

В.А. Матвеевко

## ИДЕЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЯПОНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В КОНТЕКСТЕ ЕЁ КОНФУЦИАНСКИХ ИСТОКОВ

---

**Аннотация.** Предметом исследования является история развития японского конфуцианства как политической философии и рост влияния конфуцианской деонтологической этики, выражаемой понятиями должного, истины и согласия, на политическую и философскую мысль Японии в период существования её традиционной культуры, подвластной собственной логике развития. Параллельно рассматривается вопрос несостоятельности влияния синто-буддийского синкретизма на политические аспекты жизни государства с целью поиска интеллектуальной основы того типа государственности и общества, которые мы ассоциируем с Японией. Для анализа философского смысла рассматриваемого учения, а также для смыслового анализа его концептуального содержания применяется герменевтический метод. Сравнительно-исторический метод используется для анализа исторического фона как рассматриваемых учений, так и концептов вообще.

Основываясь на изученном материале, автор приходит к выводу, что именно конфуцианская политическая мысль легла в основу деонтологического характера японской политической культуры. Анализируя древнейший законодательный акт Японии «Уложение семнадцати статей», автор приходит к выводу, что принципиальную ценность для японской политической мысли помимо понятий согласия и должного представляет собой понятие истины, которая является результатом постижения и раскрывает себя в реализации, отчего именно она может быть понята как движущая сила японской политической культуры.

**Ключевые слова:** Конституция семнадцати статей, Сётоку, синто-буддизм, деонтология, справедливость, должное, истина, неоконфуцианство, конфуцианство, японская философия.

**Abstract.** The subject of this research is the history of development of Japanese Confucianism as the political philosophy, as well as the growing influence of the Confucian deontological ethics, expressed in the notions of righteousness truth, and agreement, upon the political and philosophical thought of Japan during the period of existence of its traditional culture subjected to its own logic of development. In parallel, the author examines the question of inconsistency of the influence of Shinto-Buddhist Syncretism upon the political aspects of the nation's life, for the purpose of search for the intellectual grounds of such type of the statehood and society that can be associated with Japan. The author concludes that namely the Confucian political thought has formed the foundation of the deontological character of Japanese political culture. Analyzing the ancient legislative acts of Japan "The Seventeen-article Constitution", the author believes that the crucial value for the Japanese political thought, along with the notions of righteousness and agreement, consists in the notion of the truth, which is the result of comprehension and reveals itself in realization; and thus, it can be understood as the moving force of the Japanese political culture.

**Key words:** Truth, Righteousness, Justice, Deontological ethics, Shinbutsu-shūgō, Shōtoku, Seventeen-article Constitution, Neo-Confucianism, Confucianism, Japanese philosophy.

История распространения в Японии конфуцианства, которое попало на архипелаг с корейского полуострова в середине V в. (хотя, в «Кодзики» мы можем обнаружить дату несколькими веками ранее), тесно связана с распространением буддизма, рука об руку с которым они шли не одно столетие, поэтому мы не можем обойти японский синто-буддийский синкретизм, не давая ему краткую характеристику, но стоит отметить, что мы не будем акцентировать

наше внимание на перечисление школ и их идей, как и на буддийской философии и мистике как таковой. Вопрос о буддизме как о политической философии противоречив: идею о том, что буддизм содержит в себе правильно философские концепции, сегодня с любой позиции можно назвать бесспорной, но вот то, что религиозная система может предоставить основания для политики является в определённой мере невозможным в рамках современной политической философии [1].

Несмотря на огромное количество сект (изначально было основано уже восемь школ), в сути своей японский буддизм не так многолик и исповедует три основные идеи: «догму о том, что люди пребывают в темноте и заблуждении относительно истиной сущности мира; догму о необходимости избавления от земных желаний и стремлений; догму о высшем освобождении от всего, что составляет основу бренной жизни, путём достижения нирваны [2] – всё это, разумеется, зачастую оказывалось за пределами политических интересов правящей элиты, несмотря на тотальное господство буддизма в определённые периоды японской истории.

Целью данной работы является поиск интеллектуальной основы того типа государственности, который мы ассоциируем с Японией; а объектом – история борьбы двух учений за господствующее положение на политической арене страны.

Как выразился в своё время историк философии востока Яков Борисович Радуль-Затуловский (1903-1987), буддизму в области его изгоняющей реальность метафизики периодически были свойственны материалистические начала, которые, с одной стороны, теряются во всей буддийской логике, а с другой – подобны оазисам трезвости в океане буддийской мистики. Это было необходимо для распространения буддизма и синтеза его с другими общественными установками: буддизм периодически обращался к разуму и этике, но лишь с тем, чтобы затем доказать их брэнность.

Одним из политических приёмов, используемых буддизмом на ранних стадиях своего распространения, было указание на то, что и император, и монах, и крестьянин, и торговец – все одинаково страдают и являются жертвами своего существования. Зачем же тогда обездоленному восставать против своего покровителя? Подобная установка охотно была принята правящей элитой.

Поэтому можно сказать, что уже к VII в. (период правления императрицы Суйко) буддийское духовенство было серьёзной политической силой и поддержкой дому Сога, претендовавшему на господствующее положение. Буддизм традиционно поддерживал более могущественный род в борьбе против других путём вынуждения слабых родов подчиняться избранному им. Это было своего рода основой продвижения буддизма «наверх». Абсолютно потерявший связь с собственной философией литургический буддизм держал аристократию в своей власти мистикой и утончёнными церемониями, а впоследствии и могущественной военной силой, которая была в распоряжении крупных буддийских монастырей. Тогда же были организованы

школы, где буддийские монахи обучали японцев собственной мистике, китайской литературе и науке, но и сами того не замечая, способствовали распространению конфуцианства, пропагандируя идеи долга низшего перед высшим и почтения императора [2, с. 210]. Таким образом, политические принципы конфуцианства признавались заслуживающими внимания правителя и находили поддержку в правящих кругах.

Помимо роли защитника института императорской власти, а точнее роли верного слуги рода, правящего от имени императора, которым были в своё время и Сога, и Фудзивара и Тайра, из тактических соображений буддийское духовенство постоянно утверждало, что буддийский канон ни в коем случае не противоречит синтоистскому почитанию предков, вере в духов гор, рек и т.д. Напротив, оно пропагандировало идею теснейшей связи двух путей и божеств, которая в последствии привела к их синкретизму и рождению эклектической синто-буддийской традиции, где японские божества включались в буддийский пантеон под видом временных эманаций (яп. *суйдзюку* 垂迹) основных субстанций будд (яп. *хондзи* 本地), т.е. они являлись теми же самыми буддами и бодхисаттвами с всегонавсего японскими именами. Это способствовало распространению буддийских идей среди низших слоёв населения.

В эпоху Хэйан (794-1185) забота о защите государства по-прежнему считалась главным делом монашеской общины, и обряды для благополучия государя, новой столицы и всей державы проводились всё чаще. Однако из шести школ Нара ни одна специально не занималась ни обрядовой подготовкой монахов, ни разработкой учения об обряде. В Китае подобные школы были: Школа небесной основы 天台 (кит. *тяньтай*), Школа истинных слов 真言 (кит. *чжэньянь*). При государе Камму начинается создание соответствующих японских школ – Тэндай и Сингон.

Буддизм всегда был заинтересован в абсолютном политическом господстве в стране, поэтому всячески подчёркивал императорскую власть как центральную и единственную, потому что усматривал в её усилении усиление собственное, за что в буквальном смысле боготворил и никогда не отказывался от конфуцианского принципа «государь есть государь, а подданный есть подданный».

Что, однако, не сработало, когда к власти пришёл Минамото Ёритомо (1147-1199) и реальная императорская власть была сведена на нет. В то время буддизм выживал в среде хэйанской знати, которая лишилась своего положения при военной власти. В то же время начинало набирать силу кон-

фуцианство: в аристократии ценились идеи сыновей почтительности, верности императору, за что сразу же ухватывался буддизм, заявляя, что его идеи не противоречат конфуцианским принципам, а также служат поддержанию мира в государстве и его процветанию. Конфуцианские политические установки, его этически взгляды и принципы наравне с синтоистской духовной основой стали обязательной добавкой к любой буддийской проповеди того времени, не имевшей собственной терминологии и наставлений в этих сферах.

Наиболее сильный удар по буддизму был нанесён в период пришествия к власти дома Токугава, который находил буддизм не опасным, но абсолютно бесполезным с политической точки зрения. Буддизм, несмотря на то, что проник в Японию достаточно рано, часто получал отпор от феодалов, но связано это было, конечно же, не с неприемлемостью его философии, а с тем, что он стремился подчинить себе людей самостоятельно, а не через официальную идеологию того времени – конфуцианство, что привело к рассмотрению буддизмом чжусианского конфуцианства как фактора, благоприятствующего собственному распространению: буддийское духовенство всячески использовало мистический фактор сунского конфуцианства и отождествляло её с собственным каноном, от чего буддийское учение рассматривалось универсальным уже не только по отношению к синтоизму.

Но это мало помогло буддизму: «проповедь покорности и подчинения, признание общественно-политической дифференциации общественной жизни, признание различия в положении людей в обществе, вечных и неизменных различий в обществе, обусловленных вечным законом неба» [2, с. 163-189] – вот что ценилось сёгуном в конфуцианстве и благодаря буддизм был вынужден отдать ему своё господствующее положение. Тысячу лет буддийские монахи приводили в Японию китайские классические книги с целью собственной пропаганды на их основе с последующей дискредитацией, и ровно столько же, сами того не замечая, они распространяли конфуцианство, что в конечном счёте привело к упадку буддизма.

Если начинать с наиболее крупного вклада конфуцианства в японскую текстуальную политическую культуру, то им, разумеется, будет «Уложение семнадцати статей» [3], принятое в 604 г. царевичем Сётоку на основе Внутреннего учения (буддизма), Внешнего учения (конфуцианства), приправленного изрядной долей синтоистской мифологии, и представляющего собой свод политических и моральных установок, которые должны были стать образцами государственного и полити-

ческого устройства и легли в основу японского политико-философского дискурса вплоть до начала двадцатого столетия.

Смысловым центром этого древнего документа выступает концепт согласия-ва 和, о соблюдении которого император наставляет уже в первой статье, но который не раскрывает в дальнейшем, что делает ва одной из самых сложных и даже недоопределённых политических категорий японской мысли [1, с. 27]:

«Цените согласие и положите в основу дух несопротивления. Люди всегда имеют группировки, а мудрых людей мало. Поэтому некоторые не повинуются ни государю, ни отцу, а также враждуют с соседями. Однако при согласии в верхах и при дружелюбии в низах, при согласованности в обсуждениях дела пойдут естественным порядком. И тогда всё осуществится».

Император не проясняет, является ли согласие основой японской государственности или является основой мироздания; он так же говорит о согласии как таковом, но не говорит о том, как оно должно быть достигнуто в обществе на практике, что впоследствии станет основой многовековых споров японских мыслителей.

Возвращаясь к уложению, обратим внимание на седьмую главу, где поднимается один из наиболее актуальных вопросов для политического дискурса императорской Японии: к статье, где император называет условия для всеобщего процветания, но они также неоднозначны:

«Каждый человек должен иметь свои обязанности и [дела] управления не должны быть смешиваемы. Когда умного человека назначают на пост, то слышатся похвалы; когда же беспринципный человек занимает пост, то обильны беспорядки. В мире мало людей с природными знаниями; мудрость – продукт глубоких размышлений. Нет больших или малых дел; все дела обязательно будут улажены, если на посты будут взяты способные люди. И во времени нет срочного и несрочного; при умных людях [на постах] все [дела] естественно уладутся. Таким образом, государство будет вечным и страна будет в безопасности. Поэтому в древности мудрые государи искали способных людей на посты, а не искали постов для людей».

Свидетельствует ли это положение о том, что каждому должно быть позволено выбирать свой собственный путь в обществе независимо от вмешательства других, или же оно говорит, что место человека уже predetermined и никто не должен пытаться это оспорить?

В документе мы можем найти основания для обеих интерпретаций. Последнюю поддерживает третья статья конституции, где языком конфуцианской терминологии Небо правит, а Земля служит:

«Почтительно воспринимая государевы указы, обязательно соблюдайте [их]. Государь – [это] небо, вассалы – земля. Небо покрывает [землю], а земля поддерживает небо. [Когда это так, то] четыре времени года следуют своим чередом и всё в природе идет нормально. Когда же земля желает покрыть небо, то [это] приведёт к разрушению. Поэтому-то, когда государь изрекает, вассалы внимают; когда высшие действуют, низшие подчиняются. Поэтому, почтительно воспринимая государевы указы, обязательно соблюдайте [их]. Если [их] не будут почтительно соблюдать, то, естественно, [всё] разрушится».

Несоблюдение этого порядка приводит к ужасным последствиям, тем самым призывая людей подчиняться их повелителю. Этот политический приём однозначно использовался для легитимации зарождающегося императорского рода путём отождествления его с «Небом» и тем самым определяя их статус и право на престол, как предопределённые природой. Здесь чётко прописывается, что императорский род (в том числе и царевич Сётоку) рождён, чтобы править; аристократия была рождена, чтобы служить ему, а крестьяне, чтобы служить им. Очень хороший ход, учитывая то, что мифологический свод синтоизма, зафиксированный на бумаге через сотню лет после конституции, распространяясь по Японии, поддерживал эту версию и император в буквальном смысле был представлен как потомок Неба – что в последствии станет источником авторитарного контекста японской политики.

В то же время в десятой статье описан более относительный взгляд:

«Избавьтесь от гнева, отбросьте негодование и не сердитесь на других за то, что они не такие, как вы. У каждого человека есть сердце. У каждого сердца – свои наклонности. Если он прав, то я неправ. Если я прав, то он неправ. Я не обязательно мудрец, а он необязательно глупец. Мы оба только обыкновенные люди. Кто может точно определить меру правильного и неправильного? Мы оба вместе и умны и глупы, подобно кольцу без концов. Поэтому хотя он и сердится на меня, я, напротив, должен сам опасаться сделать ошибку. Хотя я, возможно, один прав, но должен следовать за всеми и действовать одинаково [с ними]».

Конечно, здесь не постулируется прямым текстом положения о том, что возможности и положе-

ние человека не предопределены природой, но достаточно ясно сказано, что мы не в том положении, чтобы признавать или осуждать взгляды других людей. Это призыв к терпимости и обретению согласия, сформировавшийся под лёгким влиянием Лотосовой сутры, в которой хорошо разобрался и которую чтит царевич и её положением о несомненном наличии абсолютной реальности, но невозможностью человека постичь её [1, с. 31].

Достаточно трудно определить общую политическую цель этого документа, несмотря на то, что мы знаем контекст его появления; но мы однозначно можем сказать, что вышеупомянутые главы задают достаточно широкий спектр для политических интерпретаций на основе различного понимания не только истинности власти и характера отношений между людьми, но и на основе различного толкования истинного как такового за отсутствием ясного критерия согласия-ва, ради и посредством которого эта истина существует.

В дальнейшем свод говорит о таких важнейших вещах как политическая иерархия, верность, повинование, искренность, благопристойность, справедливость, прилежание, истинность, честность, и на основе этого мы смело можем утверждать, что уже на заре японской политической культуры конфуцианство имело в ней осязаемый вес, будучи учением, предназначенным для управления государством и сохранения мира. Более того, даже впоследствии, когда буддизм стал государственной религией, конфуцианские этико-политические наставления и принципы также мыслились как важнейшие и само собой разумеющиеся к приращению.

Но что нам кажется наиболее важным, это то, что образовательная система древней Японии тоже была сконцентрирована вокруг конфуцианского учения: был образован институт *дайгакурё*, где юные аристократы, желавшие стать частью государственного аппарата, получали образование на основе конфуцианских сочинений и социально-политических ценностей, прописанных в них; несмотря на то, что это противоречило китайской практике избрания чиновников путём государственного экзамена, которой Япония никогда не следовала из-за глубоко укорённых в сознании родоплеменных-отношений и власти знати на местах. В то время не только конфуцианство, но и в целом китайское образование и китайский язык считались необходимой основой не только для занятия государственных должностей, но и для того, чтобы просто подчеркнуть своё происхождение. И этим периодически не брезговал пользоваться буддизм, пропагандируя конфуцианство как язы-



ковую и культурную пропасть, возникающую между образованными и необразованными [2, с. 204].

Одним из наиболее ревностных сторонников конфуцианства в Японии IX в. можно назвать Сугавара Митидзанэ (845-903), который принадлежал к знатной семье, по наследству занимавшей важные конфуцианские посты. Основными принципами его философии были искренность-верность-*макота* 信 и её отражение в верности-долге-*ги* 義 [2, с. 218].

Конфуцианство было идеальным инструментом управления в мирные годы, но достаточно обременяющим в военные: во времена войны Гэмпэй (1180-1185) оно временно отошло на второй план и было подменено дзэн буддизмом школы *Риндзай*, в которой помимо медитаций огромную роль играли боевые искусства, благодаря чему она и была воспринята самураями, в то время видевшими в воинском искусстве больше проку, чем в конфуцианских политических максимах, и благодаря чему она во многом повлияла на формирования бусидо. Однако чуть позднее, в эпоху Муромати, конфуцианство во многом вернуло свой статус благодаря дзэнским монахам *Риндзай*, возвратившимися из Китая со знаниями о неоконфуцианстве, которое стало затем наравне преподаваться в академиях наравне с буддийским учением. Важно заметить, что секта дзэн не отворачивалась от конфуцианства полностью, а лишь отвергала его традиционную форму, одновременно с тем поддерживая учение Чжу Си, проповедуя его спекулятивные построения в качестве неотъемлемой части буддийского канона и называя шедевром конфуцианства [2, с. 221]. Таким образом, секта дзэн являлась первым популяризатором чжусианского конфуцианства в Японии, которое впоследствии стало официальной государственной философией и политической идеологией времён токугавского сёгуната.

Наибольшему использованию в вышеупомянутом бусидо были подвержены конфуцианские понятия верности и долга, которые с ним чаще всего ассоциируются и на которых он сам акцентирует внимание. Все остальные конфуцианские ценности рассматривались как теоретические и покрывались практическими идеями верности и долга. Верность мыслилась как источник блага, а долг – как претворение этой верности в жизнь.

В целом мы можем выделить два типа верности:

1. Взаимный – преобладал в период Эпохи воюющих царств до установления сёгуната Токугава и заключался в крайней прагматичности отношений между *даймё* и их подчинёнными, которые несли материальную и моральную ответственность друг перед другом, и проступок любой сто-

роны мог положить взаимоотношениям конец.

2. Односторонний – сменил предшествующий в относительно мирное время сёгуната Токугава и заключался в беспрекословной верности сюзерену.

В дальнейшем конфуцианец Ямага Соко в своём главном труде «Сущность священного учения» смог объединить оба типа, демонстрируя свой взгляд на сущность верности: «Верность – это бескорыстное отношение к другим. Быть искренним – значит быть честным, быть неподдельным, быть безобманным. В верности нет места себялюбию, в искренности нет места лжи. В то время как верным должно быть в помыслах, в поступках должно быть искренним. Верностью муж служит покровителю и старшему, а искренностью муж открывается другу. В верности и искренности и сокрыто мудрейшее из учений. Взаимность – суть не поступать по отношению к другим так, как не хотел бы, чтобы поступили по отношению к тебе. Верность – суть бескорыстность в поступках и помыслах. Благоусмотрение – суть господство посредством сочувствия» [4, с. 1108]

Своим же окончательным возвращением на политическую арену конфуцианство во многом должно быть благодарно Ода Нобунага (1534-1582), чтившему конфуцианскую мудрость и, по видимому, отступившему от военных стратегий в пользу управления государством и превознесением в него мира.

Собственно стоит сказать, что и развитие японского конфуцианства соотносится с сёгунатом Токугава (1603-1868), о чём мы говорили ранее, что связано с конфуцианским восхвалением феодального правления путём защиты понятий справедливости-*макота*, справедливости-*ги* и человеколюбия-*дзин* 仁 в качестве незыблемой основы феодального строя [2, с. 238], оправдывающей сословную дифференциацию как закон, который невозможно и не должно изменить, за что оно этим правлением и поощрялось. Примечательно, что конфуцианство именно этого периода Иноуэ Тэцудзиро (1855-1944) определяет непосредственно как философию в привычном нам смысле, а не как общественно-политическую мысль, и более того, как философию, задавшую направление всему философскому дискурсу Японии, объясняя это диалектическими отношениями школ Чжу Си, Ван Ян-мина и *Когакуха*, которые развивались одновременно с обновленным синтоизмом школы *Кокугаку*, несмотря на то, что во многом конфуцианство занималось не столько постижением настоящей природы идей и вещей, сколько рассуждениями о моральном поведении людей и их жизни в обществе.

Родоначальником японской джусианской школы *Сюси гакуха* считается Фудзивара Сэйка (1561-1619), который изначально был буддистом, но позднее считал, что сунское конфуцианство это единственный верный путь. Из его учеников также впервые в истории Японии сложилась особая группа конфуцианских мыслителей, которые не были ни синтоистскими священниками, ни буддийскими монахами. В своём учении он смешал философии буддизма, Лу Сян-шаня, Ван Ян-мина, Лао Цзы, но прежде всего ориентировался на Чжу Си. Он, как и буддисты, пытался гармонизировать конфуцианство с догматами синтоизма, заменив при этом основные конфуцианские термины обширным понятием *сердце-кокоро*, которое является для человека самым верным источником восприятия истины-*макто* 真, что в некоторой степени можно считать влиянием буддизма, которое он из себя до конца не изжил. Он так же видел в идеях человеколюбия-*дзин* и долга-*ги* истинную основу государства и был стражем принципа *дай-гимэйбун* 大義名分 – вечного принципа долга перед вышестоящим. Можно сказать, что в общем его философская система была построена на пяти конфуцианских принципах [5]: 仁 (яп. *дзин*, кит. *жэнь*) заключается в проявлении милосердия и сострадания к людям; 義 (яп. *ги*, кит. *и*) являет собой долг и справедливость; 禮 (яп. *рэй*, кит. *ли*) есть необходимость почтения высокопоставленных людей и обязывает к различию между ними и теми, кто ниже; 智 (яп. *ти*, кит. *чжи*) является в мудром милосердии-*тиэ* 知惠, которое заключается в том, что бы сострадание проявлялось в рамках должного-*ги*, а именно – соответствовало закону *ри* 理. И, наконец, последний принцип заключался в искренности 信 (яп. *син*, *макто*, кит. *синь*), т.к. Небо в своей основе искренне и правдиво, и «я», составляющее в своей первооснове одно целое с небом, обязано быть искренним и правдивым.

В этом ключе интересен взгляд его ученика Хаяси Радзан (1583-1657) на концепт верности 信 (*макто*, *син*), смысл которого он во многом рассматривает через структурные элементы синогографа (человек 人 и речь 言): «произнести то, что неверно значит поступать не так, как подобает человеку» [6, с. 310]. Тем самым он понимает верность как истину-искренность: «Подобно истине верность являет собой очевидность и являет собой доверие к *кото* подобно искренности. [Досто-]верный человек не спутает то, о чём говорит. Это значит, что их слова оправдывают себя. Такой человек искренен в своих словах точно так же как искренен в своих помыслах, то есть речи не расходятся с мыслями» [6, с. 310]

Об этом же вскоре говорит философ и один из крупнейших японских комментаторов Конфуция, представитель школы *Когакуха* Ито Дзинсай (1627-1705), утверждавший, что быть верным (信) значит не умалять и не приукрашивать истину (真): соглашаться с существующим и признавать несуществующее. Постулируя верность в качестве основы конфуцианского учения, он приравнивает её к искренности. Искренность в его понимании есть не что иное как воплощение Пути. Именно в искренности-*макто* он видит основу учения, человеколюбия, честности, ритуала, почтительности, верности и доверительности. «Без *макто* их бы не существовало», – говорит он [7, с. 355-356].

В общем и целом в конфуцианстве мы видим скорее мудрость, имевшую потенциал превратиться в философию, несмотря на то, что сама по себе к этому не стремилась, а в буддизме прекраснейший образец теологии, но с сомнительной философской составляющей. Понимая всю ту интеллектуальную основу, которая резонирует в конфуцианстве в контексте политической философии, мы обязаны рассмотреть её с целью обобщения в некую схему, в которой мы могли бы чётко определить место понятия истины-*макто*.

Любой философский поиск соответствия и системности неосознанно вовлекает мыслителя в близкие отношения с истиной, а сам он становится говорящим от её имени и убеждённым, что в истине основа власти. Однако, стоит заметить, что подобная погоня за истиной, разумеется, влечёт за собой определённые угрозы наподобие манипулирования концептом истины в идеологических целях, например, истинно-божественное происхождение императора и его власти, которое способствовало укоренению представлений о единственно верном и истинном принципе престолонаследия и установления легитимности политической власти на основе родового принципа, ведь действительно, о каком бы времени ни шла речь, японская культура с лёгкостью может восстановить связь поколений ни разу не прервавшейся императорской династии, которая приведёт к временам первых императоров и богов, а затем и к началу времён.

Памятуя о деонтологическом основании в характере японской политической культуры, мы должно чётко осознавать добродетельную основу японского типа господства: в истине и справедливости кроется основа государства и оплот самого государя. Положено считать, что истина исходит от самого Неба, а японский император, как известно, сам является воплощением божественного закона. От того императорские указы *микотонори* несут в себе сакральный смысл. Японский правитель всегда

в глазах народа ощущает его душу, заботится о нём, беспокоится о нём и радуется вместе с ним. Власть – это не чиновник, который собирает налоги и приносит вместе с собой беды для своих подданных, а необходимый и важный элемент выживания (для иллюстрации достаточно вспомнить организующую роль государства в рисоводческом ритуале – важнейшем ресурсо- и культуурообразующем факторе), который прочно укоренён в общественном сознании и который расценивается там как своего рода благо. Японский тип господства полностью основан на конфуцианской взаимозависимости господства и подчинения: правитель сам собой олицетворяет и производит благо, а общество даёт ему власть, и это является иллюстрацией понимания справедливости, как равной взаимности.

Но мы должны сразу отметить, что идеи справедливости в нашем понимании в японском обществе нет, так как оно не было развито исторически, а само понятие в том смысле, в котором мы его знаем, было привезено из Европы во времена Реставрации Мэйдзи, поэтому постараемся максимально абстрагироваться от европейского понимания справедливости и будем рассматривать эту категорию в японской культуре как соответствие человека занимаемой им роли, что в свою очередь имеет огромную значимость в японском обществе, т.е. справедливость предстаёт перед нами как результат отношения соответствия роли и обязательств, то, как оно должно быть, основанное на *верности-искренности*.

Справедливое есть правильное, то, что соответствует уму и ситуации. Действовать в интересах других не только справедливо, но и должно, потому что долг есть смысл и закон дел и вещей, это прямота и чистосердечность людских деяний [4, с. 1104]

Подобный тип правления основывается на конфуцианстве, в котором справедливость-честность постулируется как основа правления, свидетельства чего мы можем увидеть уже в «Луньюе» (в переводе А.Л. Сергеева и Д.В. Конончука):

Ай Гун спросил: «Что делать, чтобы народ подчинился?». Кун-цзы сказал в ответ: «Если возвышать справедливых и отстранять несправедливых, то народ станет подчиняться; если возвышать несправедливых и отстранять справедливых, то народ не станет подчиняться».

(Луньюе, 2.19)

Чтобы проиллюстрировать наше предположение, мы приведем 9-ю статью из уже упомянутого ранее «Уложения...»:

«Доверие есть основа справедливости; в каждом деле должно быть доверие. Добро и зло, успех

и неуспех безусловно зиждутся на доверии. Если сановники и вассалы будут доверять друг другу, то любые дела осуществляются. Если сановники и вассалы не будут доверять друг другу, то всё рухнет».

Основываясь на всём вышесказанном, мы можем с уверенностью утверждать, что в корне основ японской политической культуры лежит понимание справедливости как о должном, которое сформировано на основе осознания *истинного* порядка вещей в мире, где подчинение и действие в интересах других являются залогом стабильности и сохранения согласия. Мы приходим к выводу, что в данной структуре инструментальный характер имеет непосредственно понятие истины, которое служит средством обоснования порядка вещей и является качеством связи с объектом, сущность которого оправдывает.

Поскольку государь является олицетворением общего блага, становится необходимым укрепить государеву волю путём самопожертвования и отказа от собственных притязаний, в результате чего в лице своего императора общество видит больше общей силы, чем та, от которой отказался каждый, ибо в лице государства сосредоточена вся та сила, которая способна править Поднебесной и сохранять порядок в мире, он и есть общественно общественное благо, даруемое всем. Таким образом, политическое устройство превращается в своего рода метафизику, где в основе лежит подчинение частного блага общему.

В этом ключе мы снова упомянем неоконфуцианство, чтившее должное-*ги* как вечный источник роста внутренней добродетели, которая может быть приведена в жизнь путём самоанализа [1]. Говоря политическим языком, должное к соблюдению согласие-*ва* осуществляется путём исполнения в обществе своей роли с помощью самодисциплины. Так называемая «своя роль» определяется местом, которое человек занимает в общественном порядке, а это определяется естественным законом рождения. Общественный порядок же в свою очередь установлен здесь сёгуном (который принял мандат Неба), и чьё слово было законом. Данный авторитарный режим и переход власти от императора к сёгуну очень просто объяснялся существовавшим в то время синто-конфуцианским синкретизмом: конфуцианцы оправдывали принятие сёгуном мандата его ролью в объединении Японии и прекращении междоусобицы, а синтоисты и того проще считали его наместником, управляющим от имени императора [1, с. 38]. В этом, к слову, и заключалась принципиальная разница между сёгуном и императором с религиозно-философской точки зрения: общеизвестно,

что император Японии – «небесный правитель» *тэнно*: принципиально отделяется от всех людей и считается прямым потомком прародительницы императорского рода богини солнца Аматэрасу, живущим синтоистским божеством и носителем истинного божественного пути, который, благодаря несменяемости императорского рода, передаётся из поколения в поколение. Но это никоим образом не означает, что мы должны понимать феномен японской императорской власти в парадигме китайской концепции «Небесного Мандата». По этому поводу Вацудзи Тэцуро писал следующее: «Император не является Сыном Неба, который получает Мандат Неба; он – само Небо, которое даёт этот Мандат» [8, с. 639]. Таким образом представления о концепции согласия-*ва* являются достаточно интересной моделью самосовершенствования с точки зрения того, что она не ставила перед собой целью достигнуть какой-либо новой *истины о себе* или изменить отношение людей к своему месту в общественной структуре, несмотря на то, что именно через стремление к согласию и происходит рождение мысли как *смысла*, мысли в её философской ипостаси, а просто поощряет смирение и просит найти *истину в нём*.

Мы приходим к выводу, что структура японского господства проявляется в *согласованном* распределении положений величия, коими можно считать, как минимум японский бюрократический аппарат и систему чиновничьих рангов (если мы говорим о власти как таковой), а можно считать и сословную структуру японского общества. И эта *согласованная* в конфуцианском ключе система мыслится и толкуется как *естественная-истинная реальность* (*синдзицу* 眞実), соответствующая *справедливости* (*ги* 義).

На основании этого у нас формируются два политических принципа, основанных на конфуцианстве, которые лежат в корне государственного порядка:

- 1) Принцип общности – заключающийся во всеобщем стремлении к согласию;
- 2) Принцип согласия – заключающийся в следовании принципу долга перед вышестоящим.

Основой такого достижения согласия выступает осознание людьми истиной формы должного. Таким образом в своём взаимодействии согласие и должное вступают в отношения истины. Как следствие истина-*макто* становится качеством этого взаимодействия и играет структурообразующую роль японской политической культуры, где представляется результатом постижения и проявляется внешне и внутренне. Т.е. в рамках исследования японской общественной и политической мысли,

мы обязаны иметь в виду, что *философское-внутреннее* становится *политическим-внешним* как только покидает пределы личного и попадает в сферу общественного.

Основываясь на этом кратком обзоре проникновения, развития и борьбы двух учений за господствующее положение при дворе японского правителя, мы чётко прослеживаем конфуцианское влияние в основании фундаментом того типа общества, которое мы обыденно ассоциируем с Японией и именно на основе конфуцианской мысли нам следует развивать характеристику политической культуры страны.

В общем и целом, с XVII в. по начало XIX в. конфуцианство сосредоточилось на идеях изначальности языка, смысла и дискурсивной истины, которые развивались в противовес буддийским убеждениям об отсутствии у обыденного языка изначального смысла и способности выражать абсолютную истину, так как по их убеждению по сути своей слова пусты, иначе же они становятся источником ошибок. Это, как уже было сказано выше, противоречило конфуцианскому пониманию языка как посредника смысла, что вполне соответствует привычному для японцев синтоистскому отношению к слову, как к способу раскрытия истины вещей. Более того, в верном употреблении слов и сокрытой в них истины понималась как минимум основа самопознания, а как максимум – основа управления государством. Собственно, благодаря этому японское конфуцианство в определённой степени можно назвать философией языка, сосредоточенной на поиске истинного смысла, сокрытого в слове и значении; и способной стать основой в решении любой философско-политической дискуссии.

Также мы склонны предположить, что в ключе буддийского и конфуцианского осмысления истины последняя не может быть простым соответствием мысли и объективной реальности, но является результатом постижения и мыслится как *правильность-подлинность* и проявляется *внешне и внутренне*: в первом случае это *искренность-верность*, руководствуясь которой человек должен согласовать свои интересы в пользу интересов других; а во втором это *искренность-изначальность*, которая обращает к самопознанию и самости, к должному «я». Оба этих проявления тесно связаны между собой и позволяют считать истину в определённой степени перформативной (в значении приравнивания слов к поступкам). В этом и коренится понимание истины как движущей силы политической культуры: как слов и поступков, направленных на достижение определённого результата, в результате реализации которого открывается истина.



## Список литературы:

1. Goto Jones C.S. Political philosophy in Japan. Nishida, the Kyoto School, and Co-prosperity. Abington: Routledge, 2005.
2. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 456 с.
3. Попов К.А. Конституция Сётоку (604 г. н.э.) // Народы Азии и Африки. 1980. № 1. URL: [http://www.drevlit.ru/docs/japan/VII/600-620/Konst\\_Setoku/text2a1f1.php](http://www.drevlit.ru/docs/japan/VII/600-620/Konst_Setoku/text2a1f1.php).
4. Samurai Thought: Overview // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
5. Нагата Х. История философской мысли Японии. М.: Прогресс, 1991. 416 с.
6. Hayashi R. A vernacular guide to Confucianism // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
7. Ito J. A lexicon of philosophical terms // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
8. Молодяков В.Э. Синто и японская мысль // Синто – путь японских богов: в 2 т. Т. I. Очерки по истории синто. СПб.: Гиперион, 2002. С. 634-688.
9. Бачурин А.С., Трубникова Н.Н. История религий Японии. М.: Наталис, 2009. 560 с.
10. Китагава Дж.М. Религия в истории Японии. СПб.: Наука, 2005. 588 с.
11. Исмаилов Н.О. Этика дискурса Хабермаса в контексте справедливости // Право и политика. 2014. № 4. С. 521-528. DOI: 10.7256/1811-9018.2014.4.11704.
12. Скворцова Е.Л. Японская эстетика: от традиции к философии // Филология: научные исследования. 2011. № 4. С. 5-19.

## References (transliterated):

1. Goto Jones C.S. Political philosophy in Japan. Nishida, the Kyoto School, and Co-prosperity. Abington: Routledge, 2005.
2. Radul'-Zatulovskii, Ya.B. Konfutsianstvo i ego rasprostranenie v Yaponii. M.: LIBROKOM, 2011. 456 s.
3. Popov K.A. Konstitutsiya Setoku (604 g. n.e.) // Narody Azii i Afriki. 1980. № 1. URL: [http://www.drevlit.ru/docs/japan/VII/600-620/Konst\\_Setoku/text2a1f1.php](http://www.drevlit.ru/docs/japan/VII/600-620/Konst_Setoku/text2a1f1.php).
4. Samurai Thought: Overview // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
5. Nagata Kh. Istoriya filosofskoi mysli Yaponii. M.: Progress, 1991. 416 s.
6. Hayashi R. A vernacular guide to Confucianism // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
7. Ito J. A lexicon of philosophical terms // Japanese philosophy: a sourcebook. Honolulu: University of Hawai'i press, 2011.
8. Molodyakov V.E. Sinto i yaponskaya mysl' // Sinto – put' yaponskikh bogov: v 2 t. T. I. Ocherki po istorii sinto. SPb.: Giperion, 2002. S. 634-688.
9. Bachurin A.S., Trubnikova N.N. Istoriya religii Yaponii. M.: Natalis, 2009. 560 s.
10. Kitagava Dzh.M. Religiya v istorii Yaponii. SPb.: Nauka, 2005. 588 s.
11. Ismailov N.O. Etika diskursa Khabermasa v kontekste spravedlivosti // Pravo i politika. 2014. № 4. S. 521-528. DOI: 10.7256/1811-9018.2014.4.11704.
12. Skvortsova E.L. Yaponskaya estetika: ot traditsii k filosofii // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2011. № 4. S. 5-19.