

СОДЕРЖАНИЕ

<i>СКВОРЦОВА Е. Л. Язык культуры и культура языка</i>	7
ОТ АВТОРА	25
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	29
ВВЕДЕНИЕ	31
Японская европеизация в XIX в.	40
Историография понятия буммэйкайка	48
Проблема семантической прозрачности.	51
Историчность понятий в переводе.	60
ГЛАВА 1. ПРОЕКТ ПРОСВЕЩЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	67
Буммэйкайка: просвещенная цивилизация.	69
В дополнение: «цивилизация и просвещение»	75
Просвещенная цивилизация и долг ученых	77
Цивилизация и язык	84
Спор о китайской учености.	89
Цивилизация и моральный характер	95
ГЛАВА 2. ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ И ЯЗЫКОВЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ	103
Аутентичность и доступность.	109
Аналоги и их разработка	120
Переводные слова и заимствованные слова.	127
Приведение к единообразию: стандартизация и формализация.	136
ГЛАВА 3. КОНСТРУИРОВАНИЕ СВОБОДЫ	143
Автономия и личная свобода действий	146
Независимость и эгоизм	151
Религиозная свобода: личная вера и коллективный культ.	158
Свобода печати: естественный прогресс и временная паника.	167

ГЛАВА 4. УСТАНОВЛЕНИЕ РАЗЛИЧИЯ	
МЕЖДУ ПРАВОМ И СУВЕРЕНИТЕТОМ.	175
«Перевод» западного закона и западных политических институтов	177
Минкэн: права человека или право народа.	184
Дискуссия в газетах по вопросу о суверенитете.	195
Фукудзава Юкити о государственном праве	204
ГЛАВА 5. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ	
О НАРОДЕ И ОБЩЕСТВЕ.	213
Социальный статус в эпоху Токугава: четыре сословия народа.	215
Самопрезентация буржуазии и самураев в качестве общества.	219
Самураи как представители народа в движении за национальное собрание	227
«Общество» в эволюционной теории прогресса Герберта Спенсера	235
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	249
ПРИМЕЧАНИЯ	255
ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА	317
ПРИЛОЖЕНИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ	336
ГЛОССАРИЙ	341
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	353
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.	359

ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРА ЯЗЫКА

Заметки на полях книги Д. Хауланда

На первом курсе философского факультета МГУ, когда я только начинала изучать японский язык, читавший у нас курс философии античности проф. А. С. Богомолов спросил, зачем я это сделаю. «Мне интересен язык, построенный на иных, чем семья индоевропейских языков, основаниях», — ответила я, хотя и испытывала невероятное напряжение на первых порах освоения японской иероглифики и лексики. «Тебе следует знать, что, затратив много времени и сил, ты в результате не сможешь нормально писать даже по-русски», — предупредил меня Богомолов. — «Но почему?» — «Потому что иностранный язык, в особенности такой, как тот, что ты взялась учить, никогда не будет просто пустой формой для выражения твоих мыслей. Он заставит тебя мыслить иначе», — ответил профессор. Прав был мудрый Алексей Сергеевич! На протяжении многих лет моя мысль под влиянием японского как бы двигалась «по кругу» (с такой структурой мышления я столкнулась, переводя работы Нисиды Китаро, крупнейшего философа Японии) и никак не выстраивалась в принятую в западном мире логическую последовательность, слова не желали становиться в линейный логический ряд. Лишь путем выработанного на протяжении многих лет целенаправленного самоконтроля мне удалось — да и то далеко не в каждом случае — преодолеть влияние японского языка на мой умственный процесс. В дальнейшем я нашла подтверждение словам профессора в исследованиях, посвященных социокультурному опыту разных народов.

В данном отношении весьма показательна ссылка известного российского лингвиста В. М. Алпатова на мнение одного из замечательных немецких просветителей: «Нередко считается, что язык — лишь оболочка, в которую заключаются те или иные мысли и идеи, а для культуролога — вспомогательное средство для познания культуры. Но еще почти два столетия назад великий мыслитель Вильгельм

фон Гумбольдт писал: «Язык тесно переплетен с духовным развитием человечества и сопутствует ему на каждой ступени его локального прогресса или регресса, отражая в себе каждую стадию культуры»¹. Монография проф. университета Милуоки Дугласа Хаулэнда «Переводя Запад» является ярким и в высшей степени обоснованным подтверждением тезиса В. фон Гумбольдта. Она посвящена начальному 20-летнему периоду революционной для Японии эпохи Мэйдзи (1868–1911), когда японские интеллектуалы в процессе мучительных проб и ошибок создавали новый понятийный аппарат для освоения научных и политических концепций Запада с целью их освоения и внедрения в японское общественное сознание. Специализация книги – лингвокультурология. Из многочисленных примеров, взятых автором из произведений японских мыслителей раннего периода эпохи Мэйдзи, видно, насколько прав был Гумбольдт, считавший язык одной из главных составляющих культуры народа, которая, в свою очередь, является обязательным контекстом для полноценного существования языка. Методологическая база исследования Хаулэнда – работы социолога Норберта Элиаса, а также труды ученых германской школы Бегриффсгешихте (Begriffsgeschichte, история понятий) – Р. Козеллека, О. Бруннера, В. Конце и др. – посвященные связям языка с его социокультурным контекстом.

Логично поэтому читается раздел, посвященный критике теории «прозрачности смысла», или семантической прозрачности. Проблема семантической прозрачности была сформулирована Артуром О. Лавджоем² в работе «Великая цепь бытия» и была принята рядом ученых США в качестве метода историографии. Суть этой теории заключается в утверждении, что текст вместе с содержащимися в нем понятиями сравнительно легко может быть изъят из своего исторического и социокультурного контекста и, будучи перенесен на иную почву, сохранит все свои свойства. Эта теория представляет собой, по словам Хаулэнда, «абстрагирование идей от их контекстов» «и упрощенные классификации идей»³.

Хаулэнд выражает несогласие с такой, например, трактовкой этой концепции, согласно которой «правовое государство» (Rechtstaat) для Р. фон Гнойста – то же самое, что для японского просветителя эпохи Мэйдзи Ито Хиробуми. Таким образом, понятие «правового государства» оказывается вневременной идеей, одинаковой всегда и везде, что, по мнению Хаулэнда, является неправомерным упрощением. Такая критическая позиция автора, направленная своим острием на теорию «прозрачного смысла», представляется мне весьма актуальной.

На примере Японии, которая была во второй половине XIX в. рецептором западной культуры, Хаулэнд убедительно доказывает: *в понятийной сфере, сфере духа, отражающейся в предельных понятиях лингвокультур разных народов, границы смыслов проводятся по-разному*. Японские интеллектуалы того времени, как демонстрирует американский ученый, провели в кратчайшие по историческим меркам сроки сложнейшую и тончайшую операцию по «сшиванию сосудов» живых культур Японии и Запада с тем, чтобы в теле традиционной, феодальной в своей политической основе, страны потекла новая кровь прогрессивных преобразований. Самураи, бывшие высшим социальным классом феодальной Японии и считавшиеся примером образованности, ответственности и трудолюбия для трех низших страт: крестьян, ремесленников и торговцев (система *си-но-ко-сэ⁴*), – взяли на себя львиную долю трудов и ответственности перед народом и страной за донесение до них основных положительных смыслов западной цивилизации. Близкие к правящим кругам и олигархату Японии самураи, объединившиеся в группу под названием «Мэйрокуся» («Объединение 6-го года Мэйдзи»), внесли наиболее существенный вклад в создание новой терминологии. Трудность состояла не только в формулировке и затем «обкатке» главных политических понятий, без которых было невозможно ни принятие конституции, ни разработка закона о национальном собрании. Главным было добиться внедрения этих понятий в общественное сознание страны, без чего были бы затруднены любые преобразования и в сфере гуманитарного знания, и в экономике новой Японии.

В процессе работы над новым политическим лексиконом для Японии выяснилось, что сам Запад далеко не един в понимании собственных политических основоположений (например, понятие юриспруденции, права, имело существенные различия в англо-американской и континентальной трактовках). Задачей японских интеллектуалов было подобрать не просто самый прогрессивный, но и самый оптимальный для конкретной японской социокультурной среды того времени вариант политических преобразований, отраженный в соответствующих понятиях и словах. Д. Хаулэнд показывает, что при переводе слов и понятий⁵ авторы предлагали, как правило, сразу несколько вариантов перевода. Многое из предложенного постепенно выходило из употребления, и в итоге в политическом дискурсе укоренились лишь наиболее идентичные понятия.

В отношении бытового или естественнонаучного лексикона дело с переводом обстояло проще. Для конкретных явлений и предметов было легче подобрать подходящие комбинации знаков из без-

донных иероглифических закромов. К примеру, «трамвай или электричка» — *дэнся* (букв.: электрическая повозка); «химия» — *кагаку* (наука о превращениях) и т.п. Для абстрактных же понятий, вроде бы интуитивно ясных каждому европейцу или американцу, таких как «свобода», «суверенитет», «право» или «общество», ни в китайской цивилизации, которой принадлежала Япония, ни в самой японской культуре аналогов не существовало. Лозунг *вакон-ёсай* (японская душа — западные знания), аналог давнего лозунга *вакон-кансай* (японская душа — китайские знания), обнаружил свою недостаточность для полноценного восприятия достижений Запада. Китайская цивилизация, как и японская, обращалась к человеку на конфуцианском языке долга-ответственности, а не свободы и права.

Но догнать западную культуру даже в техническом и экономическом отношении было невозможно без усвоения базовых оснований западной экономики и политики, а также без создания условий для личной самореализации каждого японца. Юридическое равенство людей перед законом, являясь необходимым условием развития капиталистических отношений, требовало осознания японцами понятий «права», «общества» и «свободы». При этом, как показывает автор, ни одно из этих понятий, будучи даже многократно употребленным в текстах японских интеллектуалов, не смогло бы принести нужный эффект вне японского культурного и политического контекста. Потребовались соответствующие дискуссии и дебаты; в прессе и в публичных выступлениях шла общественная апробация целого пучка новых японских терминов для западных понятий.

Реставрация Мэйдзи была призвана объединить всех японцев в единую общность «японский народ», а для этого — создать экономические, политические и образовательные условия для приобщения всех жителей островов как к родной традиционной культуре, так и к мировой передовой цивилизации. К этой эпохе, ставшей эпохой всесторонних реформ, Япония подошла неплохо подготовленной в образовательном отношении. Правда, это было традиционное конфуцианское образование, состоявшее в заучивании наизусть древних текстов и в усвоении основ математики (*соробан*).

В древних текстах нашла свое отражение китайская философская мысль, в которой напрочь отсутствовала идея прогресса. Эта мысль, как и ее японская форма, ориентировалась скорее на циклические изменения природы, в лучшем случае отмечая, что любое движение вперед, подобно природным процессам, непременно сопровождается некоторым откатом назад (*дзюн-гяку*⁶). Что касается культуры, то в китайских учениях, и тем более в традиционно япон-

ском синтоизме, она никогда не считалась, как на Западе, чем-то враждебным и противостоящим Природе. Более того, культура представляла здесь, на Востоке, явлением глубоко природным; письменность, например, виделась столь же врожденным, природным качеством для человека, как пятна — для шкуры леопарда и полосы — для шкуры тигра. Это касалось и японской поэзии, которая со времен глубокой древности считалась такой же естественной способностью самовыражения человека, как пение у соловья или кваканье у лягушки.

Идея прямолинейного прогресса во что бы то ни стало, прогресса как ценности культуры, была глубоко чужда китайской цивилизации. И в этом пункте японские интеллектуалы, желавшие родине только добра (отождествляя добро с прогрессом), ухватили самую суть цивилизационных различий дальневосточной и западной духовных парадигм. Запад рвался вперед любой ценой, не видя ни в чем причин для остановки своего порыва, не задумываясь о последствиях, возникающих на этом пути — о революциях и гражданских войнах и пр. (инерцию этого процесса мы наблюдаем и сегодня). Тысячелетний же Китай стремился к другому: не к прогрессу как таковому, а к совершенствованию человеческого общества по образцу природы (с ее циклическими принципами) и при этом — к недопущению смуты, к миру в Поднебесной. Поэтому, по китайским меркам, прогресс мог быть только временным, за рывком вперед должен был неизбежно следовать откат назад, точно так же, как за летней жарой следуют осенние заморозки.

В результате, в ходе истории в рамках конфуцианства и отчасти буддизма были сформулированы традиционные требования к представителям правящей верхушки страны. В первую очередь они должны были обладать главными качествами китайского «благородного мужа» — *цзюньцзы* (яп. *кунси*): человеколюбие — гуманность; долг — ответственность; вера — доверие; истина — искренность; ритуал — сыновняя почтительность. Однако в эпоху Мэйдзи «отсталая» китайская мысль подверглась критике как со стороны японских почвенников-*кокугакуся*⁷, так и со стороны прогрессистов-либералов типа Фукудзава Юкити⁸ и Токутоми Сохо⁹. Правда, причины критицизма в адрес китайского знания у нативистов и прогрессистов были разными. *Кокугакуся* еще со времен Мотоори Норинага¹⁰ критиковали китайскую мудрость за излишний рационализм и идеализм, оторванность от эмпирии (в природе нет никакого принципа *ри*¹¹). Культивируемая в конфуцианстве бесстрастность, указывали они, есть признак мертвого, а не живого человека. Прогрессисты-либералы же делали основной упор на отсутствие в конфуцианстве

интереса к объективному, бесстрастному, аксиологически нейтральному научному знанию и на превозношение им «устарелой» общественной иерархии. Сюда же добавлялась критика сложно-постижимости иероглифики, издревле заимствованной японцами у китайцев.

Между тем свобода европейского индивидуума, его якобы неотъемлемые естественные права, устремленность к счастью обладания и пр. — все это для японца было не чем иным, как разновидностью злых *страстей*, таких как, скажем, самолюбие, алчность и зависть, которые резко порицались и Конфуцием, и, тем более, Буддой. Следовательно, с точки зрения японцев, ни о каком бесстрастном и объективном знании у европейцев не могло быть и речи. Тем не менее, несмотря на очевидную для японского восприятия ущербность гоббсовского индивидуализма, несмотря на явную — в понимании японцев — недостаточность регулирования общественных отношений только в русле юридического равенства (закрывающего глаза на неравенство фактическое), Японии приходилось считаться с западным преимуществом в области экономики.

Тем не менее для японских политических деятелей на первый план выходили этические ценности, причем этические ценности предыдущей эпохи. Мыслителям Запада казалось очевидным, «что конституционная демократия и промышленный капитализм содержат в себе общепризнанную и самую совершенную этику. Но японские интеллектуалы, преподаватели и политики фактически оспаривали индивидуализм и свободу действия, отстаивавшийся английским либерализмом XIX в.»¹² У японцев свобода, например, ассоциировалась с анархией и своеволием. В результате перед ними встала задача соединения, казалось бы, несоединимого: индивидуализма с общинностью, свободы с ограничением, интеграции с дифференциацией, рационализации экономики и политики с мифологией синто. Каждый раз сочетание принципов определялось «на ощупь», при параллельном поиске адекватного описания и определения главных смыслов в понятиях и терминах.

Особая ценность исследования Хаулэнда — в демонстрации процесса определения смысла основополагающих политических понятий еще до окончательного устоявшегося их вида. Читая книгу американского профессора, мы знакомимся с различными вариантами этих понятий, в различных сочетаниях, с разными оттенками смысла, уясняем вместе с автором путь формирования каждого понятия в конкретной социокультурной обстановке. Вслед за Хаулэндом мы начинаем понимать, что европеизация представляла собой слож-

ный процесс вплетения в живую ткань культуры новых смыслов, понятий и действий, каждое из которых неразрывно связано с жизнью страны: «Каждая нить в ткани европеизации вела к комплексному целому».

Здесь уместно привести высказывание выдающегося деятеля национального бизнеса и банковского дела Сибусава Эйити¹³, который настаивал на приоритете моральных ценностей над законом и выгодой. По его мнению, для достижения паритета с Западом в военно-техническом отношении в мэйдзийской Японии необходимо было создать слой предпринимателей, но не по западному образцу примата конкуренции, личной выгоды и юридического регулирования, а на основе испытанной веками конфуцианской этики, формировавшей японца как человека, подчиненного долгу. Следуя традиционному взгляду японцев на общество как на иерархическую противоречивую целостность, Сибусава предложил лозунг для японского предпринимателя «Долг и выгода — едины!». «Думать, что богатство может являться исключительно собственностью одного человека, есть великое заблуждение. В сущности, человек не в состоянии делать что-либо в одиночку. Только благодаря государству и обществу он извлекает пользу для себя. Благодаря им человек обретает безопасность, и если бы не было государства и общества, один человек не смог бы полноценно существовать в этом мире. Если задуматься над этим, то станет ясно, что, чем больше богатство, тем большая помощь была получена со стороны общества. Поэтому в оплату за благодеяния следует помогать обществу, выполняя свой естественный долг»¹⁴, — писал он еще в конце XIX в.

Выдвинутый было лозунг «Богатая страна — сильная армия», а также упоминавшийся выше лозунг *вакон-ёсай* оказались невыполнимыми, поскольку требовали качественного реформирования традиционной национальной культуры. Причем не только на материальном уровне, но и на уровне «японской души», которая не собиралась превращаться в западную душу, утрачивая при этом свою идентичность. Революционная эпоха была неслучайно представлена как *исин* — «реставрация»: она несла не только прогрессистско-либеральные инновации, но и — неизбежно — возрождение и еще большее утверждение глубоких традиционалистских черт.

Реставрация сопровождалась критикой в адрес сёгунов, особенно, разумеется, последнего сёгуната Токугава, узурпировавшего, по словам реформаторов, политическую власть в стране и деспотически угнетавшего народ. Подчеркивалось, что при организации общественной жизни страны руководство сёгуната использовало

иноземные учения: «косное и отсталое» конфуцианство и «уныло-пессимистический» буддизм. Хотя эта критика не привела к преследованиям и казням последнего сёгуна, его слуг и родственников, тем не менее в начале 1870-х гг. под лозунгом *хайбуцу-кайсяку* («сбросим будд с пьедесталов!») было разрушено и сожжено немало буддийских храмов и скульптур. Множество ценностей из монастырей продано иностранцам как ненужный хлам, а буддийские монахи подверглись насмешкам и притеснениям. Справедливости ради отметим, что данные «перегибы на местах» были вскоре пресечены.

Особо отметим, что китайская ученость подверглась критике в связи с проблемой иероглифики как тормоза прогресса. Фукудзава Юкити, к примеру, считал китайскую ученость отсталой, не соответствующей требованиям современности. Он заявлял, что она аморальна (что не соответствует истине), минимизирует интеллект (что тоже можно оспорить) и привела к тому, что Китай покорился иностранцам. Кроме того, китайская цивилизация обвинялась в том, что китайскому письму недостает деталей и точности, а китайская иероглифика ненаучна; она не в состоянии двигаться от принципов к законам; в ней преобладают поэзия и история; в ней культивируется воображение в ущерб фактологии. Следовательно, надо отказаться и от китайской учености, и от средства ее трансляции — иероглифики. Заодно досталось и японской письменности (*кана*), и, как подчеркивает Хаулэнд, сторонниками прогресса был сделан вывод: «...японский язык не подходит для выполнения задачи создания заимствованных слов»¹⁵.

Но у китайской учености были и не менее активные защитники, в частности, ученый Накамура Кэйю. В 1887 г. он возражал своим коллегам по «Мэйрокуся», указывая на удобство иероглифики, заключающееся в ее сжатости и варибельности, и считал, что иероглифика прекрасно подходит для выражения сложных идей и смыслов. Мнение Накамуры представляется нам вполне резонным, поскольку апеллирует к этическому и эстетическому характеру японской цивилизации, в культуре которой был издавна укоренен китайский язык. Накамура и его сторонники подчеркивали, что китайская ученость — не помеха развитию науки, она учит образцам морали, в ней присутствует знание о законе и политике. На китайском языке создано множество литературных, исторических и даже философских работ. Между китайской ученостью и западным знанием есть много общего, и они вполне совместимы, поскольку основы цивилизации едины повсюду. Почитание высших сил, человеколюбие, долг, патриотизм — эти конфуцианские ценности просто нуж-

дались в расширении и дополнении западными ценностями свободы, права и конституции. В результате сложилась парадоксальная ситуация, когда, как пишет Хаулэнд, «китайский язык и ученость стали посредниками между Японией и Западом»¹⁶ — та самая китайская ученость, которую с таким юношеским задором отталкивали от себя молодые интеллектуалы Мэйдзи. Пригодился и японский язык с его множественностью способов передачи как смысла, так и звучания неологизмов.

Всякая система культуры сочетает в себе множество подсистем: язык, техническое оснащение, пища, мода, формы трудовой активности, досуга и т.д. Каждая из этих подсистем имеет свою логику развития, свою скорость изменений; логика японской культуры следовала логике *фуэки-рёкё*¹⁷, и эта логика была, в частности, продемонстрирована в эпоху Мэйдзи.

Что касается проблемы создания новых лингвистических терминов в эпоху Мэйдзи, то в работе Хаулэнда в подробностях воспроизводятся тогдашние споры по поводу пригодности японского языка для выражения прогрессивных идей; дается анализ критики сторонниками нововведений как иероглифической, так и фонетической составляющей японской письменности; рассказывается о предложениях по переходу на английский или *ромадзи* («римские» иероглифы — латиница). В итоге лидеры «Мэйрокуся» приняли решение воздержаться от радикальных реформ языка и начать работу по его совершенствованию в качестве общего и более современного, понятного народу. Постепенно именно язык участников «Мэйрокуся» стал образцом цивилизованного стиля: перевод Накамуры Кэйю «Самопомощи» Смайлса и «Поощрение знания» Фукудзавы Юкити даже использовались в качестве школьных учебных пособий.

Помимо прочего, японскому правительству предстояла кропотливая работа по административной реформе территории (ликвидация удельных княжеств, проведение новых административных границ между вновь образованными территориальными образованиями — префектурами). Эти территории должны были управляться из центра назначенным для этого бюрократическим аппаратом. Самураи, занявшие ключевые позиции как в силовых (армия, флот, полиция), так и в бюрократических, научных и образовательных структурах, привнесли в них «самурайские ценности: дисциплину, порядочность, верность и воинственность. <...> В результате осуществления всеобщего начального образования и всеобщей воинской повинности эти ценности были распространены уже на всё

общество»¹⁸. Поскольку самураи вместе с их семьями составляли до 10% населения страны, они образовали ту активную «закваску», которая в кратчайшие сроки подняла всё «тесто» новой японской культуры: Япония сумела войти в когорту наиболее технически оснащенных наций мира и стала первой державой Азии.

В силу новых потребностей времени население японских островов должно было ощутить себя не просто народом, состоящим из жителей отдельных местечек, но единым общественным организмом. Формирование общеяпонской идентичности представляло собой достаточно сложную задачу. Японцы, 80% которых были крестьянами, как правило, рождались, проживали жизнь и умирали в своих родных деревнях. Дети в большинстве случаев наследовали занятие отцов — социальная мобильность была почти невозможна. Равно как была почти невозможна географическая — учитывая гористый характер местности центральной части Японии, ее жители с трудом и лишь пешком могли преодолевать сложный рельеф, что случалось крайне редко. Токугавское наследство в этом отношении было весьма плачевным: у немногочисленных дорог отсутствовало твердое покрытие, то же касалось и мостов. Это было следствием желания прежнего сёгунского правительства застраховаться от нападений со стороны сильных феодальных кланов и затруднить передвижение по стране их армий. Теперь, в связи с реформой территориального деления страны и образованием регулярной армии во главе с императором, подобные опасения остались в прошлом. Дорожную инфраструктуру, в том числе морское и железнодорожное сообщение, надо было налаживать почти с нуля.

В конце XIX в. решающую роль в формировании общенациональной идентичности играли такие средства массовой информации, как газеты и журналы. Следовательно, стране было необходимо введение обязательного всеобщего начального образования. С грамотностью в посттокугавской Японии дело обстояло намного лучше, чем с мостами и дорогами. В стране существовали разнообразные виды частных учебных заведений для всех слоев населения. Уровень грамотности у самураев составлял практически 100% (для их жен и дочерей — 50%); для торговцев — 50–80%, для ремесленников — 40–50%, для крестьян — 30–40%¹⁹. Пока полной грамотности не было достигнуто, в населенных пунктах существовали «доски объявлений», на которых размещались газеты, императорские указы и другая важная информация, смысл которой доносили до неграмотного населения учителя школ, административные служащие и другие образованные люди. Необходим был новый общенациональный язык и печатная

продукция на этом языке, дабы рассказать всем об идеях прогрессивных нововведений. А вот чтобы донести смысл этих идей до населения, мыслителям Мэйдзи нужно было создать новые слова и понятия, которыми эти идеи только и могли быть выражены. Этим и занялись ученые из объединения «Мэйрокуся».

Американский социолог Х. Аругюнян, давая оценку архаической составляющей событий и смыслов мэйдзийской эпохи, пишет: «Реставрация власти императора действительно возвращала власть телу, общине, фундаментальной форме человеческой организации, состоящей просто из взаимодействующих тел»²⁰. А с телом государства следовало считаться, оно тянуло сторонников быстрой европеизации с небес на землю. Главной формой, воплощавшей вышеупомянутый мирообразующий принцип японского народа *фуэки-рёкô*, в эпоху Мэйдзи стало императорское правление. Вновь вернувшийся на политическую арену, обновленный, но и вечный, как небо и земля, императорский дом, определявший устойчивость культуры на протяжении, как считали японцы, более чем 2,5 тыс. лет, стал символом соединения несоединимого. Более того, вся страна превратилась в квазиорганическое целое — *кокутай* (букв. «тело страны»). Вся страна предстала единым телом, большой семьей во главе с «отцом» — императором.

Однако стремление японских мыслителей эпохи Мэйдзи как можно скорее привнести в Японию западные образцы общественного устройства имело и свою негативную сторону и со временем подверглось критике. Когда-то Мотоори Норинага писал: «Те страны, где изменения в обществе происходят быстро, недолговечны, страны же, где изменения происходят медленно, существуют вечно»²¹. Уже второе постмэйдзийское поколение японских интеллектуалов (Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуро) в ходе начавшегося в XX в. антизападного отката — так называемого «поворота Тайсё» — вспомнило заветы Норинаги. Они попытались дать всеобъемлющую оценку реформаторству интеллектуалов Мэйдзи в составленном ими анонимном документе 1937 г. «*Кокутай-но хонги*» (国体の本義 — «Основные принципы государственного тела»): «Существующие в нашей стране идейные и общественные пороки возникли из-за **слишком быстрого** проникновения многих элементов европейско-американской культуры, систем и учений, начиная с эпохи Мэйдзи; это результат забвения главного и увлечения второстепенным, результат неверных оценок и непоследовательных поступков. <...> Взгляд на мир и человека, основанный на этих учениях, выразился в рационализме и позитивизме; <...> они считают выс-

шей ценностью отдельную личность, ее свободу и равенство. <...> Соответственно, наибольшее значение придается абстрагированному, изолированному друг от друга личностям и их действиям, искусственно вырванным из единства и цельности истории»²². В этом же документе мыслители Тайсё утверждали: «Движение просвещения в нашей стране началось с проникновения в нее идей свободы и прав народа, т.е. политической философии Франции эпохи Просвещения, затем англо-американских концепций парламентаризма, материализма и утилитаризма и германского национализма. Философия западного индивидуализма проникла в страну в новом облике позитивизма и натурализма»²³. Но слишком стремительные перемены Мэйдзи привели к опасному брожению умов, люди оказались дезориентированы, констатировалось в «Кокутай-но хонги». Какой выход виделся авторам этого документа? «Мы можем, — заявляют они, преодолеть сегодняшнее смятение умов, нестабильность жизни, брожение в культуре только путем осознания подлинного смысла извечного *кокутай*»²⁴.

Много места уделил Хаулэнд прояснению смысла выражения *буммэй кайка*, которое после Второй мировой войны стало — по его мнению, без достаточных на то оснований — переводиться как «цивилизация, просвещение». С точки зрения автора, это неверно, поскольку термин «просвещение» (яп. *кэймо*) появился гораздо позднее, в середине XX в. Ученый Иноуэ Тэцудзиро²⁵ в 1884 г. перевел на японский немецкое слово «просвещение», придав ему буддийский оттенок, как «великое просветление» (яп. *дайкаку*). Неверный смысл термина *буммэй кайка*, считает Хаулэнд, не просто ошибка. Такое понимание имеет под собой стремление к упрощению исторических процессов в целом и японской истории конца XIX — начала XX в. в частности. Европейское Просвещение было связано с борьбой радикальных интеллектуалов против влияния церкви на социальную, политическую и культурную жизнь, с борьбой за новую веру — веру в науку, жрецами которой были авторы французской энциклопедии. Процессы же просветительных преобразований эпохи Мэйдзи были неразрывно связаны с укреплением синтоизма как государственной идеологии Японии, где император выступал божественным потомком и главным жрецом верховного соляного божества *Аматэрасу омиками*.

Хаулэнд указывает, что в Японии практически отсутствовало четкое разграничение между понятиями «религия» и «учение» (*кё*). Причиной этого является, на мой взгляд, общий посясторонний — этический — характер всех появившихся на островах религиозных

направлений мысли (*сисо*): конфуцианства, буддизма, даосизма. Синтоистскую религию также можно рассматривать как учение о сыновней почтительности и лояльности к вышестоящим. Все эти учения имеют определенный практический смысл (в буддизме, например, это обозначено как *гэндзэ рияку* — польза в этом мире), что позволяло опираться на лояно (кроме, может быть, даосизма) из них в политических целях.

Так, в эпоху Токугава конфуцианство стало официальной идеологией сёгуната, а система буддийских храмов использовалась для сбора информации о приписанном к ним населении. В эпоху Мэйдзи, когда большое распространение получили идеи «школы Мито» о возвращении Японии на «истинный путь древности», т.е. о реализации принципа *сайсэй итти* (единства политики и религиозного культа) в едином государственном организме *кокутай*, роль идеологии стало выполнять реформированное синто.

С другой стороны, мыслители Мэйдзи, вслед за их западными учителями, полагали, что раз буржуазные экономические и политические отношения прогрессивнее феодальных, то и мораль буржуазного общества прогрессивнее феодальной, основанной на личной зависимости и ответственности. Однако в конфуцианстве и буддизме существовали те «вечные» сущности, «постоянства», которые валидны в любом обществе. Тип ответственной, сознающей свой долг перед семьей и обществом, воспитанной и образованной личности проецируется на всю социокультурную ситуацию, смягчая и облагораживая ее. Этот тип человека востребован везде и всегда, независимо от политического строя. Понятия «свободы» и «прав» не могли не вступить в эмоциональный диалог с усвоенными с детства принципами ответственности и самопожертвования.

Практика модернизации Японии являла собой противоречивый набор, казалось бы, несовместимых характеристик, но в целом оказалась весьма успешной, хотя проводилась не по западным лекалам. Разумеется, главной задачей правительства Мэйдзи было избежать колонизации (что отражено в лозунге «богатая страна — сильная армия», яп.: *фукоку-кёхэй*), для чего следовало одновременно решать целый ряд неотложных проблем, в том числе и проблему воспитания молодежи в новом перестроечном духе. И в этом смысле упразднение конфуцианского образования и акцент на естествознание можно условно считать вариантом просвещения. При этом хочется подчеркнуть, что интеллектуалы Мэйдзи, к какому бы политическому крылу они ни принадлежали, практически никогда не пытались провести реформы во что бы то ни стало, без учета целостности японской истории, экономики, культуры. Просветительская модель

прогресса подразумевала, что в фундаменте мирового развития находится разум. Поэтому развитие разума людей на основе научного знания, считали японские мыслители, будет иметь неизбежным следствием прогресс в материальной, социальной и даже моральной сфере.

Традиционная японская культура, будучи самобытным вариантом китайской, не считала разум основанием цивилизации. В японской культуре ценностью было «знание»; люди стремились к знаниям, поскольку знания расширяли кругозор и давали возможность для служебного роста. Но помимо знания не меньшими считались такие ценности, как ответственность, или верность долгу, человеколюбие-гуманность, вера-доверие, соблюдение ритуалов, сыновняя почтительность. Образование по-японски включало в себя, как главный компонент, моральное воспитание. Просветители Мэйдзи, пишет Хаулэнд, считали, что разум человека обладает способностью «контролировать как природу, так и политическую тиранию, два главных препятствия на пути человеческого прогресса»²⁶. Но живущие в сейсмоопасной зоне японцы прекрасно понимали, что если с тиранией можно справиться, то природу удастся контролировать лишь в малой степени. Контролировать же удастся, да и то далеко не всегда, лишь самих себя.

Несомненной удачей автора книги представляется та часть третьей главы, где показаны две тенденции перевода на японский язык, имеющие в виду разное целеполагание переводчика: аутентичность и доступность, или точность перевода и способность читателей понять текст. Проф. Хаулэнд показал эти тенденции, с одной стороны, на примере двух разных переводов одной и той же книги, а с другой — на примере перевода двух разных книг одним и тем же автором. В первом случае речь идет о двух параллельно существовавших японских переводах с китайского языка учебника английского языка Леджа, выполненных в середине XIX в. Один из переводчиков, по имени Урю Тора, был чиновник министерства образования, и он решал государственную задачу создания единого японского народа с единым мировоззрением. Для донесения этой идеи в наиболее ясном и понятном учащимся виде чиновник произвольно выбросил из учебника все, что считал помехой государственному интересу: викторианскую идеологию и катафатическое описание Бога как всемогущего и всезнающего Создателя Вселенной и человека. Вместо этого в учебнике появился новый пассаж Урю: человек — это одна из природных форм, которая по смерти возвращается в утробу природы, но, пока жива, служит государству. В его переводе был

усилен раздел учебника, посвященный полезности, так как полезность являлась одной из прерогатив эпохи. Второй перевод учебника Леджа был сделан двумя учителями из г. Канадзава Хиросэ Ватару и Нагата Томоеси. Их целью был как можно более точный перевод, вследствие чего, как пишет Хаулэнд, «они озабочены тем, чтобы установить строгие соответствия» между сложными кодами — «между природой и культурой, между английским, китайским и японским языками»²⁷.

Хаулэнд приводит также красноречивый пример Накамуры Кэйю, одного из главных поборников преобразований Мэйдзи, который сделал переводы «Самопомощи» Смайлса и книги Дж. Ст. Милля «О свободе». При этом в каждом из переводов Накамура решал две разные вышеупомянутые задачи: доступность для широкого японского читателя в первом случае и точность — во втором. Первая работа адресована всему грамотному населению страны, преимущественно молодежи; вторая книга предназначалась главным образом интеллектуалам, создававшим и использовавшим новый понятийный аппарат в дискуссиях и публикациях для последующей адаптации их к японскому языку.

Главы 4, 5 и 6 представляют собой увлекательный экскурс в историю формирования в японском языке на рубеже XIX—XX вв. таких понятий, как «свобода», «суверенитет», «право» и «общество».

В заключение скажем несколько слов о личном опыте изучения проблемы перевода японцами западных терминов. Каждый исследователь, имеющий дело с тем или иным аспектом культуры Японии эпохи Мэйдзи, обязательно сталкивался с проблемами языка, подробно освещенными и проанализированными в книге проф. Хаулэнда. Мой опыт, хоть и не столь углубленно-специализированный, подтверждает вывод Хаулэнда о результатах заимствований японцами понятий из арсенала гуманитарного знания Запада. Например, при изучении процесса возникновения и формирования японской философской эстетики в конце XIX — начале XX в. мне пришлось столкнуться с проблемой возникновения эстетики как университетской философской дисциплины, с одной стороны, и как понятия — с другой. Важно, что до эпохи Мэйдзи в Японии отсутствовали и сам термин «эстетика», и специальные тексты по этой дисциплине.

Между тем японская культура, будучи самобытным побегом на мощном древе китайской цивилизации, эстетической по своим мировоззренческим основаниям²⁸, унаследовала эту существенную черту. Эстетическое восприятие, приближенное к природному, чувственному постижению мира, виделось главным способом ориента-

ции человека в пространстве и во времени. Именно с этим обстоятельством, скорее всего, связано отсутствие и отдельной области знания, и понятия «эстетика». Эстетические характеристики бытия (и небытия как «тела перемен») совпадали с онтологическими и не выделялись в отдельную область знания. Но в трактатах средневековых теоретиков японского искусства присутствовали элементы эстетического, когда там анализировалась, к примеру, нежно-чувственная категория *моно-но аварэ* (мыслители-нативисты школы национальной науки *кокугаку* считали ее фундаментом японской культуры), или темно-холодный, пустотный *йогэн* — небытийное основание всего сущего. Однако все эти понятия определялись метафорически, образно, художественно, подвижно, с размытыми, текучими границами смысла — как в природе.

Рассудочное знание в Японии противопоставлялось непосредственно-чувственному в пользу последнего. На Западе же область эстетического знания считалась низшей по отношению к истинному — рациональному, поэтому перевод понятия «эстетика» на японский язык сопровождался интеллектуализацией сферы эстетического. Эстетика стала представляться особой, отдельной сферой научного познания. Переосмысление этой сферы, в свою очередь, породило в Японии целый пучок неологизмов — слов, заново скомпилированных интеллектуалами Мэйдзи и отражавших тот или иной аспект западного понятия «эстетика».

Огромную роль в этом процессе перевода сыграли участники объединения «Мэйрокуся», в частности Ниси Аманэ. В 1870-е гг. он выступал с лекциями перед императорской семьей и кабинетом министров, представляя эстетику в качестве одного из краеугольных камней всякого цивилизованного государства (наряду с этикой и юриспруденцией). Была поставлена задача институализации и пристального изучения этой философской дисциплины. В рамках филологического факультета Токийского императорского университета в конце XIX в. была создана первая в мире кафедра эстетики. Сам Ниси предложил четыре варианта перевода понятия «эстетика» на японский язык: *кансэйфон* (теория чувственного восприятия), *бимёгаку* (наука о таинственно-прекрасном), *дзэбигаку* (наука о благе-красоте) и *касюрон* (теория хорошего вкуса). Как видим, каждый перевод отражает один из значимых аспектов смысла понятия «эстетика». В результате, к началу XX в. общеупотребительным переводом стал вариант *бигаку* (наука о красоте), предложенный Накаэ Тёмином (1848–1901), еще одним мэйдзийским интеллектуалом.

В наши дни известный философ Имамити Томонобу (1922–2012) реконструировал логику выбора того или иного варианта для перевода понятия «эстетика». Он видел причину предпочтения укоренившегося в конце концов перевода этого понятия как «науки о красоте» варианту «теории чувственного познания» (хотя именно этот перевод был бы более точным) в том, что интеллектуалы Мэйдзи, воспитанные в конфуцианско-буддийском духе, связывали чувственность с эгоистическими желаниями, с гедонизмом, который они считали причиной человеческих страданий. В то же время чувство прекрасного они связывали с дуновениями небытийной основы мира, явленной человеку именно как «красота», изучение которой так важно для цивилизованного человека и цивилизованного государства. Таким образом, в окончательном варианте перевода воплотились, с одной стороны, две эпистемологические традиции: Дальнего Востока и Запада, а с другой – был явлен пример японского традиционализма.

В заключение хочется выразить восхищение огромной эрудицией и трудоспособностью японских интеллектуалов эпохи Мэйдзи: они знали, помимо китайского (который не был вполне иностранным для них), современные западные языки, даже читали по-латыни и по-гречески, глубоко разбирались в западной политэкономии и философии. Вызывает восхищение и сам автор этой в высшей степени актуальной и умной книги, а также ее переводчики на русский язык, взявшие на себя труд переложения сложной смысловой ткани текста, который им удалось донести до нашего читателя в адекватном виде.

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru