии с другими странами, поскольку "японцы, как обычно отмечают, склонны определять своё поведение, по сравнению с китайцами или индийцами, например, скорее на основе непосредст-

венных эмоциональных побуждений, чем рациональных суждений" (с. 10-11).

Цуруми считает, что имеет смысл сконцентрировать внимание на любопытстве как эмоциональном мотиве поведения японцев, "поскольку именно любопытство является чувством, чаще всего приводящим к изменениям. Изменения в человеческих отношениях определяются не столько сознательным стремлением к этим изменениям, сколько импульсами, питаемыми любопытством. Обращение к любопытству способно дать теорию, объясняющую социальные изменения" (с. 11). В этом — четвёртая причина обращения автора к исследованию любопытства.

В первой главе "Любопытство японцев" (с. 7-42) Цуруми приводит ряд относящихся к разному времени свидетельств иностранцев, побывавших в Японии, о поразившей их тяге японцев ко всему новому и неизвестному. Среди японских исследователей первым, кто уделил особое внимание любопытству и его научному изучению, был патриарх японской этнографии Янагида Кунио (1875-1962 гг.). Современный японский социолог Кувабара Такэо связал сильное любопытство японцев с быстрыми темпами индустриализации (в три раза быстрее, чем в Англии) и модернизации Японии, отметив при этом, что существовавшие в западной литературе XIX в. представления о консервативности и застойности Азии и предприимчивости и активности Европы соответствовали только тому времени — сегодня скорее можно говорить о противоположной тенденции.

Цуруми подчёркивает, что любопытство — "психология беспокойства", что именно чувство тревоги, вызываемое разного рода неудовлетворённостью, не даёт человеку впасть в апатию и вялость, побуждает человека к действиям в поисках нового. "Тот факт, что японцы и в высоко-развитом индустриальном обществе не утратили своего лю-

бопытства, свидетельствует, что они до сих пор считают себя в мире провинциалами. Быть провинциалом в этом смысле ничуть не зазорно" (с. 26). Традиции повседневного "провинциального" любопытства, выводимого Янагида из деревенской обособленности и замкнутости жизни большинства японцев, во многом способствовали развитию японской науки.

Автор отмечает, что корни повышенного любопытства японцев следует искать в особенностях этногенеза японской нации, сложившейся в процессе слияния пришедших с материка племён более консервативных ("закрытых") земледельцев и более мобильных ("открытых") кочевников-скотоводов. Свойственные этим переселенцам черты не исчезли, не растворились бесследно друг в друге, но до сих пор сосуществуют в японском национальном характере. Любопытство японцев происходит из "двухслойности" исторически сформировавшегося сознания японцев: "в периоды "открытия страны" наружу прорывалось любопытство скотоводов, во время же "закрытия" верх брал консерватизм земледельцев" (с. 29). Отмечая разногласия, существующие среди японских учёных по поводу истоков любопытства в психологии японцев (одни выводят его из земледельческой культуры, другие – из скотоводческой), Цуруми фиксирует в то же время ряд общих, совпадающих положений конкурирующих теорий: признание любопытства "чувством, сохраняющимся у японцев с первобытной эпохи"; признание материкового происхождения древнего населения Японии; признание "многослойности" формирования древнеяпонской нации (с. 30–32). Эта "многослойность" ощущается до сих пор во многих феноменах японской культуры. Автор указывает, например, на двойственную структуру синтоизма. Свою роль в формировании "многослойности" сознания сыграло и длительное влияние шаманизма – пер-

вобытной религии, способной к адаптации самых различных божеств. При приспособлении к новым условиям шаманизм не отбрасывал прежний культ, но сохранял его, всё новое просто наслаивалось, накладывалось на предшествовавшее. Об устойчивости этого принципа заимствований говорит и сосуществование в Японии, наряду с синтоизмом, буддизма, даосизма, конфуцианства, христианства. Действие этого принципа в Японии можно проследить и на примерах из области науки, техники, идеологии, политической системы.

В системе эмоций, свойственных японцам, любопытство тесно соприкасается с "амаэ" — чувством зависимости от чьей-либо благожелательности. Цуруми приводит мнение наиболее авторитетного исследователя "амаэ" Дои Такэо, который считает, что лишённые чувства "амаэ" китайцы не проявили сильного любопытства к западной культуре потому, что в крайней степени гордились культурой собственной страны. В этом их отличие от японцев, весьма чувствительных ко всему, что происходит во внешнем мире. Увидев, что они в чём-то уступают другой стране или культуре, японцы немедленно заискивающе стремятся адаптировать их достижения.

Цуруми признаёт, что при наличии столь сильного, как у японцев, любопытства с его стремлением к новшествам и изменениям постоянно существует опасность утраты ранее приобретённых черт культуры. Но в условиях Японии эта опасность устраняется наличием особого механизма сосуществования старого и новоприобретённого, действие которого в истории и структуре японского общества рассматривается в четвёртой главе книги.

Во второй главе "Социология любопытства" (с. 43–66) Цуруми рассматривает социологические — в основном американские — теории, посвященные феномену любопытства.

"Основоположником социологии любопытства" Цуруми

называет американского социолога Т. Веблена, введшего в научных обиход термин "праздное любопытство" для обозначения "врождённой склонности человечества" к приобретению новых знаний "в охотку", "играючи", не задумываясь об их конкретной полезности и возможностях практического применения.

В числе своих предшественников Цуруми называет также и другого американского социолога У. Томаса. Она обращает внимание на то, что в своей схеме основных потребностей человека Томас особо выделил взаимодействие потребностей в новом опыте и в стабильности как определяющих характер человеческого поведения. Потребность в новом опыте, выделяемая Томасом, отмечается и специалистом по проблемам влияния модернизации на изменения социальных структур, американским социологом М. Леви. Однако парной любопытству категорией она считает не потребность в стабильности, а потребность в улучшении материальной жизни, которая является одним из факторов, способствующих модернизации: при столкновении отсталых и более развитых обществ члены первых в стремлении к улучшению материальной жизни перенимают всё новое для них в технологии, образе жизни, социальной структуре, идеологии. Таким образом, согласно этой схеме, взаимодействие потребностей в новом опыте и в улучшении материальной жизни питает постоянное чувство неудовлетворённости и является причиной нестабильности существующих условий. Цуруми согласна с Леви, что "для преодоления напряжённости внутри страны и в международных отношениях необходимо сравнение силы и длительности любопытства членов различных обществ" (с. 54).

Хотя любопытство, как и другие эмоции, является врождённым, а следовательно и всеобщим для человечества, в зависимости от конкретных условий (историческая

и географическая среда, социальная структура, среда рождения и воспитания, типы социализации и т.д.) оно может принимать различные формы, отличающиеся по объектам своей направленности, интенсивности и продолжительности. Подобная подвижность любопытства предоставляет возможность управления им (с. 64-65).

В третьей главе "Измерение любопытства" (с. 67-112) автор рассматривает основные типы любопытства и конкретные показатели, необходимые для измерения его интенсивности.

Все люди в большей или меньшей степени обладают любопытством, обращаемым на различные объекты. Но направленность любопытства зависит от социально-исторической среды, в которой находится человек и его группа. Если это положение верно, то мнение, что "у японцев сильное любопытство", не будет справедливым до тех пор, пока оно не будет уточнено более строго. Следует выяснить, в отношении каких объектов у японцев более сильное любопытство. Далее, тогда неверно и утверждение, что "у китайцев более слабое любопытство, чем у японцев". Очевидно, это проистекает из того, что китайцев не интересуют те объекты, которые занимают любопытство японцев, а их сильное любопытство концентрируется на объектах, безразличных для японцев. Следует учитывать относительность любых категоричных суждений подобного рода, встречающихся даже в научной литературе.

Далее Цуруми излагает ряд собственных соображений о проведении компаративистского исследования любопытства, которое может дать объективные критерии для оценки любопытства у представителей разных обществ и культур. В качестве предварительной работы для осуществления такого сравнения необходимо провести по возможности простую, но детальную классификацию объектов, вызывающих

любопытство. Дальнейшим шагом должно быть установление по возможности максимального числа показателей для измерения интенсивности любопытства по отношению к установленным объектам, что сделает возможным сопоставление полученных результатов (с. 69).

Объекты, вызывающие любопытство, можно разделить на объекты, находящиеся в рамках изучаемой группы, и объекты, внешние для изучаемой группы. Далее, в качестве объектов любопытства могут выступать как готовые результаты завершённой деятельности, так и сам процесс этой деятельности. Эти критерии оценки объектов скрыто, неосознанно используются людьми и в обыденной жизни при освоении новой ситуации. Цуруми иллюстрирует факт наличия этих критериев в обыденной жизни отношением к огнестрельному оружию, принесённому в Японию португальцами в XVIв. Японцы, впервые увидев его, были удивлены и возбуждены, китайцы же остались безучастны. Для японцев новый вид оружия был "неведомой", "редчайшей диковинкой", а для китайцев огнестрельное оружие европейцев было лишь улучшенным вариантом того, что они уже изобрели сами, не "неведомым", а "известным", не заслуживающим особого внимания.

Отсюда можно сделать вывод, что для возбуждения любопытства необходима "неизвестность объекта прежде". Японцы "вообще склонны считать заграничные вещи чем-то новым и редким" (с. 73). К тому же японцы не внесли такого вклада в мировую цивилизацию в виде различных открытий и изобретений, как китайцы. В общем можно говорить о том, что у японцев сравнительно сильно любопытство к "чужому" и "уже сделанному", а у китайцев - к своему собственному и к самому процессу его создания.

Взяв за основу исследование направленности любопытства, Цуруми предлагает следующий набор индикаторов для

количественного измерения интенсивности любопытства.

1. Любопытство, направленное на результаты чужого творчества:

а) участие членов какого-либо общества в зарубежных научных экспедициях;

б) масштабы зарубежных поездок членов этого общества; данные об их стремлении побывать за рубежом;

в) знание иностранных языков и стремление к их изучению;

г) распространённость в обыденной жизни заимствованных иностранных предметов (одежда, пища, жилище);

д) распространённость заимствований в сфере спорта, развлечений и увлечений;

е) масштабы употребления в родном языке заимствованных иностранных слов; сферы деятельности, к которым они относятся.

2. Любопытство, направленное на предметы внутри собственной группы:

а) масштабы научных экспедиций внутри страны;

б) масштабы туристских поездок по стране;

в) распространённость в повседневной жизни традиционных национальных предметов (одежда, пища, жилище);

г) распространённость национальных видов спорта, развлечений и увлечений;

д) престиж представителей собственной страны, по сравнению с иностранцами, по данным опросов об "уважаемых людях";

е) оценка книг отечественных и иностранных авторов, по данным опросов о "книгах, оставивших глубокое впечатление".

3. Интенсивность любопытства, направленного на собственное творчество:

а) количество международно признанных техниче-

ких открытий, сделанных в данном обществе;

б) использование каких-то собственных идей в повседневной жизни;

в) наличие в данном обществе собственной системы письменности и связь с ней употребляемой сегодня письменности;

г) создание в данном обществе новых слов (помимо зарубежных заимствований) по мере изменения жизни (с. 74-76).

Определённые, но более трудно достижимые результаты может принести изучение и сравнение результатов творческой работы в сферах религии, философии, естественных и общественных наук, литературы и искусства.

В качестве практического применения выделенных ею выше критериев автор предлагает ряд примеров сравнения роли любопытства в развитии спорта, зарубежных поездок, изучения иностранных языков, заранее оговаривая возможную относительность выводов из-за нехватки нужных сведений.

Несмотря на то что в Японии было создано немало национальных видов спорта, лишь немногие из них продолжают существовать и поныне. К национальным принадлежит лишь 7,5% культивируемых сегодня в Японии видов спорта, в то же время в Англии и США доля национальных видов спорта составляет более 70%. "Это означает, что любопытство, направленное на усвоение зарубежных видов спорта, в Японии намного сильнее любопытства, направленного на создание собственных видов" (с. 80). Показательно, что изменения внешнеполитического курса Японии отражались и на спорте. Так например, начавшаяся в 1937г. "мобилизация национального духа" препятствовала развитию заимствованных из-за рубежа видов спорта, в том числе даже таких столь популярных, как бейсбол.

Что касается зарубежных поездок, то с 1960 по 1970 г. число выезжающих за границу из Японии значительно увеличилось (с 119 тыс. чел. до 936 тыс. чел.), причём половину всех выезжающих сегодня составляют туристы (с. 82). Данные опросов свидетельствуют, что желание поехать за границу — одно из наиболее распространённых в Японии желаний, по крайней мере в сфере отдыха и развлечений. Тем не менее число выезжающих по отношению к общей численности населения страны остаётся в Японии (1 на 100 чел. населения) значительно ниже, чем в других развитых капиталистических странах (1 на 2 чел. в Канаде и 1 на 5 чел. в США). Можно констатировать, что у японцев разрыв между желанием поехать за границу и возможностями выезда намного больше, чем в странах Европы и Америки. Наличие этого разрыва связано с существованием ряда трудностей: сложностями получения выездной визы, географической удалённости от основных центров туризма, проблемами языкового общения и психологической адаптации к новым условиям.

В то же время автор отмечает, что сравнение масштабов зарубежных поездок японцев и других народов Азии наиболее ярко подтверждает связь возможности поездки за границу и желания выезда с уровнем доходов на душу населения.

Использование критерия масштабов зарубежных поездок сопряжено с необходимостью учёта многих других условий и обстоятельств. В подобного рода компаративистские исследования следует вносить поправки на уровень национального дохода на душу населения, разницу в доходах между различными слоями населения внутри страны, географическую удалённость от других стран, трудности получения выездной визы, возможности обмена национальной валюты, внешнеполитический курс правительства этой страны и т.д.

При привлечении к оценке любопытства данных, характеризующих знание иностранных языков, следует учитывать не только распространённость языка той или иной страны, но и принадлежность этого языка к определённой языковой группе. В отношении японцев можно сказать, что желание поехать за границу у них намного превосходит стремление к изучению иностранных языков.

Приведённые примеры дают повод для противоречивых выводов. Японцы обнаруживают большее любопытство не столько к созданию новых видов спорта, сколько к заимствованию уже существующих иностранных образцов. Разрыв между стремлением поехать за границу и возможностями осуществления этого желания усиливает любопытство в отношении всего иностранного. Однако плохое знание японцами иностранных языков на первый взгляд говорит об обратном — о слабом интересе японцев к внешнему миру. В чём же дело?

Цуруми связывает это противоречие с широким включением заимствованных иностранных слов в японский язык. В подобных случаях рядовые носители языка могут заблуждаться, считая заимствованные слова чисто иностранными словами, что, по их мнению, устраняет необходимость в изучении иностранных языков. Достаточно сказать, что словарный запас японского языка более чем наполовину состоит из заимствованных в разное время иностранных слов. Структура японского языка даёт возможность для безграничного включения иноязычных слов. "Жадность" японцев на заимствованные слова, зачастую заменяющие уже существующие японские слова, по мнению автора, как раз и является важным показателем их живого любопытства к внешнему миру и иностранным вещам. В этом сказывается и отмеченная выше ориентация японского любопытства на результаты чужого, "внешнего" для них творчества.

В четвертой главе "Общество с многослойной структурой и любопытство" (с. 113-156) Цуруми излагает свою собственную гипотезу, объясняющую характер действия любопытства в процессе модернизации Японии. Автор считает доказанным положение об особой силе любопытства у японцев, ссылаясь и на мнения японских исследователей и на оуждения иностранных наблюдателей. Это позволяет ей высказать предположение о существовании в структуре японского общества какого-то особого механизма, обычно возбуждающего и поддерживающего любопытство. Если учесть тот факт, что любопытство многими исследователями признано одним из первых появившихся у человека чувств, то можно предположить, что этот же механизм способствует сохранению в рамках модернизированного японского общества структуры примитивных человеческих отношений и психологических особенностей, свойственных как современным детям, так и первобытным людям из "детства человечества" (с. 114).

Автор стремится разобраться во взаимосвязи, существующей между структурой общества и человеческой психологией. Цуруми согласна с определением общества как "системы для разрешения напряженности". Состояние напряженности постоянно присутствует в любом обществе. Противоречия есть всегда, и человек стремится смягчить и устранить их, порождая, таким образом, новые противоречия и создавая новые виды напряженности.

Одним из источников социальной напряженности Цуруми считает привнесение извне новых принципов, ценностей, форм поведения и мышления и их столкновение с укоренившимися традиционными нормами.

Можно выделить несколько общих для различных обществ типов разрешения напряжённости в зависимости от продолжительности разрешения и от характера столкновения про-

тиворечий. Разрешение создавшейся напряженности может произойти в течение сравнительно короткого отрезка времени, но может занять и более длительный период. В зависимости от характера можно различить 4 основных типа разрешения напряженности и социальных изменений: монополюсный, конкурентный, объединяющий и тип многослойной структуры. В модернизации США преобладал конкурентный тип, в Китае — объединяющий, в Японии — специфический тип многослойной структуры (с. II7-II8).

У первых трёх типов есть общие особенности. Все они построены на признании противоречия (с. II9-II11).

В монополюсном типе напряженность разрешается за счет полной победы одной из противостоящих сторон и подчинения, подавления или полного уничтожения конкурирующей стороны.

Конкурентный тип отличается большей гибкостью, по сравнению с монополюсным. В нём не происходит уничтожения одной из сторон. Наоборот, конкуренция и соперничество различных групп, ценностей и идеологий всячески поощряются, противостояние оправдывается.

Объединяющему типу присуще более глубокое осознание существующего противоречия. Происходит перестройка соперничающих сторон, выливающаяся в оформление новой структуры человеческих отношений, новых ценностей, новой идеологии. Этот тип разрешения напряжённости включает в себя и изменения по конкурентному типу. В этом случае происходит разделение ("анатомирование") противостоящих сторон и на основе отрицания одних и выборочного отбора других элементов осуществляется слияние соперничающих сторон.

Из рассмотренных трёх типов разрешения напряжённости и социальных изменений только объединяющий тип ведёт к созданию новых групп, ценностей, идей, т.е. явля-

ется творческим, но именно поэтому для его реализации требуется несравненно больший отрезок времени.

Основное отличие типа многослойной структуры от всех других состоит в том, что он "не признаёт ни противоположности интересов, ни противоположности ценностей и идеологий, ни наличия самого противоречия" (с. 121). Особенности этого типа Цуруми называет следующие черты.

Во-первых, принцип разделения. "Группы, индивиды, идеологии рассматриваются по отдельности, на основе сведения к минимуму их прямого контакта, что позволяет избежать их непосредственного противостояния" (с. 121).

Во-вторых, почти полный отказ от закона противоречий формальной логики. Эта позиция объединяет в себе невнимание к противоречию и возможность удачного выбора различных функциональных элементов противостоящих сторон в результате осознания этого противоречия.

В-третьих, сосуществование "закрытости" в межличностных отношениях и "открытости" в отношении к внешнему миру — черта, о которой было бы правильнее говорить не столько как об особенностях типа многослойной структуры, сколько как об особенностях японского общества, продиктованной своеобразием его исторического развития.

В-четвертых, сохранение и продление действия человеческих отношений, чувств, образа мышления и поведения человека древнего времени (с. 121-122).

В качестве примера действия "принципа разделения" Цуруми приводит классовое общество периода Токугава (1603-1867 гг.) с его ограниченной и твердо регламентированной (по крайней мере в её идеальном виде) системой разделения сосуществовавших классов японского общества — "си-но-ко-сё" ("самураи — крестьяне — ремесленники — торговцы"). Каждому из уровней этой классо-

вой иерархии соответствовал определённый код поведения, все сферы и детали жизни были заранее определены, и даже простое сравнение жизни представителей одного класса с жизнью людей другого класса было запрещено. В этой ситуации различные группы и различные районы оказывались как бы "запертыми в отдельные купе одного поезда" (с. 123). Жёсткая система контроля способствовала минимальному обнаружению различий. В этих условиях легко сосуществовали рядом друг с другом различные стили жизни, формы мышления и поведения во всём их многообразии.

Такая форма сохранения стабильности и разрешения напряжённости в течение сравнительно долгого времени является одной из характерных черт типа многослойной структуры. Сама эта структура выглядит так, "как будто все эти отдельные купе повалены набок и нагромождены друг на друга. Здесь различные, свойственные разным историческим эпохам формы человеческих отношений, формы мышления и поведения накапливаются как обособленные и не проникающие друг в друга напластования" (с. 123), и пласты древности, средних веков и современности одновременно дают в "чистом виде" свои образцы человеческих отношений.

Наличие многослойной структуры можно увидеть и в рамках организации современной промышленности. Например, рабочие крупных и мелких предприятий отличаются друг от друга не только по размерам своей зарплаты, но и по характеру своих отношений с хозяином-предпринимателем. Более того, на крупных предприятиях явственно прослеживается различие в положении постоянных и временных работников. Первые имеют собственную профсоюзную организацию, могут вести коллективные переговоры, зарплату получают непосредственно от предприятия, вторые же — не имеют определённого статуса, у них нет

профсоюзов, зарплату получают зачастую от чужого для их предприятия подрядчика, их отношения с предпринимателями окутаны паутиной "досовременных", патерналистских отношений. Таким образом, даже работая на одном предприятии, рабочие в то же время находятся в разных отношениях с предпринимателем; принадлежат к разным группам и взаимно разобщены — разделены. Успех профсоюза постоянных рабочих в борьбе за повышение зарплаты не имеет никакого отношения к временным работникам, хотя низкая зарплата временных и подрядных работников способствует поддержанию на более низком уровне и зарплаты постоянных рабочих. "Многослойная структура, таким образом, является системой, которая на основе разделения делает возможным сохранение и одновременное сосуществование человеческих отношений разных видов и разных эпох", их "наслоение" в рамках одного общества (с. 125).

В структуре личности человека, живущего в таком обществе, накапливаются, составляя разные её слои, различные (по времени своего возникновения) эмоции, формы мышления и поведения. Такой тип личности автор называет "многослойным "я" (с. 125).

В психологии современного японца уживаются рядом такие разнородные чувства, как "амаэ" и "ики". "Амаэ" — это чувство, пришедшее из древности и закладывающееся у японцев с детства, оно определяет отношение зависимости и благодарности к какому-либо благодетелю. Чувство же "ики" в основном существует в отношениях между мужчиной и женщиной; оно было особенно характерно для атмосферы "весёлых кварталов" феодальной эпохи — времени, когда любовь и супружество разделялись: семья служила для продолжения рода, а любовь существовала вне брака. "Ики" передаёт состояние мужчины, находящего очарование в стремлении к полной близости с женщиной из "весёлых

кварталов", но сознающего её недостижимость, т.е. состояние резкой напряжённости. "Векторы" "амаэ" и "ики" разнонаправлены: в семье действует в основном "амаэ", вне семьи - "ики". "Ики", таким образом, регулирует поведение мужчины в его отношении к "девушке из бара", "амаэ" - в отношении к жене. Сосуществование "ики" и "амаэ" автор считает одним из доказательств "многослойности" чувств современных японцев (с. 125-126).

Цуруми приводит также несколько примеров из японской истории, иллюстрирующих вторую особенность типа многослойной структуры - близкое к полному безразличию отношение к законам формальной логики. Например, 14 марта 1868 г. правительство Мэйдзи издало "Императорскую клятву из 5 пунктов", а на следующий день опубликовало "Указ великого министра". При сравнении обнаруживается полная несовместимость и противоречивость этих двух документов. Первый содержит обещание свободы слова, собраний, учёта мнений всех слоёв народа, во втором же накладывается запрет не только на декларируемые в "Клятве" свободы, но и на одно из предварительных условий любой свободы - свободу передвижения по стране. Секрет прост и состоит он в том, что адресат этих документов различен, а поэтому различны и их функции. "Клятва", имевшая целью пересмотр неравноправных договоров, апеллировала к иностранным государствам и пыталась убедить их в демократичности и прогрессивности нового японского правительства. "Указ" же был направлен на поддержание законности и порядка внутри страны и был адресован японскому народу. Противоречие этих документов не могло быть осознано народом по той причине, что он ничего не знал о содержании "Клятвы", предназначенной для зарубежных правительств. Таким образом, разграничение адресата коммуникаций способствовало сокрытию противоречий в политике правительства (с. 127-128).

Цуруми приводит также пример двойственности идейного оформления "войны за Великую Восточную Азию", провозглашённой в 1938 г. правительством Коноэ (1891-1945 гг.). С одной стороны, Япония выступала как империалистическая держава, добивавшаяся от западных соперников признания её руководящей роли в Азии, с другой — она объявляла народам Азии, что война является антиимпериалистической и ведётся ради их освобождения (с. 130-131). Подобное разделение внешней и внутренней коммуникации используют и нынешние политические лидеры. В японском тексте японо-американского соглашения об Окинаве, подписанного 17 июня 1971 г., говорилось о её "возвращении", а в английском тексте о "возвращении административных прав", что позволяло обойти вопрос о сохранении американских баз на острове (с. 128).

Политические лидеры, даже сознавая противоречия, намеренно варьируют формы обращения, информирования и выработки политического курса в зависимости от адресата. Массы же часто, не обращая внимания на противоречия информации и не придавая им значения, воспринимают, усваивают и используют противоречивые принципы, убеждения, чувства, мнения. В подобных случаях игнорирование массами законов логики носит неосознанный характер.

Безразличие народа к противоречиям может принимать различные формы, один из его примеров — религиозный синкретизм. Свойственные разным религиям представления о посмертном существовании (христианский "рай", буддийская "чистая земля", синтоистское представление о превращении в "духа родных мест") часто совмещаются у одних и тех же людей, о чём свидетельствуют, например, письма приговоренных к смерти японских военных преступников (с. 132). "Пока в народе сохраняется безразличное

отношение к противоречиям, ему будет трудно разобраться в них, в частности в противоречиях разделения политическими лидерами информации на внутреннюю и внешнюю" (с. 135).

Эклектичность мышления, недостаточную аналитичность сознания масс можно было бы преодолеть путём насаждения в японском обществе объединяющего типа снятия напряженности. "Однако перестройка культивировавшихся в японском обществе в течение длительного времени форм преодоления напряженности и их отрыв от поддерживающей их эмоциональной базы, несомненно, потребует много времени" (с. 136). Автор считает, что имеется другая возможность преодоления этих "дефектов" сознания народных масс, связанная с сосуществованием в японском обществе принципов "открытости" и "закрытости". Оба эти принципа имеют относительный характер. "...Хотя человеческие отношения и имеют закрытый характер, стена, разделяющая внутренний и внешний мир, не так уж и толста. В ней можно найти щёлку и выглянуть" (с. 136). Как бы ни строги были запреты, они не столь уж и всеобъемлющи. "Поскольку барьер позволял найти тайную лазейку наружу, он сам превращался в приманку для любопытства" (с. 136).

На примере развития путешествий внутри Японии в период Токугава автор показывает, как сосуществование "открытости" и "закрытости" способствовало росту любопытства. Несмотря на существовавший тогда запрет на любые передвижения по стране, люди, "охочие к перемене мест", находили выход, пользуясь тем, что закон разрешал паломничество к местам расположения храмов. К концу периода Токугава путешествия простых людей становились всё многочисленнее. Любопытство расшатывало "вертикальное" общество. После 1867 г. паломничества, по мнению одного из исследователей, приобрели даже харак-

тер своего рода "освободительного движения" от пут феодального общества (с. 138).

Политика разделения внутреннего и внешнего мира, как свидетельствуют взрывы любопытства после каждого периода "закрытия страны", неизбежно оборачивается ростом интереса ко всему чужому, запретному, "закрытому". "Китайский бум", вспыхнувший в Японии в начале 70-х гг., по мнению Цуруми, был несомненной реакцией на длительное замалчивание и "закрытие" для японцев КНР. Как только правительство принимает политику "закрытия" в отношении той или иной страны, в народе подспудно начинает расти интерес к ней, что не может не оказывать влияния в конечном счёте и на внешнеполитический курс правительства. Чередование курсов "закрытия - открытия страны" способствует сохранению и усилению в народе любопытства.

Существование в рамках одного общества, одной культуры разнородных слоёв не может не вызывать время от времени конфликтных ситуаций. Стабилизирующим моментом в этих случаях выступает свойственный обществу с многослойной структурой институт посредничества, не допускающий непосредственного столкновения заинтересованных сторон. Конфликт не выходит на поверхность и разрешается с помощью компромиссов (с. 149).

Тип многослойной структуры является постоянной для Японии формой социальных изменений. Именно в условиях общества с многослойной структурой любопытство играет особенно активную, побуждающую к изменениям роль.

В пятой главе "Культура подглядывания" (с. 157-176) на основе материала японских мифов и сказок Цуруми рассматривает типичные для японцев формы реализации любопытства. Основная из них - "подглядывание". Суть его в том, как отметил японский этнограф Янагида Кунно

(1875-1962 гг.), чтобы "наблюдать, не будучи замеченным объектом наблюдения" (с. 173). "Подглядывание" - довольно распространённая форма преодоления состояния напряжённости и неопределённости, часто служившая сюжетом мифов для самых различных народов. Сравнение древнегреческого мифа о "ящике Пандоры" с рядом японских мифов из "Кодзики" (Уш в.) обнаруживает их некоторую общность: те же суровые запреты "не открывай", "не смотри" и та же острая потребность заглянуть, подсмотреть. Есть и различия: древнегреческий миф отражает господство патриархальных отношений, любопытство предстаёт женским пороком (Пандора нарушает запрет Зевса), в "Кодзики" же зафиксирована власть матриархата. Запреты обычно исходят от женщин, а нарушают их мужчины. Но в ряде случаев любопытству подвержены и женские божества, например, гневная богиня солнца Аматэрасу, удалившаяся в грот и погрузившая весь мир во мрак, выглядывает из любопытства, вызванного необычным шумом, поднятым у входа в пещеру другими богами.

Важно отметить, что именно любопытство является импульсом, толкающим на нарушение табу. В то же время сюжет нарушения табу обыгрывается в мифах и сказках разных народов по-разному. Цуруми сравнивает японские и китайские сказки о необычных браках земных мужчин и женщин, лишь на время приобретающих человеческий облик и тщательно скрывающих своё настоящее "лицо" (женщины-журавли, рыбы, небесные жительницы и т.п.). Когда же муж, нарушив запрет жены, видит её истинное обличие, брак распадается: жена вынуждена покинуть своего земного супруга. В сказках этого рода можно выделить две основные причины разрушения брака. В одном случае брак разрушается непосредственно из-за нарушения запрета "не смотри", в другом - не столько из-за нарушения та-

бу, сколько из-за узнавания истины, раскрытия скрываемого секрета. В китайских сказках наиболее часто разрыв мотивируется второй причиной; в японских же сказках распространён первый тип мотивации разрыва между супругами — сам факт "подглядывания".

"Подглядывание" как форма проявления любопытства издревле характерно для поведения японцев. Отчасти это связано с "закрытым" характером страны и замкнутостью деревенской жизни. Наблюдение "исподтишка" и через посредников вызвано, по мнению автора, стыдливостью и боязнью "потерять лицо", а также действием многочисленных запретов типа "не смотри". Столкновение любопытства и этих запретов отражено в японской поговорке "смотреть на небо через сердцевину тростника".

Но даже скрытое нарушение запретов имеет определённые последствия для общества. "Нарушение запретов, вызванное любопытством, ведёт к разрушению и изменению прежних человеческих отношений" (с. 175).

В шестой главе "Идеи, принесённые из дрейфов" (с. 177-225) автор иллюстрирует это положение примерами из истории нарушения указов о "закрытии страны" в период Токугава. Под действие этих указов попадали прежде всего жертвы кораблекрушений и моряки, занесённые "по воле волн и ветра" в чужие земли. За 230 лет (1637-1867 гг.) было зарегистрировано 254 случая дрейфа японских кораблей. На самом деле их несомненно было больше. Лишь немногие японцы, оказавшись за границей, осмеливались потом вернуться домой. В Японии все они допрашивались учёными и чиновниками. Но строжайший запрет на распространение секретных сведений, принесённых невольными путешественниками, не мог помешать ознакомлению с ними широких масс народа. По стране гуляло немало рукописных копий их рассказов о чужих странах.

Рассказы вернувшихся из-за рубежа японцев не только оказали непосредственное влияние на курс правительства, но и косвенно создали общественное мнение в пользу открытия страны. Знания и наблюдения, принесённые невольными нарушителями феодальных законов в Японию, были одним из факторов, подрывавших политику "закрытия страны" и приводивших к социальным изменениям.

Анализируя записи рассказов о путешествиях японцев в Китай, на Филиппины, в Россию и Северо-Американские Соединенные Штаты, автор отмечает, что японцы, движимые крайне сильным любопытством к незнакомым странам, передали в своих записках самые различные детали жизни этих стран и населяющих их народов. Подавляющее большинство путешественников принадлежало к выходцам простонародья: это были рыбаки, крестьяне, купцы. Поэтому их свидетельства о зарубежных странах являются "важным показателем уровня чувств, интеллекта, деятельной активности японского народа эпохи Эдо" (с. 184).

В заключение Цуруми пишет: "Моей отправной точкой была гипотеза о том, что любопытство японцев возбуждалось, сохранялось и усиливалось благодаря многослойной структуре японского общества. Сегодня я прихожу к оптимистическому выводу, что любопытство способно превратиться в побудительную силу, разрушающую основу системы дифференциации, базирующейся на расчленении и раздельном использовании разнородных элементов, т.е. основы системы, свойственной обществу с многослойной структурой" (с. 221-222). Именно любопытство невольно расшатывает отношения власти, установившиеся в этом обществе, и способно стать силой, порождающей новые формы национальной солидарности.

А.В.Герцев

СИМИДЗУ ХАЯО
ИЗМЕНИЛИСЬ ЛИ ЯПОНЦЫ?

СИМИДЗУ ХАЯО
Нихондзин ва каватта ка.
Токио, Нихон Кэйдзай симбунся, 1975. 186 с.
На япон. яз.

Автор книги – доцент Токийского института иностранных языков – определяет основное содержание своей работы как критику "принципа примитивных желаний и принципа примитивного равенства" (с. 3).

Принцип утверждения примитивных желаний автор называет натурализмом японского типа (нихонтэки сидзэнсюги) и считает, что в основе его лежит концепция физиологического равенства людей.

В японской истории не раз можно было наблюдать, когда японцы, переживая какой-либо кризис, обращались к природе. "Когда рушится что-то, созданное человеком, будь то человеческие отношения или система ценностей, японцы, испытывая ощущение брэнности этого мира, обращаются к природе" (с. 13). Призыв японского премьера Хигасикуни в августе 1945 г., обращенный ко всему народу: "Весь народ должен заниматься сельским хозяйством" отвечал настроению японского народа не только потому,

что ощущалась нехватка продовольствия, но и потому, что занятие сельским хозяйством означало возвращение к природе страны, проигравшей войну. "Страна, созданная людьми, разбита, но остаются горы и реки, созданные природой. Теперь, когда разбита страна, единственно оставшийся путь — обратиться к природе" (с. II).

Особенности натурализма японского типа как обращения к природе проявились после второй мировой войны не только в возвращении к занятию сельским хозяйством. Во многих случаях обращение к природе означало обращение к природе человека. Признание природы понималось японцами и как признание плотских желаний человека. Эта черта составляет основную особенность послевоенного натурализма японского типа. Принцип сдерживания человеческих желаний сменился принципом, в соответствии с которым именно максимальное освобождение желаний человека является наиболее естественным его состоянием.

Рассматривая две концепции счастья (1. счастье = удовольствие; 2. счастье = управление своими желаниями), автор высказывает мнение, что многие японцы в послевоенное время живут по формуле: удовольствие = счастье. Поскольку человеческие желания беспредельны, а в поисках удовольствия от удовлетворения желаний заключено и хорошее и плохое, человек не может быть счастлив на этом пути, так как его целью становится "налить как можно больше жидкости в дырявый кувшин" (с. 22). Напротив того, у человека рождается чувство неудовлетворенности.

Плотские потребности делают людей равными. Автор полагает, что "именно свойство человеческих желаний, заключающееся в их равной близости всем людям, явилось фоном, на котором развивалась японская послевоенная демократия и японский принцип равенства" (с. 24).

Тезис "все люди равны" имеет по крайней мере два

толкования: "все люди равны" (так есть) и "все люди должны быть равны". Реальным положением является физиологическое, или антропологическое, равенство – с точки зрения плотских желаний все люди равны. Принцип физиологического равенства "появился как основание для требований политического равенства" (с. 31). Симицзу Хаяо подвергает критике сторонников теории физиологического равенства, считающих, что все рабочие независимо от своей квалификации должны получать одинаковую заработную плату, ибо как люди они равны и имеют равные физиологические потребности.

Называя японский народ "нацией неудовлетворенных желаний" (с. 37), автор приводит результаты обследования в 1972 г. сознания молодежи в 11 странах мира (Япония, США, Англия, Западная Германия, Франция, Швейцария, Швеция, Югославия, Индия, Филиппины, Бразилия). "Из этого обследования ясно, что японская молодежь, по сравнению с молодежью других стран, в большей степени придерживается взгляда на "дурное начало в человеке" (с. 37) (1/3 опрошенных японцев, по сравнению с 16% в США и Англии). 74% японской молодежи не испытывают никакого интереса к религии, что, по мнению автора, заставляет сомневаться в верности результатов обследования: как могут люди, не проявляющие интереса к религии, считать себя преступниками, плохими и т.п.

Среди японской молодежи отмечается недовольство всеми областями жизни:

- общением с друзьями (15,8% опрошенных);
- семейной жизнью (20,6%);
- школьной жизнью (45,2%);
- производственной жизнью (40%);
- общественной жизнью (73,5%).

Автор отмечает рост духовной неудовлетворенности

японцев после второй мировой войны, происходящий на фоне поразительного роста материальных благ. "Из одних цифр неясно, почему возникла такая неудовлетворенность жизнью. Ясно только одно - это недовольство проистекает не от экономической бедности Японии. Ведь молодые люди других, объективно более бедных, чем Япония, стран, удовлетворены жизнью в большей степени, чем японцы. А если так, то проблема удовлетворенности, или недовольства, относится к области духовной жизни. Следовательно, японцы, по крайней мере японская молодежь, бедны именно в области духовной жизни" (с. 43).

В современном японском обществе слово "сабэцу" (различие, дифференциация) стало носить несколько иной оттенок, чем слово "кубэцу", имеющее то же значение. Сторонники физиологического равенства людей, не признавая различий в индивидуальных способностях людей (умственных или физических), подвергают критике различия между людьми в разных областях жизни, считая эти различия дискриминацией и называя их "сабэцу". Автор, в отличие от сторонников идеи равенства всех людей, говорит об "экономической рациональности" существования разницы в оплате труда мужчин и женщин на предприятиях, поскольку "из-за различия в способностях мужчин и женщин различен и их вклад в производство" (с. 48). Симидазу Хаяо высказывает недовольство тем, что мужчины и женщины получили одинаковые политические права (например, право на участие в выборах), так как их роль в обществе различна. Уравнивание в правах мужчин и женщин привело к тому, что в японском языке стирается грань между мужскими и женскими ролями. Часто исчезает грань между взрослыми и детьми: вместо воспитания детей взрослые стараются их понять, позволяют им делать все, и дети быстро получают права взрослых. Учителя начинают учить-

ся у учеников. Автор подвергает критике японское общество, допустившее распространение в послевоенной Японии проституции, азартных игр и т.п.

В последние годы в Японии произошла так называемая "сексуальная революция". "Это не что иное, как попытка отделить секс от жизни" (с. 55), его начинают рассматривать как простую потребность, подобную утолению голода, секс превращается в развлечение. Автор выступает "против позиции, активно приветствующей и называющей либо "освобождением секса", либо "сексуальной революцией" то, что фактически является всего лишь распространением в обществе взгляда на секс как на проституцию" (с. 57). Интимная сторона жизни человека теперь выставляется напоказ. Такое освобождение желаний человека, по мнению Симидзу Хаяо, есть не что иное, как проявление натурализма японского типа. Провозглашение раскрепощения желаний, принципа равенства в желаниях не делает людей более связанными друг с другом, напротив, они становятся одинокими.

В Японии отмечается ослабление функций семьи, происходящее на фоне растущего числа разводов. Некоторые японские ученые рассматривают распад семьи как положительное явление и утверждают, что все функции семьи (кроме секса) должны быть переданы государству. Симидзу Хаяо пишет: "Нет никаких оснований утверждать, что передача обществу всех функций семьи, кроме "половой любви" супругов, есть положительное и прогрессивное явление, а сохранение за семьей функции воспитания и образования детей является отрицательным и "феодалным" (с. 71). "В настоящий момент семья, все еще функционирующая как основная единица жизни человека, семья, защищающая личную жизнь человека от беспощадного общества, приходит в упадок; личность "атомизируется" и под-

ставляет себя общественным бурям... Личность обобществляется. Её воспитанием будет заниматься непосредственно государство" (с. 74).

Автор подвергает критике теорию так называемого "счастливого государства", которое должно объединить чужих, не связанных кровным родством людей, взяв на себя все функции семьи, кроме функции сексуальных отношений супругов. "Идеологическим фоном счастливого государства, или государства благосостояния, является теория физиологического равенства людей, сводящаяся к тому, что: 1) жизнь человека - самое главное; 2) счастье человека - в удовлетворении физиологических потребностей; 3) все люди равны с точки зрения физиологических потребностей" (с. 80).

Автор критикует все эти положения, признавая вместе с тем необходимость политики, направленной на повышение благосостояния и достижение счастья человека, однако, по его мнению, есть области, которые эта политика не должна затрагивать.

Автор рассматривает японскую систему образования в связи с теорией физиологического равенства людей. В японских школах нередки случаи, когда учителя ставят всем ученикам одинаковые оценки. Это то же самое, что не ставить оценок вообще.

Автор отмечает четыре существующих в японском обществе точки зрения, согласно которым оценка способностей человека считается ненужной: 1) люди от природы равны и имеют равные способности, поэтому различать их не следует; 2) различия в способностях между людьми есть, но всё же необходимо требовать равенства для всех, поскольку ученики в одинаковой степени стараются (это та же самая позиция, что и при требовании равной заработной платы для всех рабочих); 3) оценка порождает не-

равенство не только среди учеников, но и между учениками и учителями: все люди одинаковы, так почему же одни оцениваются, а другие оценивают? 4) признаются различия в способностях человека и необходимость оценок для обучения, однако всё же утверждается, что, поскольку оценки в школьном образовании акцентируют разделение людей в обществе, их следует отменить.

Автор считает стремление к отмене оценок в школе неизбежным следствием идей, господствующих в умах японцев после войны. Считается, что оценки связаны с различием (сабэцу) людей, а это плохо. Автор критикует подобные взгляды, считая, что разные оценки — это не дискриминация, это способ научить детей, что такое хорошо и что плохо. Дискриминация — это разное отношение к детям в зависимости от их способностей. Даже если отменить оценки в школе, человек не сможет жить потом в обществе, где способности людей оцениваются и где люди, как правило, занимают место в соответствии со своими способностями. Механизм распределения людей по способностям существует при любом социальном строе, и школа, подчиненная социальной системе, должна быть частью этого механизма.

Автор считает, что воспитание человека должно преследовать две цели: 1) воспитать физически здорового человека и 2) "снабдить человека знаниями или информацией" (с. 97). Подчеркивая важность первой цели, автор пишет: "...Деятели просвещения в современной Японии и простые японцы забыли об этой простой, но главной идее воспитания... Они забыли, что не только духовное, но и физическое развитие человека является его задачей" (с. 97). Автор придает настолько большое значение физическому воспитанию молодежи, что предлагает все уроки, направленные на морально-этическое воспитание, заменить

занятиями физической культурой. "С помощью слов в аудитории... нельзя указать детям путь к добру" (с. 107). Обычно на детей гораздо большее влияние оказывает другое: то, как окружающие (родители, учителя, друзья) ведут себя. Именно это и есть настоящее морально-этическое воспитание.

Среди учащихся полной средней школы и высших учебных заведений "слишком много молодых людей, которые не понимают, зачем они учатся. И для таких людей, и для общества будет лучше, если они сразу после средней школы второй ступени прекратят учебу и станут самостоятельными членами общества" (с. 116).

Противопоставление: "образование - личное дело человека" или "образование - дело общества" - беспочвенно. Образование носит двойственный характер: являясь частным делом, оно одновременно является и делом общества, "а именно, личность и общество находятся в отношении тесной взаимосвязи, и образование связывает их" (с. 120).

Далее Симидзу Хаяо переходит к рассмотрению японского типа демократии. "В Японии основными принципами демократии считаются "принцип принятия решений большинством голосов" и "уважение мнения меньшинства" (с. 137). Однако, как отмечает автор, при соблюдении первого принципа игнорируется второй. В послевоенной Японии часто понятия "демократия" и "свобода" путаются. Понимание демократии японцами отличается от понимания демократии европейцами. Автор противопоставляет европейский тип демократии японскому типу. "...Демократия европейского типа предполагает взаимное различие во взглядах людей и ставит целью на основе этого различия достичь единства с помощью слова" (с. 147). Схематически это может быть представлено следующим образом: различие во взглядах → слово → единство. Европейский тип демократии

автор называет "демократией торговцев" (сё:нингата-но минсюсуги) (с. 148).

В отличие от европейского способа принятия решений в Японии на предприятиях, в учреждениях, в институтах часто встречается способ разрешения проблем с помощью единогласного решения. Чтобы избежать противоречий на собрании и единогласно принять решение, японцы часто проводят неофициальный опрос мнений до проведения собрания, на котором должно приниматься решение. Страх перед противоречиями и спорами породил такую форму принятия решений. "В отличие от европейцев, страдавших под игом других народов и вечно сопротивлявшихся им, японцы долгое время жили в деревнях оседлыми земледельческими общинами. Там единство существовало совершенно неизбежно, оно создавалось на основе земледельческого труда в деревенской общине" (с. 149). Словесные дискуссии могли нарушить это единство и породить противоречия в общине. Демократия японского типа, считающая, что существующее от природы единство коллектива разрушается в результате словопрений, может быть выражена следующей схемой: единство → слово → различие во взглядах.

"Демократию японского типа, в основе которой лежит подобный способ принятия решений, можно, видимо, назвать демократией крестьянского типа" (с. 150). Автор полагает, что "в основе существующего у японцев способа "единогласного" принятия решений лежит страх перед существовавшим в японской общине методом наказания не согласных с общиной людей с помощью мурахатибу (бойкота)" (с.150). Несмотря на то что Япония уже более века является индустриальной страной, ядро духовной структуры японской нации за один век измениться не может. Психология японцев пока остается на уровне земледельческой общины. В частности, автор полагает, что сравнительно невысокий

процент преступности в Японии связан с тем, что продолжает существовать духовное единство японцев, порожденное еще культурой деревенской общины.

"Демократия крестьянского типа" должна быть преодолена, поскольку при таком типе демократии: 1) снижается функция слова; 2) появляется коллективная безответственность. В Японии исчезает основа такого типа демократии, т.е. земледельческая община, и осуществляется переход к "чисто промышленному обществу", поэтому должна отмереть и форма "крестьянской демократии". Уже сейчас есть признаки ее отмирания. (В городах люди не испытывают к соседям тех же чувств, что раньше, когда они жили единой общиной; людей связывает уже не земля, а работа на предприятиях; рождаются новые взаимоотношения.)

В заключение автор рассматривает связь безразличия японцев к религии с их неудовлетворенностью жизнью. В Японии, утверждает он, перестали верить в судьбу, вернее, верят только в счастливую судьбу. Если же с человеком случается несчастье или что-то не удастся ему в жизни, он винит других людей, или всё общество, или политические партии. Получается, что в несчастливой судьбе человека виноваты все, кроме него самого. "Таким образом, стремительно накапливается недовольство, направленное против общества" (с. 183). "Безразличное отношение к религии, которое наблюдается у японской молодежи, неверие в судьбу, характерное для японцев в последнее время, — это... не что иное, как потеря способности объяснить и себе и другим свои несчастья, своё поражение в жизни" (с. 183).

К чему же в конце концов призывает автор?

1) Люди должны знать, что удовольствие и счастье не одно и то же.

2) Если у человека случилось несчастье, он должен

уметь понять, случилось ли оно по его собственной вине, по вине других людей или по причине, вообще не зависящей от человека.

"Если несчастье случилось по вине самого человека, то он должен винить себя; если несчастье принесли другие люди — можно укорять их. Наконец, если несчастье случилось по причине, не зависящей от людей, то не должен ли человек смириться? Я полагаю, что именно страх перед сверхъестественными, мистическими силами, пусть даже это не истинная вера в бога, является первым шагом к тому, чтобы японцы стали смиренной и достойной нацией" (с. 186).

Т.И. Корчагина

МУДРОСТЬ ЯПОНЦЕВ

Нихондзин но тиз. Хаясия Тацусабура:
соно та тё. Токио, Тю:о: ко:ронся, 1972.
273 с. На япон. яз.

Книга представляет собой сборник эссе, написанных Хаясия Тацусабура, Умэсао Тадао, Тада Мититаро, Като Хидэтоси по заказу газеты "Асахи" и посвященных различным особенностям культуры и быта современной Японии.

Выступая против культурологических теорий, в которых чрезмерно восхваляются старые японские традиции или, наоборот, утверждается, что современной Японии "недостает" элементов западной культуры (подобным образом делаются выводы об "отсталости" японской культуры), авторы подчеркивают, что в их задачу не входило сравнение западной и восточной культур или выделение "преимуществ" японской традиции. Они стремились максимально объективно рассказать о том, какое место занимают в культуре и мышлении японцев различные явления.

Авторы выделяют три основных принципа, которые, по их мнению, лежат в основе мышления японцев и повседневно проявляются в их поведении.

Первый принцип — так называемая "трехполюсная логика" японцев. Его авторы объясняют следующим образом. Простое противопоставление двух явлений ведет к выделе-

нию более "сильного" (более значимого) и более "слабого" (менее ценного). Японцы же при сравнении двух явлений не ограничиваются простым противопоставлением их друг другу, а смотрят на них "объемно", как бы "с третьего полюса". Эта особенность мышления японцев позволяет выявить и сильные и слабые стороны каждого из явлений и избежать переоценки одного из них. Как считают авторы, "трёхполюсная логика" находит свое проявление в характерном для японцев неприятию абсолютного авторитета.

Второй принцип связан со способностью японцев усваивать элементы чужой культуры. Авторы подчеркивают, что эти элементы не переносятся на японскую почву механически, а "японизируются", в результате чего возникает новое явление, в котором помимо основы — элементов чужой культуры — присутствуют и чисто японские наслоения.

Третий принцип связан с любовью японцев к местности, где они родились. Это понятие, предполагая интерес к местным обычаям и уважение местных традиций, является, по мнению авторов, отражением специфической логики японцев: поскольку японцы традиционно считают часть чего-либо столь же ценной, как и целое ("любая часть круга обладает такой же ценностью, как и центр его"), то своеобразная культура какого-либо района ценится ими ничуть не меньше, чем общенациональная культура страны.

Именно указанные принципы составляют, по мнению авторов, своеобразие "мудрости японцев" и лежат в основе осмысления японцами рассматриваемых в книге явлений современной культуры страны.

Японское общество традиционно было "вертикальным иерархическим" обществом, в котором главное значение придавалось вертикальному членению как в родословной (ряд предков), так и в социальных отношениях. В современной Японии, как отмечают авторы, происходит посте-

пенно "горизонтализация" жизни и межличностных отношений, однако вертикальный иерархический принцип в обществе продолжает играть свою роль.

Родословная. В сознании современных японцев до сих пор коренится представление о родословной. Это связано, в частности, с тем, что Япония – островная страна, которая почти не подвергалась в середине века вторжению иноземцев, поэтому родословную японца проследить довольно легко. В современной Японии само понятие родословной претерпело ряд изменений. В феодальной Японии основной упор делался на генеалогию – родословная была, по выражению авторов, "вертикальной", указывала на родственников в хронологическом порядке. Сегодня же, говоря о родных и близких, японцы упоминают и своих школьных друзей, если среди них были сколько-нибудь заметные личности, и соседа, если тот, к примеру, является известным литератором и т.д. Таким образом, на современном этапе основным является социальное окружение того или иного лица, а не его генеалогическое древо. Следовательно, отмечают авторы, в наши дни происходит некоторая "горизонтализация" понятия "родословная".

Сэнсэй. "Сэнсэй" – слово, издавна вошедшее в обиход японцев. "Сэнсэем" именуют почтенного, уважаемого человека, часто специалиста в какой-либо области. История употребления этого слова содержит один любопытный факт. Так, "сэнсэй" ХУП–ХУШ веков – ученые-конфуцианцы, будучи людьми весьма образованными, были тем не менее довольно бедны и не обладали реальной властью. Поэтому и сегодня слово "сэнсэй" означает человека образованного, а не власть имущего.

Сфера значения данного слова постепенно расширяется – в наши дни оно, отмечают авторы, указывает на человека, занимающегося самостоятельной творческой рабо-

той. Даже работник фирмы (отнюдь не "сэнсэй" в строгом смысле слова) может быть назван "сэнсэем" в том случае, если он, к примеру, читает где-либо лекции помимо своих основных занятий.

Авторы отмечают, что, несмотря на наметившуюся тенденцию к расширению значения слова, к "демократизации" данного понятия, слово "сэнсэй" все же продолжает занимать одно из почетных мест в иерархии системы вежливости японского языка. "Сэнсэй", как и прежде, — одна из учтивых форм обращения.

Принцип "трёхполюсности" мышления, отрицающий конфликтность, противоречивость и не признающий их разрешения за счет утверждения одной из сторон, соответствует типичному для традиционного японского поведения стремлению к конформизму. Японцы не признают подчеркивания неравенства, выделения слабого и сильного. В игре "дзянкэн", в японской системе классификации (в частности, борцов сумо), в эстетике и принципах использования бамбуковых штор в японском доме авторы видят проявление "трёхполюсной логики" японцев.

Дзянкэн. "Дзянкэн" — игра, бросание жребия на пальцах. Каждый играющий должен выкинуть на пальцах одну из трех фигур, обозначающих камень, ножницы или бумагу. Особенностью каждой из фигур является то, что она выигрывает у одной, но проигрывает другой (камень тупит ножницы, но может быть обернут бумагой; ножницы режут бумагу, но тупятся о камень; бумага обертывает камень, но режется ножницами). Такая тройственная зависимость фигур была (как и вся игра в целом) заимствована японцами из Китая, где она представляла "три оцепенения" фигур, символизировавших мокрицу, лягушку и змею (оцепенение змеи при виде мокрицы, мокрицы при виде лягушки, лягушки при виде змеи). В тройственной зависимости —

ключ к пониманию логики японцев. У японцев не существует противопоставления двух элементов по контрасту (например, белое и черное). Логика японцев иная: нет абсолютной силы и абсолютной слабости. Сильный в одном отношении оказывается слабым в другом, и наоборот. Это приводит к более "объемному", как утверждают авторы, пониманию ситуации.

Одним из исходов игры в "дзянкэн" является ничья. Возможность ничьей (например, "камень" одного игрока выпадает на "камень" другого) особенно привлекательна для японца. В отличие от обычного жребия, решающего исход борьбы раз и навсегда, ничья предполагает продолжение игры и в какой-то мере способствует, по мнению авторов, умиротворению спорящих.

Бамбуковые шторы. Японские шторы - "сударэ" - состоят из разделенных пространством бамбуковых пластин и напоминают жалюзи. Особенностью их является то, что они позволяют видеть происходящее снаружи, но скрывают внутренность комнаты, если смотреть на нее извне. Отражая и преломляя солнечный свет, бамбуковые шторы создают и эстетический эффект (это их свойство порой используется в театральных постановках).

Отделяя, к примеру, один столик в ресторане от другого, шторы обособляют сидящих в зале, выполняя двойную функцию - сокращают пространство (обособляя посетителей) и в то же время расширяют его (создавая иллюзию нескольких помещений в одном зале). Подобное восприятие функции бамбуковых штор связано, как утверждают авторы, с присущим японцам тонким ощущением пространства и с характерными условностями этикета - сидящий по одну сторону шторы, слыша и видя происходящее по другую сторону, не замечает этого, представляя себе, что он отделен непроницаемой преградой.

Другая особенность штор заключается в том, что в зависимости от освещения может быть видно происходящее либо с одной стороны, либо с другой. В этом явлении находит выражение один из принципов, характерных для логики японцев, — не отрицание, а поочередное, в зависимости от ситуации, утверждение каждой из двух "конфликтующих" сторон.

Борьба сумо. Кто первый в национальной борьбе сумо? Ответ на этот вопрос можно найти в регулярно публикуемых таблицах, в которых для борцов устанавливаются, по итогам встреч, соответствующие ранги и титулы.

Подобного рода классификация ("бандзукэ") всегда носит чисто национальный характер, что связано с особенностями мышления японцев. По традиции японцы не любят проводить расстановку по ранжиру согласно простой нумерации: от первого до последнего. Они предпочитают использовать более сложные принципы классификации. (Так, в средние века второй и третий посты в государстве занимали министры, которые не назывались "вторым" и "третьим" министрами, но "левым" и "правым".) Такого рода подход связан, по мнению авторов, с извечным одобрением японцами духа равного соперничества, их нежеланием ставить одного из противников под другим. В частности, во время спортивного матча, болельщики часто поддерживают то одну, то другую команду, не отдавая предпочтения ни одной из них. Эта же причина лежит и в основе популярности литературных произведений о соперничестве.

Характерная черта японской культуры — эстетизм.

Японский эстетизм проявляется не только в искусстве, эстетизируется быт, даже такая весьма прозаичная его часть, как баня. Более того, в былые времена эстетизм считался крайне необходимым даже в военном искусстве, в эстетике поединков на мечах. В японской культуре "хри-

зантема" (эстетический символ) и "меч" (символ воинственности) не противостояли, а дополняли друг друга ("трехполюсная логика"). Авторы в эссе, посвященных обрядам любования цветами, поединкам на мечах, японским баням — "фуро", культам хризантем и камней, анализируют своеобразие японского эстетизма.

Любование цветами. Апрель в Японии — пора любования цветами сакуры (японской вишни). В любовании цветами, луной, облаками проявляется один из важнейших принципов японской эстетики — восхищение недолговечным (цветы вскоре опадут, луна зайдет, облака развеет ветер). Кроме того, в том, что японцы во время расцвета сакуры семьями, компаниями, а то и туристскими группами отправляются любоваться прекрасными цветами вишни, находит проявление и присущее японцам стремление все увидеть, испытать самим, а не знать лишь понаслышке.

Традиция любования цветами сближает людей, создает у них своеобразное чувство коллективизма, общности, а часто выступает и как форма общения. Так, влюбленные юноша и девушка вместо слов: "Я вас люблю"—вполне могут, восхищаясь вместе цветами, сказать только: "Какие прекрасные цветы" — и это само по себе явится объяснением в любви.

Говоря о традиции любования цветами, авторы отмечают умение японцев оценивать что-либо молча и спокойно, без излишних проявлений восторга. Это характерно для традиционного японского театра, это же находит свое отражение и в любовании цветами сакуры, ставшими символом Японии.

Поединок на мечах. Поединок — элемент средневековой традиции — сегодня можно видеть лишь на кино- и телеэкране. В кинотеатрах и по телевидению демонстрируется огромное количество фильмов о самураях, и обязательная часть каждого такого фильма — поединок на мечах.

Авторы замечают, что в ходе своего развития поединок из боевой схватки превратился в своеобразный ритуал, а поведение его участников скорее напоминает танец, изобилующий специфическими позами, каждая из которых призвана символизировать боевой дух и моральные устремления соперников.

Согласно ритуалу, для участников поединка исход схватки не играл первостепенной роли — главное заключалось в том, чтобы сделать бой по-возможности красивым и строго следовать канонам, определяющим правила поединка. Поэтому самурай, искусно владевший мечом, не совершал безрассудных убийств — такое поведение считалось недостойным подлинного мастера поединка.

Фуру. Фуру — японская баня. Она, так же как и знаменитые горячие источники, истари вызывает в японцах не столько утилитарные, сколько эстетические ассоциации. Фуру означает для японцев не просто процесс принятия ванны или мытья, но своеобразный ритуал. В Японии, как отмечают авторы, оформилась целая "культура бани". Баня-фуру размещается в лучшей комнате гостиницы, стены ее часто украшаются картинами. В бане пили чай, а нередко и принимали гостей. Огромное распространение издавна получили в Японии общественные бани — люди приходили сюда отдохнуть, обменяться новостями. Японская баня призвана давать отдых не столько телу, сколько душе.

Термометр, который по традиции используется в фуру, не показывает градусы — их заменяют более общие пометы: "тепло", "холодно" и т.д. Термометр непременно украшен картиной — эстетический элемент и здесь оказался на переднем плане. Авторы попутно отмечают, что у японцев весьма развита система ощущения теплоты воды; различа-

ются малейшие нюансы. Так, в японской бане можно услышать, что вода "колется" – это выражение означает определенную степень нагрева воды.

Куклы из хризантем. Одним из видов художественного творчества японцев является изготовление кукол из цветов хризантемы. Эти куклы изображают персонажей театров Но и Кабуки, застывших в характерных для них позах, а также некоторых исторических и легендарных героев.

Говоря о роли хризантемы в культуре Японии, авторы полемизируют с Рут Бенедикт, которая считала японский меч символом воинственности, а хризантему – утонченности и противопоставляла их друг другу. По мнению авторов, в понимании японцев решающий момент любой кровавой схватки (а позы кукол нередко изображают именно этот "решающий момент") таит в себе нечто эстетически прекрасное, символ же прекрасного – хризантема. Таким образом, хризантема и меч (символ схватки) не противостоят, а взаимно дополняют друг друга в японской культуре.

Цветы хризантемы стали своего рода национальным символом Японии. Каково бы ни было их применение (их не только используют в декоративных целях, но и употребляют в пищу), они всегда вызывают в японцах эстетическое переживание.

Камни. Япония славится "культom" камней. Знаменитые "сады камней", в которых камни, как правило, символизируют какие-либо реальные предметы или существа, стали достопримечательностью Японии.

В оценке красоты камня японцы руководствуются эстетическим принципом, согласно которому истинно прекрасное нерукотворно, оно должно быть найдено в естественном окружении, в природе. Японцы не рассматривают камень, подобно европейцам, как нечто неизменное, – наоборот, камень служит своеобразным "импульсом" для размышлений и, таким образом, основой для "движения" мысли.

Другая "функция" камня – напоминать путешественнику о чужих краях. Путешествующий японец всегда привозит камни из тех мест, где он побывал, причем камни подбираются самые обычные – их ценность заключается не в особой красоте формы, а в их принадлежности к природе того или иного края.

Ряд праздников и обычаев в японской культуре преследуют цель развития чувства общности у людей. Так в любовании цветами можно проследить стремление к достижению ощущения общности через эстетическое сопереживание. На воспитание этого же чувства общности направлена и традиция "набэ".

Набэ. Слово "набэ" (букв. – котелок, сковорода) имеет и более широкое значение совместного ужина нескольких человек, во время которого гости обслуживают сами себя, готовя пищу в общем котелке, стоящем в центре стола. "Набэ" – это и соответствующее блюдо, приготавливаемое таким способом. Авторы выделяют такие достоинства "набэ", как выбор по своему вкусу тех или иных лакомых кусочков или приправы и отсутствие необходимости готовить блюдо заранее.

"Набэ" сближает людей, утверждают авторы. Традиция "набэ" развивала в японцах терпимость друг к другу, формировала между ними "отношения вкушавших из общего котла".

Истоки традиции "набэ" лежат в синтоистской религии. Люди, совместно вкушавшие пищу, подносимую божеству, сами приобщались к божественному началу. Свою религиозную сущность традиция "набэ" утратила в начале ХУП века, когда на арену общественной жизни вышли городские сословия и "набэ" получило массовое распространение в городе. Вначале существовали лишь вегетарианские блюда "набэ" (в соответствии с буддийским учением, за-

предавшим употреблять в пищу мясо животных), но затем, с проникновением в Японию элементов европейской цивилизации, широко распространились блюда "набэ" из мяса (сегодняшнее "набэ" – это прежде всего "сукияки-набэ" – "набэ" из жареного мяса).

Любовь к живой и неживой природе – черта характера японцев, неоднократно отмеченная исследователями. В любовании цветением сакуры, в культе хризантемы и культе камней отразилась эта любовь. Любовь к природе принимает самые различные формы: о природе поются песни, названия различных природных явлений даются самым современным творениям технической цивилизации, японцы совершают "паломничества" к красивым местам. Более того, японцы "оживляют", "наделяют душой" неживую природу. В этой любви к природе соединяются привязанность к родным местам, любовь к традиционной японской культуре. Авторы книги многие эссе посвящают культу природы у японцев, часть из них была приведена выше, другая – приводится здесь.

Популярные песни. Японские популярные песни, по мнению авторов, выгодно отличаются от зарубежных шлягеров. Тема многих подобных песен – природа, что является продолжением традиции японской классической поэзии. Во многих популярных песнях, написанных размером, характерным для традиционного японского стихосложения, образы и темы прямо заимствуются из знаменитых произведений классических жанров танка и хайку.

Многие песни воспевают красоту той или иной местности страны, они помогают слушателям лучше узнать свою родину и окружающий мир, в известном смысле возрождая традиции средневековой уличной песенки.

Экспресс "Эхо". II января 1958 г. в Японии по линии Токайдо, связывающей города Токио и Осака, начал

курсировать сверхскоростной экспресс, который получил название "Эхо". Это название означает не конкретный поезд, а определенный рейс суперэкспресса - состав, прибывающий из Осака в Токио в определенное время, всегда, вне зависимости от номера поезда, носит название "Эхо". Сегодня это название знает вся Япония.

Авторы отмечают, что японцы необычайно любят давать поэтические наименования неодушевленным предметам - продуктам "машинной цивилизации". Такие названия носят скорые поезда, корабли, а также радиоприемники ("Канарейка"), отопительные приборы ("Подсолнух") и пр. Эти названия, как правило, связаны с природой (в этом авторы усматривают еще одно доказательство существования культа природы в Японии) и, так или иначе, указывают на особенности данного средства транспорта или прибора. Так, один из экспрессов, курсирующих по району Хокурику - месту обитания лебедей - носит название "Лебедь".

"Праздник иголок". 8 декабря в Киото отмечают "праздник иголок". В этот день накопившиеся за год старые иголки подносят буддийскому храму Авасима и люди отдыхают от шитья. Буддийская церемония, которая проводится во время этого праздника, напоминает моление за души усопших. В этом проявляется свойственная японцам склонность одушевлять неживые предметы: старые иголки, подобно человеку, "отходят в мир иной". Авторы подчеркивают, что во время "праздника иголок" люди возносят благодарение не труду швеи (как это могло бы быть на Западе), а самим иголкам, каждая из которых, по поверью, "обладает душой".

К праздничной церемонии готовятся целый год - собирают использованные иголки в специальную коробку, не допуская потери иголок в доме: ведь из-за недосмотра может случиться беда.

Одна из характерных черт японского быта — это стремление к его "миниатюризации", наблюдавшееся как в старой, так и в современной Японии. "Миниатюризация" была связана как с характерными чертами рельефа страны, что обусловило преобладание небольших форм, так и с культурной традицией. Японцы не только любят "миниатюрные" вещи, малые поэтические формы (хайку и танка), они также любят создавать своеобразные "мини-общества". Авторы прослеживают тенденцию к "миниатюризации" в культуре вееров и японских талисманов, в развитии мини-транспорта.

Веер. Складной веер был изобретен в Японии и издавна считался неотъемлемым атрибутом традиционного костюма японцев. Помимо своей основной функции веер может выполнять и множество других. Так в средние века на нем записывали понравившиеся стихи, а порой делали рисунок, что превращало веера в настоящие произведения искусства. Согласно этикету, в минуты веселья или смущения женщинам полагалось прикрывать рот веером.

Веер стал настолько популярным в Японии, что веерообразная форма широко вошла в обиход, — в дешевых закусок можно видеть даже тарелки для еды в виде веера, что, по мнению авторов, доставляет японцам, обедающим в закусочной, огромное удовольствие.

Простота устройства и компактность веера (он состоит из бамбукового остова и бумаги) выражают извечное стремление японцев к простоте в быту и миниатюрности вещей повседневного обихода.

"Мини-транспорт". На дорогах Японии можно видеть массу микроавтобусов и автомобилей миниатюрных размеров. Японцы часто используют их, поскольку они весьма удобны для проезда по узким улицам японских городов, бедой которых являются автомобильные заторы. Автомобилями же больших размеров пользуются лишь в экстренных случаях —

для участия в свадебной церемонии, для доставки больного в больницу и т.д.

"Миниатюризация", одна из характерных тенденций современного быта японцев, коснулась и грузового транспорта. Причина широкого использования мини-грузовиков состоит в специфике развития японской промышленности, базирующейся на мелких и средних предприятиях: обилие мелких лавок и небольших магазинов, чьи служащие нередко доставляют товары на дом, способствовало расширению использования такого "мини-транспорта".

Талисманы. В Японии существуют два вида талисманов. Один из них - японский "офуда". Другой - европейского типа. Талисман первого из видов представляет собой лист бумаги или табличку, которая, по поверию, обладает некоторыми защитными свойствами: укрепленные на стене, такие талисманы сулят благоденствие и процветание дому, берегут от болезни и пр., причем назначение каждого из амулетов различно. По мнению авторов, использование талисманов не носит религиозного характера, а является лишь народным обычаем.

Талисманы европейского типа - это фигурки, которые прикрепляются на ветровое или заднее стекло автомобиля. Наличие талисмана (часто - фигурка человека или животного) помогает, как считают авторы, скрасить одиночество путешественника, способствует созданию своеобразного "мини-общества" в салоне автомобиля. В этой связи авторы приводят легенду о происхождении таких автомобильных талисманов: водители первых токийских такси, опасаясь, что к ним в пустую машину могут ночью "сесть" привидения, прикрепляли на заднее стекло фигурку человека, которая, обозначая "пассажира", должна была отпугивать привидения. Основное же назначение сегодняшних фигурок - хранить владельца автомобиля от аварии.

Любовь к традициям сохраняется в Японии и по сей день. Она превратилась в одну из черт национальной культуры. Местные и общенациональные традиции и обычаи японцы глубоко чтят. Характерно, что многие из этих традиций не японского происхождения; они были заимствованы из Китая или Кореи, но японцы адаптировали их к своим условиям. Отчасти эта черта прослеживается и в обычаях и обрядах, заимствованных у западной цивилизации. Европейская культура на японской почве приобретает местный колорит.

Старинные замки. Старинные замки стали в последние годы особенно популярны в Японии. В стране даже говорят об этом явлении как о "буме замков".

История замков связана с феодальной Японией. В средние века замок символизировал могущество владевшего им феодала, служил надежной крепостью, оборонявшей его от нападения врагов. После буржуазной революции Мэйдзи (1867-1868 гг.) в замках стали помещаться различного рода официальные учреждения, а в наши дни, являясь общественным достоянием, замки превратились в своего рода краеведческие музеи, открытые для широкого доступа. Такие музеи помещаются в главной башне замка, а окружающая замок территория представляет собой сегодня общественный парк. Посетив местный замок, пишут авторы, можно много узнать об истории, культуре, социальной структуре, специфике развития данного края.

Японские замки построены из дерева и часто сгорали во время пожаров, поэтому многие из современных замков - объектов "паломничества" туристов - были реконструированы или выстроены вновь.

Японские приправы. Традиционными приправами в Японии считаются морская капуста и вяленый тунец. Они, в отличие от различного рода соусов и прочих приправ "ев-

ропейского типа", не переносят свой вкус на основное блюдо, а будучи "нейтральными", усиливают вкусовые качества данного блюда.

Авторы связывают популярность такого рода приправ с традиционной склонностью японцев использовать для усиления какого-либо качества некий добавочный компонент; взятый в отдельности, он не обладает особой ценностью. В этой связи можно указать на характерное для театра Но амплуа "ваки" - второго персонажа, роль которого сводится главным образом к акцентировке действий главного действующего лица - "ситэ". Указанная традиция прочно связана, по мнению авторов, и со склонностью японцев к некоторому самоуничижению, сдержанности в проявлении чувств - японец часто как бы выступает в роли "ваки" по отношению к другому лицу.

"Бумажный театр". "Бумажный театр" - это уличное представление, состоящее в показе иллюстраций к какому-либо известному рассказу, сопровождающемуся короткими пояснениями. Такое представление сочетает в себе элементы нескольких видов искусства: мастерство рассказчика связано с традицией устного шуточного рассказа, умение показывать иллюстрации напоминает о специфике кинематографических приемов, а вся атмосфера представления сходна с театральной. Однако, отмечают авторы, особенность "бумажного театра" состоит в отсутствии необходимости сохранять единство времени и действия: повторно показанная иллюстрация означает возврат к прошлому, новая картинка - новое место действия.

"Бумажный театр" имеет давнюю традицию и восходит корнями к средневековым "эмаки" - живописным свиткам, показ которых сопровождал монолог рассказчика. Сродни ему и искусство "кацубэн" - комментаторов к немым фильмам начала века. Вообще, необходимость в комментариях по ходу изображения является, как считают авторы, одной

из особенностей, характеризующих специфику восприятия японцами какого-либо зрелища.

Подарки. Преподносить подарки – древняя традиция японцев. Японец, возвращающийся из какого-либо путешествия, обязан привезти по подарку всем членам семьи, а также друзьям и знакомым. Содержание подарка играет второстепенную роль, главное для японца – сам акт дарения, который символизирует передачу одним лицом другому части того нового, что он сумел узнать и испытать во время своего путешествия. Большое значение придается упаковке. Подарок должен быть обернут в красивую бумагу, которая перевязана ленточкой и помечена специальным знаком – "носи", – указывающим на то, что это – подарок, а не простая покупка.

Традиционные праздники. В Японии отмечается 5 традиционных сезонных праздников. Авторы останавливаются на двух из них – празднике девочек (3-й день 3-го месяца по лунному календарю) и празднике мальчиков (5-й день 5-го месяца). Эти праздники имеют давнюю традицию: история кукол, которые преподносятся девочкам, восходит корнями к бумажным фигуркам, применявшимся при обряде очищения, а игрушечные лук и стрелы – праздничный подарок мальчикам – в былые времена символизировали могущество самураев.

Религиозные по своему происхождению, эти праздники в ХУП-ХУШ вв. постепенно превратились в детские праздники "светского" характера, в чем авторы усматривают проявление одной из закономерностей развития японской культуры – ослабления влияния религии на общество и роста внимания к детям. С другой стороны, авторы подчеркивают, что в сознании японца, мир детей – это особый мир, отличный от мира взрослых, и между взрослым и ребенком существует четкая грань (недаром в Японии торжественно отмечается день совершеннолетия).

Два вышеназванных праздника – это своеобразный "день рождения" детей всей страны. При этом важно, отмечают авторы, что детские праздники в Японии посвящены отдельно мальчикам и девочкам. Это, по мнению авторов, выражает традиционное для японцев внимание к детям обоого пола.

Мандзай. "Мандзай" – комический диалог. В последнее время эта форма представления получила самое широкое распространение. Комическое – неотъемлемая черта традиционного японского театрального искусства, и "мандзай" в этом смысле стоит в одном ряду с другими формами комического дивертисмента. Однако он обладает некоторыми специфическими чертами. Одной из них является его импровизационный характер – заранее написанного текста не существует. Кроме того, актерам, занятым в представлении, не требуется каких-либо особых костюмов, а сцена не нуждается в декорациях. Темы бесед в этом комическом диалоге всегда связаны с современностью, а объектом насмешек может служить всё – от последних внутриполитических событий до пищевых продуктов-полуфабрикатов.

Маринованные сливы. Маринованные сливы – "умэбоси" – одно из наиболее распространенных японских лакомств, их можно считать символом японской национальной кухни. Это блюдо пришло в Японию из Китая, и теперь без него не может обойтись ни один японец: даже уезжающие за границу обязательно берут с собой запас "умэбоси". Маринованные сливы находят самое широкое применение – их употребляют и для утоления голода, и как закуску к рисовой водке – сакэ, и как угощение к чаю. "Умэбоси" широко применяются и как лекарство, снимающее боль в желудке и головную боль.

Маринованные сливы имеют своеобразный кисло-соленый вкус. Это – наиболее приятный японцу вкус, замечают авторы. Они подчеркивают, что понятия "лакомство" и "удо-

вольствие" ассоциируются у японцев не с чем-либо сладким, как это имеет место в Европе и Америке, а с резковатым кисло-соленым вкусом маринованных слив.

Рождество. Празднование рождества в Японии не носит религиозного характера. Авторы подчеркивают, что в сознании большинства японцев, ввиду сравнительно малого распространения в стране христианской религии, рождество ассоциируется не с рождением Христа, а с Санта Клаусом и рождественскими песенками. Многие из японцев, активно справляющие рождество, даже не знают о происхождении этого праздника. Рождество превратилось в Японии в один из многочисленных сезонных фестивалей. По времени этот праздник совпадает с получением ежегодного "бонуса" – прибавки к заработной плате – и открывает неделю веселья, отдыха и застолья, не ограничиваясь, таким образом, днем 25 декабря.

Для японского мышления характерна нечеткость, расплывчатость, которая отчасти закрепились в лексике японского языка, где слова часто многозначны, а сами значения трудно передаваемы.

Самое употребительное слово. Словом, которое достаточно запомнить приехавшему в Японию иностранцу для того, чтобы суметь объясниться во многих ситуациях, является слово "до:мо" ("очень", "никак", "действительно", "как-то"). Авторы затрудняются дать четкое объяснение значения этого слова – оно может означать в повседневной беседе и "здравствуйте", и "до свидения", и "спасибо", и "извините". Слова, подобные "до:мо", указывают на специфику японского языка, а также на особенности мышления японцев. Авторы считают, что японцы мыслят и такими понятиями, которым порой трудно подыскать точное объяснение. Одно из таких понятий и обозначает слово "до:мо", которое является неотъемлемым элементом общения японцев.

В.Н.Добровольский

ЯЗЫК И СТИЛЬ ЯПОНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ (Обзор японской и западной литературы)

В литературе "Нихондзин рон" проблемам языка и стиля традиционной японской коммуникации уделяется немалое внимание. Этот интерес объясняется их теснейшей связью со своеобразием национальной культуры, специфичностью социальных отношений и особенностями исторического развития страны. Многие японские и западные ученые указывают на двухсторонний характер этой связи: не только социальное, культурное и историческое своеобразие Японии обусловило оригинальность японской коммуникации, но и специфика языка и стиля коммуникации содействовали развитию ряда оригинальных черт японской культуры и системы социальных ценностей (За, с. 185-186; 6, с. 31; 8, с. 95).

В обозреваемых работах можно выявить три различных подхода к истолкованию специфики коммуникационных процессов в Японии. Одна часть авторов акцентирует внимание на культурно-исторических факторах, обусловивших своеобразие языка и стиля коммуникации — гомогенности населения, влиянии религиозных традиций, особенностях исторического развития японской культуры (2; 5; 6; 8). Другая часть исходит из структуры социальной организации и межличностных отношений в Японии и пытается с по-

мощью социальных факторов объяснить характер японской коммуникации (1; 3; 12; 13; 14). Третьи в своем подходе сочетают анализ культурно-исторических и социальных факторов (4; 7; 9; 10; 15).

Обозреваемые работы отличаются также и по направленности анализа японской коммуникации. Большая часть авторов рассматривает своеобразие коммуникационного процесса с точки зрения отражения в нём ранее выявленных социальных особенностей японского общества, его культурно-исторической специфики, т.е. авторы исходят из заданности социальной и культурной среды.

Для других работ характерна иная социолингвистическая направленность исследования: на основе анализа языка и стиля коммуникации авторы пытаются выявить особенности японской структуры межличностных отношений (11; 12; 13).

Среди культурно-исторических факторов, предопределивших оригинальные черты японской коммуникации, исследователи называют "монистичность мировосприятия" японца (7), преобладание конкретного и эмоционального мышления (5; 6; 7; 9; 10), нерасчленённость индивидуального и универсального в сознании японца (2; 9; 10), интуитивизм, алогичность и иррациональность японской мысли (3а; 7; 9; 10); погруженность человека в среду его непосредственного опыта (5); удалённое от континента островное положение Японии (6); влияние религиозных традиций синтоизма и буддизма (5; 8; 9; 10; 15).

Японский учёный Нагасима Нобухиро (8) считает, что для западной цивилизации типичной является форма "коммуникации максимального сообщения", для японской - форма "коммуникации минимального сообщения". Сущность "коммуникации минимального сообщения" состоит в том, что "передатчик информации сначала схватывает основное

содержание информации, а затем выражает его в немногих словах. Сообщение должно нести в себе большую возбудительную силу, чтобы вызвать, так сказать, взрыв всей информации в уме её получателя.

Успех зависит не только от качества сообщения, но также и от способности получателя инстинктивно понять его. Чем больше общий опыт у передатчика и получателя информации, тем легче осуществляется коммуникация. Поэтому отношения между ними должны быть близкими и личными. Для этого типа коммуникации особенно подходит субъективная информация, но даже объективная информация невольно становится субъективной из-за нечёткости сообщения" (8, с. 95).

В отличие от этого, в "коммуникации максимального сообщения" передатчик информации сначала анализирует ее, затем упорядочивает и преобразует в сообщение, которое должно быть по возможности точным, ясным и логически последовательным. Успех коммуникации зависит почти полностью от способности передатчика информации составить логически связанное сообщение, от получателя требуется только лишь понимание используемого языка информации. Отношения между передатчиком и получателем могут поэтому быть далёкими и безличными. В этом типе коммуникации даже субъективная по своему характеру информация приобретает черты объективной.

Различия между двумя типами коммуникаций Нагасима Нобухиро объясняет отличием японской культуры от европейской. Он сопоставляет два ряда характерных черт и ценностей культур Японии и Запада, обусловивших различия в системах коммуникации (см. таблицу).

Таблица

**Характерные черты и ценности
западной и японской культур (8, с. 94)**

Западная культура	Японская культура
Объективная	Субъективная
Аналитическая	Синтетическая
Логическая	Нелогическая
Противоречивая	Непротиворечивая
Точная	Неопределённая
Безличная	Личная
Дальновидная	Недальновидная
Общественно мыслящая	Фракционно мыслящая
Предпочитающая контракт	Предпочитающая нечёткое соглашение
Уважающая частный мир	Вторгающаяся в частный мир
Пастушеская (по происхождению)	Земледельческая (по происхождению)
Культура народов, питающихся мясом	Культура народа, питающегося рисом
Монотеистическая	Анимистическая
Абсолютная	Релятивная
Дуалистичная	Менее категоричная
Интеллектуальная	Эмоциональная
Бессердечная	Добросердечная
Аргументационная	Гармоничная
Лишённая чувствительности	Внимательная к другим
Ригидная	Гибкая
Механическая	Человечная
Мстительная	Снисходительная
Культура далёких отношений	Культура тесных отношений
Безжалостная	Допускающая жалость
Эгоцентричная	Конформистская
Экспансионистски мыслящая	Мирная

Западная культура	Японская культура
Жестокая	Милосердная
Нетерпимая	Терпимая
Конкурентная	Предпочитающая кооперацию
Эксклюзивная	Инклюзивная

Перечисленные Нагасима Нобухиро черты японской культуры приводятся также в других работах в качестве отправных моментов при объяснении особенностей языка и стиля японской коммуникации.

Итальянский культур-антрополог Фоско Маранини пишет, что "японская монистическая концепция действительности отразилась также и в языке" (7, с. 632); в качестве примера он приводит слово "макото", основные значения которого 1) "искренность, правдивость" и 2) "правда, истина, действительность, подлинность" для европейского мышления кажутся слишком противоречивыми, чтобы их можно было передать одним словом. В западноевропейских языках, отражающих дуалистичность западного мышления, практически невозможно "соединить в одном слове идею "искренности" как моральной добродетели и идею "правды, истины" как выражения соотношения между действительностью и представлением о ней.

Профессор Инатоми Эйджиро, анализируя особенности японского образа мышления и его влияния на структуру языка, отметил, что в японском письменном языке слова почти не отделяются одно от другого. В европейских языках предложение состоит из отдельно стоящих слов, в японском же предложении отделить один элемент от другого трудно. Японское предложение — это сложное целое, а

не комбинация из отдельных слов или фраз. Японцы эту характерную черту своего языка особенно остро ощущают тогда, когда пытаются написать японский текст латиницей. Отсутствие четкого разделения между членами предложения соответствует отсутствию ясного сознания индивидуального в реальной жизни: японец не сознаёт себя индивидуальностью, он видит свое существование только в сложной (составной) картине жизни мира (2).

Японский философ Накамура Хадзимэ пишет, что японцы склонны в большей мере акцентировать эмоциональные, чем познавательные факторы, поэтому логической точности в языке они предпочитают эмоциональную конкретность. В японской грамматике существует мало средств для точного выражения пространственных и временных категорий, существительные не имеют ни рода, ни числа, ни артиклей; глаголы не изменяются по лицам и числам; в японском языке нет относительных местоимений и поэтому "трудно сказать, что чем определяется" (10, с. 531-535).

Отсутствие концептуализации общего и единичного, универсального и индивидуального обусловило тот факт, что "одной из наиболее характерных черт японского языка является отсутствие чёткого обозначения числа. Однако это не относится к личным местоимениям, особенно первого и второго лица. Единственное и множественное числа в первом и втором лицах чётко различаются. Это явление в языке указывает на то, что японцы, не склонные измерять объективный мир какой-то определенной единицей, весьма чувствительны к различиям между "я" и "мы" в человеческих отношениях" (9, с. 181).

Согласно Накамура Хадзимэ, японцы принимают мир в его конкретности, органической нерасчленённости; японский язык соответствует такому уровню мышления:

слова в нём передают конкретные предметы, эмоциональные оттенки, они лишены в то же время чётких границ, позволяющих отделить содержащееся в одном слове понятие от понятия, выраженного другим словом. Граница между "общим" и "единичным" существует только лишь в мире человеческих отношений, но её нет в представлениях японцев о вешнем мире и в японском языке, выражающем отношения этого вешнего мира.

"Оригинальный японский язык, как это ясно видно из японской классической литературы, имел богатый словарь слов, передающих эстетические и эмоциональные состояния духа. С другой стороны, слов, обозначающих интеллектуальные, умозаключающие процессы активного мышления, вовсе нет. В оригинальном японском языке, в котором слова носили по большей части конкретный и интуитивный характер, абстрактных существительных не было. Поэтому крайне трудно выразить абстрактные концепции только лишь исконно японскими словами. Когда позднее буддизм и конфуцианство были введены в Японии и получило развитие философское мышление, словарь для выражения философских мыслей был исключительно китайским, он был просто перенесен из Китая. Хотя буддизм очень широко распространился в народе, его священные книги никогда так и не были переведены на японский язык" (9, с. 183).

Западные философские идеи ныне широко распространены в Японии, но их основные концепции и понятия передаются не на оригинальном японском языке, а с помощью слов, образованных из двух или трёх китайских чтений иероглифов. Японский язык вообще не приспособлен для выражения абстрактных понятий.

Религиовед Кисимото Хидэо отмечает нерасчлененность субъекта и объекта в японском языке, что отражает, по его мнению, погружённость носителей этого языка в среду

их непосредственного опыта: "Предположим, что какой-то человек совершает прогулку в сельской местности в Японии. Вокруг него тихий осенний пейзаж. В его душе возникает какое-то чувство. Он переживает это чувство и хочет выразить его. Вероятно, он скажет: "самисий" (грустно).

То, что он скажет в подобном случае, может быть просто одним лишь словом, как в выше приведённом примере. И это одно слово в японском языке может рассматриваться как законченное выражение...

В японском языке нет необходимости уточнять подлежащее, сказав, что "я" испытывает грусть или же "пейзаж" - грустный. Без такого анализа ощущение человека может быть передано в его непосредственной форме. Аналитически ощущение является результатом взаимодействия субъекта и объекта. Несомненно, что они оба участвуют в нём. Но в действительности же в душе человека возникает чувство грусти, присутствующей в области непосредственного опыта. Это чувство - посредник между человеком и сферой его опыта. Одна из характерных черт японского языка - это его способность передавать опыт человека в его непосредственной неаналитической форме.

Несомненно, что на современных западных языках люди могут говорить о вещах в форме коротких неполных предложений. Но когда они пользуются такой простой формой, они всегда сознают, что сказанное является только лишь сокращённой частью более полного выражения. Синтаксис западных языков требует... более чёткого и полного обозначения отношений между субъектом и объектом, чем в японском языке" (5, с. IIО-III).

Эта особенность языка отражает "радикально эмпирическую черту" японского образа мышления, которая является собой полную противоположность "аналитическому" западно-

му мышлению, рассекающему целостную картину мира на отдельные части и отделяющему человека от среды его непосредственного опыта.

Несколько иначе определяет отличие японского образа мышления от западного Исая Бен-Дасан. Для характеристики японского мышления он использует термин "счётный стиль мышления" и противопоставляет его "формулообразному стилю мышления" европейцев.

"Счётный стиль мышления" подобен операциям на счётах. Как и операции на счётах, он не требует большой сосредоточенности и полного подчинения математическим операциям человеческого ума. Создаётся впечатление, что ответ рождается сам по себе, без необходимости строгих логических операций и выкладок со стороны человека. В отличие от европейцев, традиционно ведших счёт на бумаге и поэтому привыкших к чётким, логически сформулированным построениям, требующим от человека большой внимательности, сосредоточенности и самоконтроля, японцы раньше всегда считали на счётах. "Счётообразное" мышление японцев ярко проявляется и в языке. Слова в японском языке "такие же круглые, как и костяшки на счётах, они требуют неосознанной беспрепятственной манипуляции... И на Западе, и в Японии слова — это сырьё для мысли. Западный человек организует свой словарный запас в грамматические модели, похожие в некотором отношении на алгебраические формулы. Структура его языка и столетия обучения логически ориентированной мысли требуют от него такого поведения. Но японец пользуется словесными счётами, по которым его ум пляшет, как пальцы человека, считающего на настоящих счётах. Его слова совершенно приспособлены к такого рода мышлению, потому что они нечто вроде круглых шарообразных предметов, которые будут вертеться беспорядочно, если кто-либо попытается

построить их по западным формулообразным моделям" (За, с. 188).

Японское мышление и японский язык лишены логической точности и чёткости, свойственных западному "формулообразному мышлению". Японца с детства обучают не строгой логике мышления, не грамматике с её правилами, а сложному и запутанному языку вежливости. В индоевропейских языках люди стремятся к чёткой передаче содержания, используя установленные грамматические правила. Японцы же, напротив, предпочитают концентрировать своё внимание на форме. Этот формализм, подчас лишенный внутренней логики, затрудняет для западного человека с его "формулообразным мышлением" понимание японца и его культуры.

Одной из основных черт японского мышления и японской национальной культуры многие авторы считают преобладание "инсулярного" ("островного") мышления, которое резко противопоставляет "свое" и "чужое". Американский учёный Джозеф Кодза (6) указывает на то, что в японском языке можно проследить чёткое разграничение в использовании лексики между группой "мы" и группой "не-мы". Например, для передачи понятия "смотреть, видеть" в 1-ом лице используется глагол "хайкэн суру", во 2-ом и 3-ем лицах – "Горан ни нару". Контраст между группами "мы – японцы" и "не-мы – иностранцы, чужие" явственно обнаруживается в различном чтении одного и того же иероглифа: например, иероглиф корабля в названии японских кораблей читается "мару", иностранных – "го", иероглиф острова в названии японских островов читается "сима" или "дзима", иностранных – "то" или "до". Японского императора зовут "тэнно", императоров других стран – "котэй". В книгах речь иностранцев часто передаётся катаканой, а структура речи сохраняет иностранный колорит.

"Противопоставление японского неапонскому в языке чётко отражает противоположные друг другу элементы "ути" и "сото" в японском образе мышления. Япония как страна является группой (ути), всё неапонское находится вне группы (сото). Это отражается и на представлениях о том, что неапонцы должны говорить, и на передаче их языка. Язык, используемый для обозначения иностранных предметов, иногда также отличается от языка, на котором говорят о японских предметах. Говорить так нужно не потому, что японские предметы лучше или хуже иностранных, а только лишь потому, что неапонские элементы не подходят для японской группы и считаются отличными от японских элементов" (6, с. 23-24).

"Инсулярное, групповое мышление" стоит на грани между культурно-историческими и социальными факторами. В противостоянии групп "мы - японцы" и "не-мы - иностранцы" оно выступает как культурно-исторический фактор, в более узком противостоянии групп "своих" и "чужих" оно выступает как социальный фактор, действующий в рамках японского общества.

К числу социальных факторов, обусловивших своеобразие японского стиля коммуникации, социолог Итикава Коити относит следующие пять особенностей японского стиля межличностных отношений: 1) преобладание "вертикальных" (иерархических) отношений; 2) акцентирование отношений "эн", основанных на родственно-земляческих связях или на "эмоциональной вовлечённости" людей в группу; 3) давление интересов "бацу" (клик или больших групп); 4) сохранение патерналистских отношений типа "оябун - кобун"; 5) культивирование чувства группового единства среди "своих" (ути) и резкое противопоставление "чужих" (ёсо), на основе чего в группе складывается "своя культура", легко понимаемая только её членами

(3, с. 105-107). Господство "вертикальных" отношений в японском обществе, поддержание тесных групповых контактов и единства способствовали развитию "невербальной коммуникации", "телепатической" передачи информации, а также "несвободному, фиксированному" стилю коммуникации, соответствующему строго ранжированным формальным отношениям между людьми (3, с. 108-109).

Профессор Киотского университета Аида Юдзи называет японское общество "обществом тесного круга" (мидзуирадзу сянай), "интимным обществом", отличительными чертами которого он считает отсутствие сословного расслоения в его современном западном понимании, слияние "личного" и "общественного" в сознании человека, ощущение тесной взаимосвязи между людьми. "Мы образуем интимный мир, мир бессловесного совпадения желаний, мир взаимопонимания" (1, с. 79-80). Эта социальная среда и продиктовала такие черты японской коммуникации, как относительно высокое развитие невербальных коммуникационных форм и распространённость "телепатической коммуникации" (иси дэнтацу).

Социолог Като Хидэotosи выделяет 5 основных черт японского стиля коммуникаций: 1) плюральность систем коммуникации; 2) нечёткость; 3) формализм; 4) наличие "замкнутой" (интраперсональной) коммуникации; 5) "магическое использование слов" (4, с. 30-33).

Под плюральностью систем коммуникации Като имеет в виду одновременное сосуществование нескольких систем коммуникации, каждую из которых отличает своеобразие языка и стиля. В довоенной Японии, по его мнению, существовало по крайней мере две системы. Одна - это формальная, официально одобренная система, насаждаемая бюрократами. В её основу были положены стереотипные слова и выражения, которыми обязаны были пользоваться

все люди. Эта система по существу была системой "ритуальной коммуникации": многие люди заучивали бюрократические обороты и словесные штампы, цитировали официальные тексты, не понимая их значения и содержания. Бюрократическую культуру отличала косность и формальность. Вторая система коммуникации была творением самого японского народа, в ней отразились его жизненный опыт и мудрость. Для языка народной коммуникации характерен значительно более гибкий, чем в бюрократическом языке, синтаксис.

Философ Цуруми Сюнсукэ, рассматривая развитие коммуникации после революции Мэйдзи (1867-1968 гг.), отмечает, что в 90-х годах прошлого века сложился ряд прототипов в области коммуникации, "эффективно действующих и по сей день" (14, с. 206). И прежде всего он отмечает выделение трёх различных по своей форме и по своему содержанию языков коммуникации: языка науки, литературного языка и языка народных зрелищ "мандзай".

Поскольку развитие японской науки в период Мэйдзи (1868-1911 гг.) направлялось японским правительством, престиж учёного в значительной степени определялся его близостью к правительственным и бюрократическим кругам. Стиль поведения и мышления учёных часто соответствовал бюрократическому стилю с его противоречивостью внешней формы и внутреннего содержания. Научный язык по своей форме и структуре был своего рода частью бюрократического языка. Японские учёные того времени должны были создавать новые слова для выражения ещё не известных в японском языке научных понятий. Они отказались от способов словообразования, существовавших в языке простого народа, и избрали способ, которым раньше широко пользовались японские чиновники периода Токугава (1603-1867 гг.): новые слова образовывались из комбинации

двух или трёх китайских иероглифов. Однако, поскольку эти комбинации часто звучали совершенно одинаково, язык науки был совершенно непонятен для слуха. Поэтому японские учёные в публичных дискуссиях начали пользоваться другим специальным языком, "вторым академическим жаргоном", характерной чертой которого было широкое использование немецких, французских и английских слов; этот "жаргон" давал им чувство превосходства над простым народом. Язык науки стал "квазигетерологичным", т.е. он был по сути вне сферы японской языковой культуры и чужд пониманию японского народа.

Японская художественная литература находилась вне сферы влияния бюрократов, однако произведения японских писателей были "квазиавтологичны", т.е. изображаемый в них мир, как и язык этих произведений, отражали крайне узкую сферу личного опыта их авторов и были далеки от жизни народных масс. "Поскольку во время модернизации Японии была сохранена статусная структура дореволюционного общества, респектабельные языки такие, как язык науки и язык художественной литературы, были монополизированы высшими статусными группами общества и не могли стать средствами выражения для низов простого народа" (I4, с. 211-212).

Одним из таких средств стал язык комического диалога "мандзай". Философия "мандзай" была полна здорового скепсиса и антибюрократических намёков. В то же время вера его авторов в простого человека резко отличала их от авторов "высокой" художественной литературы, делая "мандзай" и по духу, и по языку близким городским низам.

Плюральность систем коммуникаций создавала много проблем. Като Хидэтоси пишет, что она "способствовала развитию чёткого различия между элитным и народным об-

разами мышления. Интеллектуалы и народные массы не могли понимать друг друга отчасти из-за того, что жили они в совершенно различных кругах коммуникации" (4, с. 31).

Второй характерной чертой японского стиля коммуникации Като Хидэтоси считает нечёткость, а подчас и двусмысленность языка.

Нечёткость коммуникации часто объясняется тем, что в японском языке очень важна эмоциональная сторона, так, японский учёный Имамуре Тайхэй подчеркивал, что в японских фильмах зрителю довольно сложно понять различие между "да" и "нет", если он не наблюдает внимательно за жестами и выражениями лиц говорящих. Важная часть информации сообщается на "превербальном уровне" (4, с. 31). В дзэн-буддизме коммуникация может поддерживаться вообще без слов. Считается, что два монаха, смотрящие молча в лицо друг друга, могут вести разговор глазами и душами. Психологи Уно Ёсиясу и Р. Розенталь (Гарвардский университет) подчеркивают очень важное значение в истории японской культуры "невербальной", "молчаливой коммуникации". "Исторически Японию называли "котоагэсэнэ куни" (буквально "страна, где люди не спорят")... традиционная черта японской культуры... как раз и заключается в том, что невербальная коммуникация играет очень важную роль в повседневных взаимодействиях японцев" (15, с. 213).

Широкую распространённость в Японии "невербальной коммуникации" Уно Ёсиясу и Р. Розенталь связывают с влиянием синтоистских религиозных верований, дзэн-буддизма и конфуцианского морального кодекса, но основной причиной, способствовавшей развитию невербальных форм и нечёткости языка коммуникации, американские психологи называют то обстоятельство, что "японцы в течение многих столетий жили в маленьких замкнутых общинах, ме-

жду которыми существовала небольшая мобильность... Поэтому у них сложилась такая близость в отношениях друг с другом, что они могут понять чувства другого по едва заметным жестам и выражениям лица" (15, с. 213-214).

Нагасима Нобухиро нечёткость сообщения, чрезмерную "субъективность" его языка объясняет господством в Японии "коммуникации минимального сообщения" (8, с. 95), а Исая Бен-Дасан объясняет это явление "счётобразным мышлением японцев", отрицающим необходимость в логической чёткости речи и строгости её построения (3а, с.188).

Накамура Хадзимэ "нечёткость" японского языка (частое отсутствие в предложении личных местоимений, пропуск подлежащего) объяснял тем, "что интуитивное понимание сцены обычно приобретаетс заранее, благодаря тесным личным контактам и связям с другими" (10, с.531-535).

Джозеф Кодза нечёткость японской коммуникации связывает с господством установки на косвенное выражение чувств. "Поскольку люди не ~~хотят~~ вызывать разногласий в этом гомогенном обществе, то в нем поддерживается нечёткость, смягчающая отношения и сохраняющая зависимость" (6, с. 26).

В качестве примера Кодза приводит использование отрицания в японском языке. Отрицание служит для смягчения выражения и придания ему меньшей остроты. Так, например, идея должествования выражается в японском языке через двойное отрицание. Основная функция отрицания - придать двусмысленность и нечёткость какому-либо заявлению.

Ещё одним примером нечёткости и избегания прямого выражения мысли или идеи может служить использование союзов "карадомо" или "га" на конце японского предложения. Их можно переводить как союзы "но" или "однако",

но чаще они используются только для того, чтобы оставить мысль незавершенной. Человек с помощью формы на "... дэсэ га" может высказать противоположное мнение или выразить несогласие, не говоря об этом несогласии прямо. Кодза приводит такой пример:

"А. Нихон ва сэкай ни окэру сэйдзэи но сэндося дэс нэ. (Не правда ли, Япония является политическим лидером в мире?)

Б. Сорэ ва со дэсэ кэрэдомо... (Возможно эта так, однако...)

Ответ был бы слишком грубым и откровенным, если бы он был выражен просто словами: "Я не думаю так". Но выше приведённый ответ сглаживает отношения и сохраняет чувство гармонии, которое так необходимо для коммуникации. Личность, не соблюдающая этих простых формальностей нечёткой речи, считается грубой и чрезмерно настырной" (6, с. 27).

Другим объяснением нечёткости японского стиля коммуникации Джозеф Кодза считает стремление к сохранению гармонии в обществе. Даже в "директивном языке" (т.е. в языке тех текстов и заявлений, с помощью которых пытаются контролировать, управлять и оказывать влияние на будущее поведение людей) японцы стараются пользоваться не столько "прямыми", сколько "косвенными" деликатными средствами воздействия на слушателей или читателей.

На Западе политики в своих предвыборных речах рисуют избирателям картины будущего и дают обещания, адресуясь к ним на прямом "директивном языке". Если их обещания оказываются невыполненными, избиратель теряет доверие к этим политикам и политике вообще, чем Кодза объясняет рост общего недоверия к политике в западных странах.

В Японии же, по мнению Кодза, такого большого разочарования в политиках и политике нет, что объясняется отчасти языком предвыборных кампаний. В политических платформах партий почти не используется прямой "директивный язык", в них даётся мало обещаний на будущее. Эти платформы скорее представляют из себя негативную реакцию на политический курс других партий. Коль мало обещаний, то мало и разочарований у избирателей в деятельности избранников. Японцы прямой технике влияния на народ в политической сфере предпочитают "косвенную". В рекламе японские предприниматели также ориентируются на "косвенный, эмоциональный" язык. Кодза пишет: "Мне кажется, что японский потребитель больше всего хочет сохранить "гармонию" в повседневной жизни. Любого рода жалоба является причиной трений и замешательства для всех сторон. Любого рода прямая конфронтация или использование прямого языка стали бы причиной беспокойств для других. Если возникает какое-либо конкретное затруднение, то одна из сторон быстро приносит извинения и все беспокойства улаживаются" (6, с. 24-25). Ответы японцев на обещания и обязательства, столь часто не понимаемые европейцами и американцами, носят также по существу косвенный характер и тем самым отличаются от прямых и недвусмысленных ответов американцев.

Косвенный "директивный язык" дополняется также невербальным языком, языком жестов. Характерный для Японии язык жестов отличается от широких и открытых жестов западного человека, японцы предпочитают едва заметные и тонкие жесты. Как правило, они стилизованы и поэтому их легко понять и даже можно предсказать. Певцы, например, запоминают и повторяют одни и те же жесты для выражения какой-либо определённой эмоции. Жесты отражают отсутствие у японцев в их действиях спонтанности. На основе

этих наблюдений Кодза приходит к выводу, что "японцы весьма хорошо чувствуют едва заметные изменения в окружающем их мире, как в людях, так и в природе. Они привыкли понимать по весьма незначительным намёкам (почти на манер Шерлока Холмса), как человек чувствует себя. И в жестах, и в языке нет попыток доминировать над другими; скорее есть ожидание и эмоциональное понимание того, что человек хочет сказать" (6, с. 26).

О третьей характерной черте японской коммуникации – её формализованности – Като Хидэтоси замечает, что японцы при общении очень тщательно выбирают "форму коммуникации", т.е. ищут различные слова (личные местоимения, вспомогательные глаголы и т.д.), соответствующие данной ситуации межличностных отношений. Неудача в выборе слова означает неучтивость по отношению к собеседнику, поэтому японцы "в большей мере чем за содержанием коммуникации следят за её формой" (4, с. 32).

Бен-Дасан также пишет, что в японском языке "установка, манера и прежде всего точный выбор форм вежливости, подходящих для данной ситуации, – самое важное" (3а, с. 186).

Итикава Коити господство формализованной и фиксированной коммуникации объясняет характерной для Японии вертикальной структурой отношений в обществе. "Несвободная фиксированная коммуникация" соответствует фиксированной системе межличностных отношений. Без знания рангового порядка коммуникация весьма затруднена, как осложнено и повседневное поведение людей (3, с. 109).

Формализм, отмечает Като Хидэтоси, порождает у японцев "скрытое чувство". Человек не может говорить то, что он хочет сказать, поскольку сказать это означало бы неучтивость и грозило бы ему неприятными последствиями. "Поэтому простое сведение в таблицы ответов при

опросах общественного мнения в Японии не отражает действительных мыслей людей" (4, с. 32).

Более того, как подчеркивает Итикава Коити, при господстве фиксированных ранжированных отношений коммуникация низводится до обмена ничего не значащими словами. "Отсюда неизбежно рождается и недоверие к слову. Думается, что именно поэтому... среди японцев традиционно существовало недоверие к слову" (3, с. 109).

Четвёртая характерная черта японской коммуникации, по Като Хидетоси, — это относительное развитие "замкнутой коммуникации" (4, с. 33). Под "замкнутостью" понимается значительная распространённость "интраперсональных" форм коммуникации, т.е. таких форм, в которых информация не адресуется собеседнику открыто в межличностных контактах, а интернализируется и превращается в "беседу с самим собой". Впервые на склонность японцев к "интраперсональной коммуникации" указала японский социолог Цуруми Кадзуко. Като Хидетоси считает, что "эта интраперсональная модель коммуникации является следствием полуфеодальной социальной структуры, которая не допускала свободу речи для людей и во время существования которой молчание считалось золотом" (4, с. 33).

Нагасима Нобухиро называет "интраперсональную коммуникацию" крайней формой "коммуникации минимального сообщения". "Другой крайней формой является отказ от коммуникации вообще или, точнее говоря, превращение себя одновременно в передатчика и получателя информации; это единственная форма, в которой возможна совершенная коммуникация. Ведение дневника (национальный обычай), поиски одиночества в пустынных местах (множество случаев отшельничества в японской истории), бегство из дома (обычай современной молодёжи), самоубийства по причине "я не понят" (довольно часто встречающийся тип самоубий-

ства в Японии) – всё это, очевидно, связано с желанием дискommуникации или совершенной коммуникации" (8, с. 96).

И, наконец, ещё одна – пятая по счёту черта, которую Като Хидэтоси относит к числу характерных для японского стиля коммуникации, – это "магическое значение, придаваемое словам" (4, с. 33). До войны некоторые слова и обороты, используемые в официальных документах, особенно в императорских указах, становились "абсолютными постулатами", в их значении никто не мог сомневаться, эти слова и выражения нельзя было даже обсуждать. "... Некоторые официально одобренные слова становились скорее амулетами, чем носителями значений" (4, с. 33). "Магическое значение", которое иногда придавалось в японской коммуникации слову, Като Хидэтоси приписывает влиянию синтоистского анимистического взгляда на речь, обожествлявшего слова и придававшего им магическую силу. В годы войны среди университетских профессоров даже серьёзно дискутировалась проблема "души языка" (кто дама).

Если в большинстве работ, о которых говорилось выше, их авторы шли непосредственно от социальной и культурно-исторической специфики Японии к анализу языка и стиля традиционной японской коммуникации, то преподаватель университета Досися Тани Ютака (12; 13) предлагает иной метод – метод социолингвистического анализа терминов обращения, употребляемых в японском языке в формальных и неформальных ситуациях, для выявления структуры и особенностей межличностных отношений в Японии. Тани Ютака отмечает, что таксономическая структура терминологии *sibling* (родные братья и сёстры) в японском языке отличается от европейской терминологии тем, что в ней *sibling* классифицируются не только

по половой принадлежности, но и по возрастным различиям: "ани" – старший брат, "анэ" – старшая сестра, "ото-то" – младший брат, "имото" – младшая сестра.

В японском языке в отношениях между родственниками к старшим обращаются, называя их по терминам родства; к младшим – по личным именам. Соответствующий выбор терминов зависит от относительных различий в возрасте. "Говоря в общем о терминах обращения, используемых в сфере межличностных отношений среди кровных родственников, мы можем сделать вывод, что субъект должен всегда учитывать два уровня различий: различия между поколениями и относительные различия в возрасте. Из анализа терминов обращения, используемых кровными родственниками, вытекает, что японцы более остро, чем европейцы воспринимают относительные различия в возрасте, в то время как европейцы чувствительны только к различиям между поколениями" (I2, с. 90I).

Обращение к старшему по термину родства Тани объясняет выражением уважения к адресату и подтверждением его статусной функции. Старшие всегда должны помнить о своём статусе. Напротив, для младших сознание их статусного положения считается не столь важным, более того, обращение к ним по имени свидетельствует о выражении расположения и близости. "Кровные родственники старшего возраста... должны чётко сознавать свою позицию, несущую с собой определённые права и обязанности, в то время как младшие родственники могут чувствовать себя более свободно и менее остро сознавать свою позицию; они попадают в круг лиц, к которым старшие родственники испытывают чувство тесной близости" (I2, с.90I).

Возвращаясь снова к анализу отношений между sibling, Тани характеризует позицию японца следующим образом: "он должен ...чувствовать свои обязанности и свой долг как старший и в то же самое время может себя чувствовать свободным от них на положении младшего. Чувство обязанности и долга, которое член sibling испытывает как старший по возрасту, возможно тесно связано с тем основным в межличностных отношениях чувством "гири", которое японцы испытывают в общественной жизни и которое основывается на долге и ответственности, в то же время свобода от долга, благодаря занимаемой им позиции младшего члена, позволяет ему испытывать чувство "амаэ", при котором японцы идентифицируют себя со старшим, устраняя отчасти таким образом социальные различия. Таким образом, sibling одновременно испытывает и чувство "гири" как старший брат и чувство "амаэ" как младший брат. Один человек поэтому может и должен сочетать два противоречивых лица в одной личности. В европейских языках, напротив, члены sibling классифицируются на две категории в соответствии с абсолютными биологическими различиями по половой принадлежности. Их позиция основывается на абсолютном критерии. В японской среде, наоборот, относительность является характерной чертой межличностных отношений среди людей одного и того же поколения" (12, с. 903-904). Тани приходит к выводу, что "в японском языке... относительные различия в возрасте имеют более важное значение, чем различия в поле, в то время как в европейской среде большее значение придаётся различиям по половой принадлежности", поэтому можно сказать, что "относительные возрастные различия высоко ценятся во всей японской социальной организации" (12, с. 904).

В формальных ситуациях японцы используют обращения,

соответствующие японской социальной структуре вертикальной организации. Как во внутрисемейных межличностных отношениях, так и в отношениях с чужими людьми действует система "несимметричного использования терминов обращения", подчёркивающая статусные различия по возрасту и положению в вертикальной структуре между субъектом и его адресатом.

В формальных ситуациях японцы не употребляют в обращениях личные имена. "Из этой социолингвистической нормы избегания личных имён как терминов обращения мы можем оделать вывод, что самоидентичность не смогла утвердиться в несемейных и общественных отношениях. Другими словами, японец стремится к тому, чтобы предстать не столько как отдельная личность, сколько как член организации. Хорошо известно, что чувство приписанности к организации очень сильно развито среди японцев" (13, с. 691).

В неформальных ситуациях японцы часто отказываются от самоидентификации и идентифицируют себя с другими. Так, например, мать при обращении к старшему сыну называет его "онитян" (старший брат), а себя "окасан" (мама), т.е. идентифицирует себя с детьми. Такие формы обращения связаны с психологией "амаэру-амаякасу". Отношения "амаэру" и идентификация с молодым поколением являются "социально-психологическим противовесом так называемой японской социальной структуре вертикальной организации... Отказываясь от своей более высокой позиции, родители, очевидно, освобождают своих детей от социально-психологического стресса, испытываемого ими в вертикальной социальной организации. Таким образом, это неформальное использование обращений может быть противопоставлено... формальному использованию, в котором сохраняются вертикальные статусные различия" (13, с. 692).

Установка на добровольное самоотчуждение прослеживается не только в отношениях между родителями и детьми, но также и в отношениях между чужими людьми. В неформальных ситуациях японцы часто отказываются от подчёркивания своей семейной принадлежности и идентифицируют себя с семьей собеседника. Например, японец, беседуя с отцом друга, иногда называет его "отосан" (папа), в обращении ко второму лицу используются местоимения первого лица. Цель этого самоотчуждения — преодоление господствующего в формальных ситуациях "семейного барьера", т.е. подчеркивания своей семейной принадлежности или принадлежности к компании, с целью избежать прямого столкновения или конфликта с другими людьми. Во всяком случае, японцу, очевидно, трудно сохранять свою самоидентичность как в близких, так и в далёких отношениях" (13, с. 697).

Доказательством существования в Японии прямых и горизонтальных межличностных отношений, в которых субъект и его адресат не отказываются от самоидентичности, могут служить также формы обращения, как "орэ" (я) — "омаэ" (ты) или использование прозвищ. Однако следует отметить, что этот тип обращения встречается в тесных компаниях, среди молодежи, в "хобби-группах" (клубах и кружках), т.е. там, где и факторы статусных различий и принадлежности к организации отступают на второй план, а на первое место выступают индивидуальность и роль.

Если межличностные отношения в общественных организациях можно назвать формальными и эксплицитными, то прямые и горизонтальные отношения в "тесных компаниях" и в "хобби-группах" можно считать неформальными и имплицитными. Однако эти прямые и горизонтальные отношения часто остаются в пределах неформальных групп и не

могут противодействовать господствующему в организациях вертикальному принципу. Группы с прямыми и горизонтальными отношениями (например, группы гражданского движения) существуют как контргруппы в условиях общества с вертикальной структурой. Этим объясняются сложности, испытываемые правительством и местными органами в их политических столкновениях с представителями такого рода движений.

М.Н.Корнилов

Список литературы

1. Аида Юдзи. Нихондзин но исики ко:дзо: то комюникэ: - сён но токусицу. - В кн.: Нихондзин то ва нани ка. Иидзима Со:ити, Сабата Тоёюки хэн. Токио, 1973, с. 61-69. На япон. яз.
Структура сознания японца и особенности японской коммуникации.
2. Инатоми Эйджиро. Нихондзин то Нихон бунка. Токио, Рисо:ся, 1963, 212 с. На япон. яз.
Японцы и японская культура.
3. Итикава Коити. "Нихонтэки" нингэн канкэй то Нихондзин но комюникэ:сён сайко:. - "Хитоцубаси ронсо:", Токио, 1975, т. 74, № 5, с. 105-III. На япон. яз.
Пересмотр "японского" стиля межличностных отношений и японской коммуникации.
- 3а. Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. Transl. from the Jap. by R.L.Gage. New York-Tokyo, Weatherhill, 1972. XI, 193 p.
4. Kato Hidetoshi. The development of communication research in Japan. - In: Shiso no Kagaku Kenkyukai. Japanese popular culture. Ed. a. transl. by Kato Hidetoshi. Westport (Conn.), 1973, p.29-44.

5. Kishimoto Hideo. Some Japanese culture traits and religions. - In: The Japanese mind. Essentials of Japanese philosophy and culture. Ed. by Ch.A.Moore. Tokyo, 1973, p.110-121.
6. Koza J. The Japanese way of thinking an seen through its language. - "Hitotsubashi j. of arts a. sciences", Tokyo, 1974, vol.15, N 1, p.19-32.
7. Maraini F. Japan and the future: some suggestions from Nihonjin-ron literature. - "Riv. intern. di scienze econ. e commer.", Milano, 1975, a.22, N 7-8, p.621-686.
8. Nagashima Nobuhiro. A reversed world: or is it? The Japanese way of communication and their attitudes towards alien cultures. - In: Modes of thought. Essays on thinking in Western and non-Western societies. Eds by R.Norton a. R.Finnegan. L., 1973, p.92-111.
9. Nakamura Hajime. Consciousness of the individual and the universal among the Japanese. - In: The Japanese mind. Essentials of Japanese philosophy and culture. Ed. by Ch.A.Moore. Tokyo, 1973, p.179-200.
10. Nakamura Hajime. Ways of thinking of Eastern peoples. Tokyo, 1960. XVI,657 p. (Japanese national commission for UNESCO).
11. Suzuki Takao. Language and behavior in Japan. The conceptualization of personal relations. - "Japan quart.", Tokyo, 1976, vol.23, N 3, p.255-266.
12. Tani Yutaka. Analisi linguistica di alcuni termini usati nelle relazioni interpersonali applicata allo studio della struttura sociale giapponese. - "Riv. intern. di scienze econ. e commer.", Milano, 1973, a.20, N 8-9, p.888-908.

13. Tani Yutaka. Status, role and self-identity in Japanese social relationships. - "Riv. intern. di scienze econ. e commer.", Milano, 1975, a.22, N 7-8, p.687-702.
14. Tsurumi Shunsuke. Three ways of thinking in contemporary Japanese history. - In: Shiso no Kagaku Kenkyukai. Japanese popular culture. Ed. a. transl. by Kato Hideroshi. Westport (Conn.), 1973, p.202-216.
15. Uno Yoshiyasu a. Rosenthal R. Tacit communications between Japanese experomenterers and subjects. - "Psychologia", Kyoto, 1972, vol.15, N 5, p.213-222.

ЮКАВА ХИДЭКИ
СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
И КУЛЬТУРНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЯПОНИИ

YUKAWA HIDEKI

Modern trend of Western civilisation and cultural peculiarities in Japan. - In: The Japanese mind. Essentials of Japanese philosophy and culture. Ch.A.Moore, ed.Tokyo, 1973. p.52-65.

Японский физик лауреат Нобелевской премии Юкава Хидэки считает характерной чертой западной цивилизации "западный рационализм", естественным и неизбежным результатом которого в наши дни стало постепенное вытеснение человеческой мысли машиной. В прошлом, когда в развитии мировой цивилизации ведущая роль принадлежала "западному рационализму", "восточному образу мышления" суждено было, по-видимому, оказывать негативное влияние на процесс этого развития. Но сегодня, когда будущее западного рационализма не кажется более оптимистичным, у нас растёт надежда, что восточная традиция дополнит в будущем развитие мировой цивилизации" (с. 54).

Образ жизни западного человека представляет собой конфронтацию с внешним миром, восточного человека -

адаптацию к нему. Согласно западной установке, человек должен быть позитивным и предприимчивым как в своём поведении, так и в мышлении. Эту установку можно считать источником рационального и абстрактного образа мышления западного человека; активный и динамичный подход к природе на основе экспериментирования способствовал созданию современной научной цивилизации. Хотя восточная культура считается пассивной и статичной, но в основе ее развития (за исключением японской культуры) также лежит рационализм, определяемый Юкава Хидэки как модель мышления, исследующая мир с точки зрения ансамбля дополняющих альтернатив. "Своеобразие японского образа мышления состоит в полном отрицании дополняющих альтернатив. Так можно определить японский иррационализм. Конечно, он полностью чужд любой форме научного духа, но не идентичен ни абсолютизму, ни скептицизму. Более того, он сродни скорее оптимистической, чем пессимистической точке зрения" (с. 54-55).

Особенности японской культуры и японского образа мышления продиктованы "природными условиями, географической изоляцией и мягким климатом страны" (с. 55). Япония не знала больших нашествий иноземцев и завоеваний ими страны, японцы также не ведали долгих голодных лет. Этим и объясняется стабильность японской культуры и тяготение японцев к такой стабильности. Японцы "в течение долгого времени были удовлетворены существующими условиями, предложенными окружающим их миром" (с. 55). Если для западной цивилизации характерна общая установка на враждебность природы и ее завоевание, то для восточной цивилизации — адаптация к природе и примирение человека с ней. Поэтому в Японии с самого начала человек не был отчуждён от природы. Этим же обстоятельством объясняется отсутствие предприимчивости как в поведении, так и в

мышлении японца. На Западе же предприимчивость с целью гарантии выживания привела к созданию искусственных условий. Человек Запада не только стоял перед необходимостью автономных действий с целью изменения внешних условий, но и должен был изменяться сам. Этот процесс изменения предполагает отказ от некоторых существующих концепций и последующую перестройку в соответствии с новой концепцией, избранной из числа возможных альтернатив. В этом и заключается подлинное происхождение рационального образа мышления, а в дальнейшем и научного духа открытия физических законов природных явлений. Наука — это плод рационального контакта человека с природой.

Японское мышление избегает (насколько возможно) конфронтаций, что в свою очередь приводит к стремлению сохранить стабильность с помощью минимальных изменений, не прибегая к радикальным решениям. Японцы уклоняются от рационального компромисса, основанного на выборе из числа альтернативных возможностей. Однако это не является просто лишь отказом от рациональности. Рациональность в ее западном понимании продиктована интересом к перманентному и универсальному порядку, выходящему за узкие рамки пространства и времени. Но японская мысль занята главным образом ограниченным местным и временным порядком. Для удобства это можно назвать японским вариантом рациональности. Однако дальновидное, протяжённое (*long-range*) абстрактное мышление находятся вне стихии японцев. Такого рода мышление полностью противостоит предприимчивости и радикальным изменениям. "Известную стагнацию и консерватизм, отмеченные на различных этапах развития японской культуры, можно объяснить тем, что временное пренебрежение рядом трудностей обеспечивает стабильность однажды созданной системы" (с. 56).

"Японский склад ума во многих случаях не подходит для абстрактного мышления, его интересуют только реально осязаемые вещи. В этом происхождение японского мастерства в технике и в изобразительном искусстве. Нео-сознанное признание своей неспособности к абстрактному мышлению, очевидно, толкает японцев на некритическое преклонение и безусловное принятие религиозных и философских систем, привнесённых извне" (с. 56-57). Однако в этих системах японцами легко усваиваются только те элементы, которые близки их мышлению, всё чуждое отбрасывается. "Таким образом, существующие условия остаются неприкосновенными и неизменными, обеспечивая очевидную стабильность традиционных элементов" (с. 57).

В буддизме и конфуцианстве японцев в первую очередь привлекли те стороны, которые способствовали эффективному регулированию и поддержанию существующего социального и политического порядка.

Японский образ мышления признаёт идеи, имеющие непосредственное приложение к человеку. Поиски абстрактной истины чужды японцам. В немецкой философии японцев интересовал не столько рационализм, сколько учение о спасении человека, именно поэтому в Японии немецкая философия потеснила англо-саксонскую.

В истории японской мысли наиболее видная роль принадлежала моральным принципам, которые можно определить словом "Путь". Однако это понятие отличается от конфуцианского, оно не имеет ничего общего с философскими поисками абсолютной истины. В известном смысле — это пронизывающая всё пассивность, подчиняющаяся иррациональностям, господствующим в универсуме, и рассматриваемая японцами как нечто неизбежное. Более того, "Путь" представляет собой своего рода "просветление" на основе усвоения человеком всех иррациональных элементов универсума.

В области науки те характерные черты японского мышления, о которых говорилось выше, находят своё выражение в предпочтении, отдаваемом японцами прикладным наукам, и в отвержении рационалистических, абстрактных и фундаментальных исследований, в непонимании японцами сущности свободы научных исследований.

"Западный рационализм" переживает сегодня кризис. Восток принял западную культуру, но пассивно. В восточных культурах (в том числе и в японской) много элементов, функционально не подходящих для основных целей западной цивилизации. Западный образ жизни, для которого характерна конфронтация с окружающим миром и изоляция индивидуума от мира, является подлинным источником западного индивидуализма и оторванности человека от природы. Отсюда известная негибкость западной цивилизации. В отличие от этого, восточный человек проявил "тонкую мудрость; адаптируясь к природным условиям, он создавал комфортабельные условия для человеческой жизни" (с. 59).

"Духовные затруднения западной цивилизации конечно объясняются её слишком большой зависимостью от искусственных условий. В общем говоря, счастье человеческой жизни тем менее устойчиво, чем более оно зависит от внешних условий. Поэтому, японский образ мышления более тесно связан со счастьем, так как он создаёт идеал из достижения полного единства между человеком и Природой и, соответственно, из ликвидации любого рода отчуждения между ними. Эта характерная черта японской цивилизации несомненно опосредствовала росту нерационалистических систем в науке и философии, но она привела также к высокому совершенству в искусстве... Чувство изящного отражается во всех аспектах бытия человека в Японии" (с. 59).

В настоящее время в Японии отмечена тенденция не-

критического отвержения своеобразия японской культуры и усвоения элементов западной цивилизации. "Вместо этого, думается, что насущной потребностью становятся поиски возможных путей для решения нынешних затруднений мировой цивилизации с помощью вклада элементов японской культуры" (с. 60).

М.Н.Корнилов

НАКАМУРА ХАДЗИМЕ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПРАВОВОЙ, ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ЭКОНОМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЯПОНИИ

NAKAMURA HAJIME

Basic features of the legal,
political and economic thought of Japan. -

In: The Japanese mind.

Essentials of Japanese philosophy and culture.

Ch.A.Moore, ed. Tokyo, 1973, p.143-163.

Профессор философии Токийского университета Накамура Хадзимэ выделяет три важнейших особенности японского образа мышления, предопределивших характерные черты правовой, политической и экономической мысли Японии. Каждая из этих особенностей включает целый ряд своих специфических черт и проявлений:

"1. Принятие мира действительности: а) нахождение Абсолюта в феноменальном мире; б) "посюстороннее" мышление; в) признание природных качеств человека; г) дух терпимости; д) культурная стратификация и е) слабо выраженный дух прямого критицизма.

2. Тенденция к выделению отдельного социального звена: а) акцент на человеческих отношениях; б) более важное значение человеческих отношений, чем отдельной личности; в) абсолютное видение ограниченной социаль-

ной организации; г) почитание семейной морали; д) акцентирование иерархических статусных отношений; е) верховная власть государства; ж) полное подчинение одному человеку; з) культ императора; и) замкнутый характер, сект и клик; к) защита отдельного социального звена при помощи силы; л) акцент на деятельности в обществе; м) склонность к моральной интроспекции и н) отсутствие самосознания в религиозном поклонении.

3. Нерационалистические тенденции в мышлении: а) нелогические тенденции; б) слабая способность к логически последовательному мышлению; в) интуитивность и эмоциональность мышления; г) отсутствие умения составлять комплексные представления; д) любовь к формированию простых символических представлений; е) слабость в познании объективных процессов" (с. 143-144).

Характерная черта японского образа мышления — поиски "Абсолюта" в феноменальном (или реальном) мире. Среди всех явлений реального мира наиболее близким для человека является он сам и мир его чувств. Поэтому японцы высоко чтят естественные желания и наклонности человека. Эту черту японского мировосприятия автор называет "натуралистическим видением жизни" (с. 144). Особенно ярко она проявилась в синтоизме. Почитание природы человека способствовало "росту любви к человеческим существам в реальной жизни" (с. 144).

Традиционные для японской культуры гуманистические тенденции были поддержаны и развиты после распространения в стране буддизма. Дух благожелательного отношения и сочувствия простому народу считался, по мнению автора, одной из основных норм поведения правящего класса Японии в древности и в средние века. Конфуцианский ученый периода Токугава (1603-1867 гг.) Кумадзава Бандзан (1619-1691 гг.) называл Японию "страной благожелатель-

ности". Любовь к человеку была тесно связана с любовью к красоте природы, исконно японской национальной черте.

"В масштабах такой островной страны, как Япония, единодушная моральная солидарность общины считалась социальным идеалом" (с. 145). Еще в "Закоке из 17 статей" (604 г.) Сётоку-тайси (572-622 гг.) провозглашал согласие между господином и подчиненным, между старшим и младшим, между всеми людьми основой человеческого существования, гарантирующей создание "гармоничной общности". Концепция "гармоничной общности" не подразумевала простого послушания; считалось, что правильное решение можно принять только при обсуждении различных мнений в атмосфере гармонии. Это способствовало созданию еще в древности "демократических способов ведения собрания" и выработке руководящего принципа, основанного на отказе от диктаторских методов решения сложных проблем и на признании необходимости обсуждения этих проблем вместе с другими членами общности.

При возникновении конфликтов или противоречий японцы, как и другие азиатские народы, идут не по пути использования "правовых методов", а прибегают к так называемому "среднему пути", в котором примирение противников достигается за счёт интуитивно находимых уступок обеих сторон. Эту установку точно передаёт японская поговорка "в споре виноваты обе стороны".

Нежелание японцев прибегать к правовым принципам, по мнению автора, имеет своё историческое объяснение: "Примитивные индоевропейцы, будучи номадами и живя преимущественно охотой, находились в контакте с другими народами. Для отношений между людьми в этом мире было характерно жестокое соперничество. Народы часто переселялись; один народ завоевывал другой, чтобы потом самому быть завоёванным третьим. В такой обстановке борьба за существование основывалась не на взаимном доверии,

а на рациональном плане и на военной хитрости. Очевидно, эта черта мышления сохранилась на Западе и в новое время.

С другой стороны, японское общество возникло из небольших локальных земледельческих общин. Японцы расстались с кочевой жизнью рано и, осев, начали обрабатывать рисовые поля. Люди, возделывающие рис, неизбежно должны постоянно жить на одном и том же месте. В таком обществе семьи поддерживаются из поколения в поколение. Генеалогии и родственные связи семей за много лет становятся настолько хорошо известными их членам, что общество в целом принимает вид единой семьи. В таком обществе индивиды тесно связаны друг с другом и образуют замкнутое человеческое звено. Индивид, предъявляющий чрезмерные претензии, обидит чувства других и тем самым повредит самому себе. Японцы научились приспосабливаться к этому типу семейного общества и создали формы выражения, подходящие для жизни в таком обществе. Так здесь поклоняются богам-охранителям и местным божествам. Даже сегодня в структуре японского общества прослеживается сильная тенденция селиться плотно вокруг таких богов-охранителей и местных божеств. Эта тенденция пустила глубокие корни в народе и привела к особому акцентированию человеческих отношений, в частности духа гармонии и согласия в обществе. Японцы научились придавать чрезмерно большое значение человеческому звену за счет игнорирования интересов индивидов" (с. 148).

В феодальные времена верность господину, а позднее в новое время верность императору ставились в Японии выше сыновней почтительности. Японская концепция престижа императора и института императора была теснейшим образом связана с традиционной для Японии концепцией гармонии, в которой ведущее место отводилось гармоническим отношениям между императором и его подданными.

Установка на гармонические отношения способствовала сохранению непрерывности царствующей династии со времени создания империи до наших дней. В древности высокий престиж императора основывался на мифе о божественном происхождении императорской династии от богини солнца Аматаэрасу, в более поздние времена престиж императора поддерживался господством установки на иерархический порядок в обществе, высшую ступеньку в котором занимал император.

В японском национализме в крайней форме проявилось характерное для японского мышления акцентирование "специфически ограниченного человеческого звена". Хотя национализм появился в Японии в новое время, однако его истоки уходят в далёкое прошлое. Концепция "японского превосходства" нашла своё первое и наиболее полное выражение в идее "божественной нации", развитой синтоистами и поддержанной некоторыми буддистами, например, Нитирэнэном (1222-1282 гг.) и дзэнскими монахами. Теоретической базой для национализма послужило конфуцианство, однако в Японии конфуцианская концепция идеального государства была принята как концепция, непосредственно относящаяся к японскому государству.

Основными чертами японского национализма Накамура Хадзимэ считает две следующие черты. Во-первых, он отмечает высокую преданность японского народа государству, связанную с тем, что в прошлом японцы значительную часть своей жизни посвящали службе государству. Во-вторых, японские националистические теории имели дело не столько с идеальным государством, сколько с реальным государством — Японией. В Индии и Китае национализм был "теоретическим", в Японии — "практическим" и "конкретным". Для японских националистов "Японское государство было единственным стандартом во всех их оценках" (с. 156). Эта особенность японского национализма тесно

связана с характерной для японского мышления чертой — отвержением всего универсального и акцентированием "отдельного человеческого звена". Ведущая позиция государства, осознание народом его более высокого значения, чем личности, создали крайне благоприятные условия для быстрого развития Японии в новое время.

Обобщая роль института императора и государства в истории Японии, автор заявляет: "Прежде всего, с самых древних времён императорская семья являлась источником, мотивирующим прогресс страны. Далее, отношение японцев к императорскому дому было скорее дружественным, чем враждебным ... и правящий класс весьма благожелательно относился к народу. В общем, атмосфера семейнообразной близости всегда существовала в стране. Люди Запада, а также индийцы и китайцы, такой термин, как "семейное государство", например, отклонили бы, поскольку он включает в самом себе противоречие. Японцы, однако, не восприняли его как противоречивый термин, они считали его хорошим и вполне обоснованным термином. Как религия была основой этического мышления индийцев, семья — основой практической морали китайцев, так и государство было основой всего мышления японцев. Японский образ мышления претерпевает сегодня изменения, но в нём есть своя преемственность, своя традиция. Для японцев важно знать, что эта традиция никогда вновь не приведёт к росту антигуманного ультра национализма" (с. 156-157).

Ответ на вопрос о том, почему Япония в течение короткого отрезка времени смогла войти в число ведущих капиталистических государств мира, по мнению Накамура Хадзимэ, следует искать в акцентировании японским мышлением общественной деятельности человека и отдельного "человеческого звена" как объекта деятельности человека.

В Японии человеческим отношениям придавалось особое значение, поэтому в религиозной практике выделялась

не аскеза, не установка на бегство от мира, а бытие в миру, в кругу человеческих отношений и исполнение своих общественных обязанностей. Вместе с человеческими отношениями важной признавалась и производственная деятельность людей. Если в такой стране, как Индия, благоприятные климатические и почвенные условия гарантировали относительно высокий урожай без чрезмерного вмешательства человека и без особых трудовых затрат, то в Японии для выращивания хорошего урожая риса были необходимы довольно значительные усилия человека. Поэтому в Индии, естественно, акцент приходился на этику распределения, а не на этику производства, в то же время в Японии акцентировалась этика труда и производства. Некоторые японские буддисты придавали священное значение физическому труду. Догэн (1200-1253 гг.), основатель секты Сото дзэн, считал, что буддизм реализуется в профессиональной жизни, в миру. Другой мастер дзэн Судзуки Сёсан (1579-1655 гг.) придавал абсолютное значение исполнению человеком своих профессиональных обязанностей. Он учил крестьян, что "земледелие - это не что иное, как дело Будды" (с. 159). Так как все несчастия в этом мире предопределены "прошлыми рожденьями", то человек должен истязать себя упорным трудом, чтобы искупить грехи своего прошлого. Аналогичных взглядов придерживались и другие религиозные мыслители Японии.

Китайская мысль была принята в Японии в формах, проповедующих активный стиль человеческого существования. Японские конфуцианцы (в отличие от многих китайских конфуцианцев, занимавшихся метафизическими вопросами) обращали свое основное внимание на политику, экономику и право, т.е. на практические аспекты человеческой жизни.

М.Н. Корнилов

КИСИМОТО ХИДЭО
НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
И РЕЛИГИИ

KISHIMOTO HIDEO

Some Japanese cultural traits and religions. -
In: The Japanese mind. Essentials of Japanese
philosophy and culture. Ch.A.Moore, ed. Tokyo,
1973. p.110-121.

Статья профессора Токийского университета Кисимото Хидэо посвящена анализу "радикально эмпирической черты" японского мышления и культуры.

Для мировосприятия японца характерно отсутствие разделения субъекта и объекта, столь типичное для западного мышления. Японский язык отразил это слияние субъекта и объекта, сделав границу меж ними настолько неосознаваемой, что часто становится непонятным, где в предложении субъект восприятия, а где - объект. Эта особенность мировосприятия отражает характерную черту образа жизни и мышления японцев: погружение и растворение в стихии непосредственного опыта, когда и человек, и мир становятся как бы одним целым.

"Непосредственный опыт играет очень важную роль в жизни японца. Японцы интроспективно воспринимают и объясняют эту область непосредственного опыта. Для японца она является самой конкретной областью. Если концептуальные спекуляции заходят слишком далеко в область абстрактного мышления, японец быстро утрачивает к ним интерес. Он хочет мыслить менее абстрактно, более конкретно и более реалистично. Но быть реалистичным не означает для японца неизбежное возвращение к фактическому реализму, для него это лишь более реалистическое отношение к действительности непосредственного опыта" (с. 112).

Все выше перечисленные характеристики автор определяет как **"радикально эмпирическую черту"** японского мышления, противопоставляя ее **"аналитической черте"** западного мышления. Что же способствовало развитию этой черты в японской культуре? Автор называет два обстоятельства: **"локальный интуитивный"** характер японского народа и культурное влияние **"интровертной природы буддизма"**. Многие особенности японской культуры могут быть интерпретированы с точки зрения **"радикально эмпирической черты"** японского мышления.

Для всех религий, существующих в Японии (исключая христианство), характерна одна общая черта, имеющая непосредственную связь с **"эмпирической природой"** японского склада ума. Все **"японские религии"** занимаются преимущественно внутренними проблемами человека, всё своё внимание они фокусируют на непосредственном опыте. Их главная задача — избавление человеческой души от беспокойств и волнений. Центральное место в религиозной практике отводится духовному тренингу, духовной перестройке человека; в то же время **"японские религии"** не

проявляют особого интереса к социальным вопросам жизни народа, к этическим проблемам человека, что представляет собой картину, совершенно отличную от западной религиозной традиции.

Для верующих, приходящих в синтоистское святилище, главное – не обращение к какому-либо определенному божеству, а ощущение "присутствия божества непосредственно в их сердцах" (с. II4).

Высшая цель японского буддизма – освобождение человека от жизненных страданий. Большинство из этих страданий связано с трудностями, возникшими в окружающем человека мире. Но эти трудности становятся для человека реальными страданиями только в том случае, если ум человека обеспокоен этими страданиями. Поэтому ключ к преодолению реальных жизненных страданий в том, как сам человек принимает данную ситуацию, т.е. в самом человеке и его непосредственном опыте. Буддизм сосредоточивает внимание на внутренних проблемах человека, он требует интроспективного подхода к миру. В отличие от индийского буддизма, проповедующего освобождение от желаний и отрицание жизни, японский буддизм ставит своей целью корректирование структуры желаний человека. Только ложная структура желаний является истинной причиной тревог и беспокойств. Желания не следует истреблять, им нужно только придать правильную структуру. "Просветление" (сатори) означает, что человек имеет правильную структуру желаний, окружающий мир не способен вызвать в ней конфликта. Мир остается тем же самым, но для человека жизнь, полная несчастий, превращается в счастливую жизнь. Достигнув "просветления", человек в то же время все еще продолжает наслаждаться земной жизнью. "Таким образом, буддизм для японского народа – жизнеутверждающая религия" (с. II5). Глубоко проникнув в японскую

культуру, буддизм способствовал развитию интровертных тенденций в японском мышлении, еще более усиливших "радикально-эмпирическую черту" японской культуры. Но японская философия не развивалась в "абстрактный концептуальный идеализм" (с. 115).

"Таким образом, и синто и буддизм сосредоточивают своё основное внимание на области непосредственного опыта. Роль религий в Японии состоит в том, чтобы научить людей воспринимать конкретную ситуацию в окружающем их мире. Если духовное состояние человека хорошо отрегулировано, его восприятие ситуаций будет хорошо уравновешенным и у него не появятся конфликтующие желания" (с. 115).

Своеобразная природа "японских религий" способствовала также развитию двух особенностей японской культуры. Первая особенность – это разделение сфер деятельности между религиозной и этической системами. Вторая особенность – тесная связь между религиозными и эстетическими ценностями.

В течение всей своей истории "японские религии" занимались внутренними проблемами человека, их интересы находились вне сферы морально-этических проблем, за пределами "добра и зла" в поведении человека. Отсутствие акцента на этических принципах в религиях, по мнению автора, объясняется гомогенной социальной структурой Японии на ранних этапах истории страны и принятием позднее конфуцианского кодекса морали, оформившего основные нормы этического и морального поведения людей. Этикой стало конфуцианство, религией были синтоизм и буддизм. Этот дуализм религии и этики в японской культуре часто трудно доступен для понимания западных людей, считающих моральный кодекс религии показателем ее жизненности. Однако религии японского типа, по мнению автора, могут

быть жизненно активными и при отсутствии развитого морального кодекса.

В то же время эстетические и религиозные ценности рассматриваются в Японии как нечто единое и взаимосвязанное. Японские религии больше заняты духовными аспектами жизни человека, чем поведенческими. Они учат человека достигать спокойного и уравновешенного состояния души. Только в таком состоянии человек может видеть вещи такими, каковы они есть на самом деле. Японские художники традиционно также считали, что душа художника должна быть спокойной, чтобы художник мог воспринимать и передавать объект таким, каков он есть на самом деле. Художник должен стать един с изображаемым объектом. Для этого необходим тренинг. Вот почему многие японские художники практикуют тренинг дзэн, а многие дзэнские монахи в прошлом становились художниками-мастерами.

"Религия пытается освободить человека от беспокойств и тревог. Искусство пытается схватить красоту и представить ее. Но и религия, и искусство стремятся к достижению спокойного состояния ума и к постижению предметов таковыми, каковы они есть. В этом религиозные и эстетические ценности становятся едины" (с. II8).

В японском обществе "высшей добродетелью считалось умение сохранить спокойствие ума. Возникло оно главным образом под влиянием буддизма. Конфуцианство также содействовало тому, что люди научились подавлять свои эмоциональные импульсы. Гнев и печаль не должны появляться на лице. Слезы следует подавлять всеми силами. По мнению японца, если его слезы увидят другие, у него должно возникнуть чувство замешательства. В общем говоря, чем больше человек подавляет эмоции, тем больше он достоин уважения" (с. II8).

Для овладения эмоциональной стороной своего поведения японцы практикуют различного рода упражнения, начиная с физических и кончая аранжировкой цветов и каллиграфией. В результате этого оформилась "сложная эмоциональная структура личности - сложная до такой степени, что постороннему нелегко полностью понять ее. Так называемое "каменное лицо" (poker face) японца весьма точно передает ее. "Каменное лицо" японца не следствие полного отсутствия у него эмоций. За этим лицом скрыты сильные и яркие чувства. Существующая в течение долгого времени культурная традиция придала людям духовную силу для контроля за выражением своих эмоций" (с. II8).

Эта сложность японского склада ума часто находит свое выражение в своеобразных формах эмоциональных реакций.

"Акцент на уравновешенном и спокойном состоянии ума научил японцев справляться с трудными ситуациями; высшей добродетелью считается установка на спокойствие и смелость при встрече с любой трудностью" (с. II9).

Культурная традиция научила японцев храбро и спокойно принимать смерть. "Смерть - это не просто лишь конец жизни для японца. Ей отводилось позитивное место в жизни. Встретить смерть как должно - вот одна из наиболее важных сторон жизни. В этом значении можно сказать, что для японцев смерть находится внутри круга самой жизни" (с. II9). Культурная традиция способствовала созданию также этикета самоубийства. В японском обществе не смотрели на самоубийство как на нечто греховное или постыдное. Главное состояло в том, как совершено самоубийство. Японцы могли совершать "харакири" или атаки "бандзай" и налёты "камикадзе" "не потому, что японцы эмоционально меньше опасались смерти, но под непосредственным влиянием культурной традиции. С детства

сознательно и несознательно их обучали храбро встречать смерть" (с. 119-120).

В заключение Кисимото делает вывод, что "акцент на спокойствии и уравновешенном состоянии ума можно считать... другим выражением эмпирической черты японской культуры" (с. 120).

М.Н.Корнилов

МУР Ч.

ЗАГАДОЧНЫЙ ЯПОНСКИЙ УМ.
КОММЕНТАРИЙ РЕДАКТОРА

MOORE CH.A.

Editor's supplement: the enigmatic Japanese mind. - In: The Japanese mind. Essentials of Japanese philosophy and culture. Ch.A.Moore, ed. Tokyo, 1973. p.288-313.

Профессор философии Гавайского университета Чарльз Мур (умер в 1967 г.) в заключительной статье книги "Ум японца" указывает, что "две основные черты японской традиции в области мысли и японской культуры можно суммировать в таких выражениях, как "прямой (или непосредственный) опыт", общий экспериментальный подход и "непрямое мышление", "косвенность" или "неопределенность мышления", называемые по-разному "иррационализмом", "антиинтеллектуализмом", "иррационалистическими тенденциями" и т.д. (Универсальное и равно важное присутствие их обеих делает Японию загадочной.) Две черты, конечно, сопутствуют друг другу как две стороны одного основного направления. Обе эти установки принимают различные формы" (с.288).

Позитивным в двух названных чертах является непосредственный интерес японцев к жизненному опыту, к бытию

и наслаждению им. Интеллектуальное объяснение или аргументация мало занимают японцев. "Дзэн-буддизм столь популярен в Японии в первую очередь не по причине своего внешнего антиинтеллектуализма, как думают многие, а в силу позитивной установки, отдающей предпочтение естественному бытию перед интеллектуализацией жизни, поскольку такая интеллектуализация фальсифицирует и искажает жизнь" (с. 289). Японцы принимают жизнь как она есть со всеми ее странностями и противоречиями, их восприятие мира интуитивно и эмоционально. Непосредственный опыт - "радикальный эмпиризм" - составляет основу такого отношения японцев, все прочие подходы (интеллектуальные, концептуальные, аналитические) кажутся японцам неестественными.

Негативным в японском мировосприятии следует считать, по мнению автора, отказ от интеллектуального, рационалистического, детерминирующего объяснения мира. Судзуки Дайсэцу противопоставляет логическое мышление Запада "нелогической и антиинтеллектуальной установке" народов Дальнего Востока, поскольку "западный ум" испытывает отвращение к противоречиям, нелепостям, парадоксам, пустотам, короче говоря, ко всему тому, что неясно и нечетко определено или не поддается определению, в то же время дальневосточные народы относятся ко всему этому совсем иначе: они принимают жизнь как она есть.

Некоторые ученые считают простоту ("симплицитность") основной чертой японского мышления и бытия. "Симплицитность" воспринимается ими как нечто контрастное и противоположное "концептуальной и интеллектуальной комплексности" (с. 290).

"Позитивное акцентирование опыта естественно сводит до минимума значение интеллектуального исследования и анализа жизни и опыта... Точность, определенность, пря-

мой логический анализ и истолкование, любого рода непосредственная конфронтация находятся просто за пределами их правил. Косвенность, намек, увертка или уклончивость, улыбка вместо логического аргумента, эмоции вместо логики и объективности, вежливый утвердительный ответ вместо откровенности или вызывающей оппозиции, символизм во многих аспектах жизни, искусства и литературы — всё это яркие примеры такого подхода" (с. 290).

Акцент на непосредственном опыте и бытии и отказ от интеллектуального объяснения жизни и опыта особенно осложняют понимание философской и психологической сущности японского склада ума.

Одна из наиболее характерных черт японского антиинтеллектуализма — неумение мыслить в терминах абсолютных и универсальных абстрактных принципов или по крайней мере игнорирование их в мышлении. Японский философ Накамура Хадзимэ однажды заметил, что японский буддизм отвергает даже основные принципы буддийского учения, потому что принципы для японцев бессмысленны и нежелательны.

Японскую традицию в области философской мысли принято называть "экзотической", поскольку ее основные направления заимствованы из иностранных источников, главным образом из Китая, Кореи, Индии и в новое время из немецкого идеализма и американского прагматизма.

"...Японская "философия" в сущности представляла из себя изучение и интерпретацию чужих точек зрения и их адаптацию с тем, чтобы сделать их полезными и пригодными для японцев" (с. 293). В самом развитии японской философии мало оригинального и подлинно творческого. Японцы не просто усваивали чужие взгляды, а адаптировали их в соответствии со своими потребностями и с особенностями своего склада ума, часто эта адаптированная версия едва напоминала оригинал.

Другая характерная черта японского мышления — его "практическая направленность" и "земной характер". Она ярко прослеживается с самых ранних этапов японской истории, является наиболее общей и важной частью структуры японского мышления, соединяющей воедино многообразие различных установок и практик.

Лишним подтверждением "практической направленности" японского мышления может служить "эклектизм", основанный не столько на усвоении, сколько на адаптации чужих идей. Основа этой адаптации — практическое приспособление к японской жизни. Поэтому японцам часто удается совместить точки зрения, которые в узко интеллектуальном и логическом смысле несовместимы, например, соединить конфуцианство, даосизм, буддизм и синтоизм. Каждое из этих учений было практически приспособлено к одной из сторон японской жизни, все вместе они составили японскую "философию жизни".

Большинство японцев предпочитает использовать для обозначения этого интеллектуального и практического "эклектизма" термин "гармония". В Японии в области мышления и в практических делах господствует стремление избежать расхождений и конфронтации во имя "гармонии" и "терпимости".

"В такого рода эклектизме (или некритически принятой гармонии) и в акцентировании практической направленности мышления в противоположность более интеллектуальному подходу к жизни и миру, мы непосредственно ощущаем ту неизбежную трудность, с которой сталкивается любой иностранец в своей попытке понять японский народ и его склад ума" (с. 296).

Свидетельством "неинтеллектуального" подхода японцев к жизни и позитивного отношения к "непосредствен-

ному опыту" может служить "акцентирование японцами эстетической точки зрения и установки практически во всех сторонах жизни и культуры" (с. 296). Многие учёные называют эстетику "подлинной сущностью японской жизни" (с. 296). Эстетику считают в сущности "единственным в своем роде выражением духовности в Японии, как этику – в Китае, религию – в Индии и, возможно, ум – на Западе. Их любовь к красоте, чрезвычайная и, по-видимому, универсальная любовь к природе; попытки выразить красоту во всех аспектах жизни (чайная церемония, аранжировка цветов, сады и т.д.); дух и факт (или, по крайней мере, идеал) гармонии в философии, в религии и в социальном и политическом устройстве; явное акцентирование чувства и эмоционального переживания; почти всеобъемлющий романтизм и, возможно, "женская" характеристика японской культуры – эти черты всем хорошо известны и всеми признаны" (с. 297).

Для религиозных установок японцев характерно присутствие всех названных выше черт японской культуры: эклектизм, гибкость, антиинтеллектуализм, отказ от универсалистских принципов, земной реализм и практичность. "В японской религии нет ни трансцендентализма, ни универсализма. Основные проблемы – это достижение внутреннего спокойствия и ясности при столкновении с жизненными проблемами" (с. 297).

Столь же уникальна и японская этика. Японцы не предприняли никаких попыток найти "философскую, метафизическую или религиозную основу" для этики. "Этика в Японии – это всего лишь образец социального бытия... Она реалистична, почти оппортунистична, в ней нет абсолютов и универсальных норм, за исключением одного основного этического принципа долга – преданности группе и старшему, а также исключительно японской социальной взаимосвязи..."

(с. 297). Спонтанность, духовность, внутренняя чистота, ясность, акцент на мотиве поведения, а не на его осмыслении составляют сущность японской этики. При кажущейся внешней противоречивости акцента на искренности поведения и абсолютной преданности и чувстве долга настоящего противоречия нет, поскольку внешнее поведение основывается на внутренней позитивной готовности и желании выполнить долг.

В известной степени японская этика находится за гранью этики чистой полезности и целесообразности и принимает те социологические правила, в которых основные "западные добродетели" теряют свою силу. Во имя долга, преданности правда и совесть утрачивают для японцев свое значение.

Еще одной стороной практической и антиуниверсалистской установки японцев может служить акцент на человеческих отношениях. Эта установка способствует отрицанию особого значения универсальных принципов, поскольку они выходят за сферы **"социального звена"**. Отсюда неприятие японцами любых универсалистских религий до тех пор, пока они не будут видоизменены и адаптированы к условиям японского варианта человеческих отношений. В этом же причина отказа от "принципов" в буддизме. Акцентирование **"социального звена"** охватывает почти все стороны японской жизни. В традиционной Японии император (или государство), являвшийся персональным воплощением **"исключительно японского социального звена"**, занимал господствующую позицию в жизни страны вплоть до 1945 г.

Тесно связана с проблемой **"социального звена"** также и проблема статуса индивида. Эта проблема получила самую разнообразную интерпретацию в японоведении. Акценты на группе, а не на личности, на социальных дол-

гах, а не на правах, на преданности группе и старшему в иерархии – "возможно сильнее в Японии, чем в любой другой великой культурной традиции" (с. 299).

Хотя подчинение индивида группе в Японии общепризнано, можно обнаружить немало явлений, которые, казалось бы, противоречат этому мнению. Парадокс заключается в том, что отмеченные выше две тенденции японского мышления и поведения – акцент на непосредственном опыте и антиинтеллектуальный отказ от концепций и универсалий – должны были бы послужить основой для развития индивидуализма.

Конфликт между "индивидуалистическими последствиями" этих двух тенденций и господствующим в японском обществе антииндивидуализмом все еще остается серьезной загадкой, требующей своего решения. Возможно конфликт преодолевается благодаря "семейнообразной" структуре японского общества, сглаживающей противоречия между индивидом и обществом.

Говоря о возможности развития в Японии "демократии по американскому образцу", автор отмечает, что такой путь очевидно невозможен, поскольку характерной чертой японской культуры является "заимствование" иностранной культуры и традиций с последующей их адаптацией к своим национальным целям и возможностям. Конечным результатом будет не американский тип демократии, а "японская демократия" с характерными для японской культуры чертами.

В "правовой системе" Японии также можно обнаружить парадоксальное противоречие между требованиями подчинения индивида групповым целям и задачам и акцентированием индивидуальных и личностных мотивов, что прямо противоположно "механическим", "универсалистским" и "узко концептуальным" законам "индивидуалистического" Запада.

Если "посторонний человек" в этом кажущемся конфлик-

те видит проявление недемократических и антииндивидуалистических тенденций, то для японца этот конфликт снимается благодаря "установке на гармонию", обеспечивающей ему "внутреннее спокойствие", умственное и душевное равновесие и ясность. Эти ценности объясняют готовность японцев "принять социальные, политические, религиозные и этические обычаи и практики, которые трудно понять и оценить постороннему человеку" (с. 302).

Но вместе с тем, отмечает автор, акцент на гармонии не должен закрывать от нас определенные элементы дисгармонии в японском обществе.

Из-за эклектических тенденций и антиинтеллектуальных установок японская мысль и японская культура получили в литературе названия "загадочных", "парадоксальных", "двусмысленных". Эти определения передают подлинную сложность понимания японца. Более того, положение осложняет тот факт, что современная Япония переживает переходный период, во время которого сосуществуют различные конфликтующие и противоречащие друг другу тенденции. Конфликтующие тенденции в течение всей японской истории всегда присутствовали в ее культуре и "делали и делают ясное понимание и четкую интерпретацию ее почти невозможными" (с. 304). В японской мысли и культуре много идеалов, установок, идей и методов мышления, совершенно отличных от основных европейских и азиатских. В них "представлено больше вызовов "ортодоксальным" точкам зрения Востока и Запада, чем в любой другой великой культурной традиции" (с. 304).

М.Н.Корнилов

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ
ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ
ЯПОНИИ

Реферативный сборник

Сдано в набор 6/VII-77 г. Подписано к печати 29/VIII-77 г.

Формат 60x84/16

Печ.л. 13,75

Уч.-изд.л. 9,2

Тираж 1000 экз.

Заказ № 715д

© ИНИОН АН СССР, Москва, ул.Красикова, д.28/45.

Отпечатано в ПИК ВИНТИ, г.Люберцы, Октябрьский пр.,403.

042(02)9