

ГОСАКА ДЗЮН

ЯПОНСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ



Тосака Дзюн
(1900—1945) — известный
японский мыслитель-
марксист и общественный
деятель. В книге
«Японская идеология»,
главном произведении
Тосака, дается острая,
не утратившая своей
актуальности критика
идей японизма, фашизма,
либерализма. Перевод
книги осуществлен канд.
философских наук
Л. Ш. Шахназаровой,
многие годы посвятившей
изучению и пропаганде
произведений японских
марксистов.

ТОСАКА ДЗЮН

ЯПОНСКАЯ
ИДЕОЛОГИЯ



ТОСАКА ДЖОН

КРИТИКА ИДЕЙ
ЯПОНИЗМА
ФАШИЗМА
ЛИБЕРАЛИЗМА

岩 波 文 庫

日本イデオロギー論

戸 坂 潤 著



岩 波 書 店

1977

ТОСАКА ДЗЮН

ЯПОНСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Сокращенный перевод с японского
Л. Ш. ШАХНАЗАРОВОЙ

Предисловие КОДЗАИ ЁСИСИГЭ



Москва
«Прогресс»
1982

Сверка перевода В. М. ГАЙДАРА
Редактор Л. В. БЛИННИКОВ

Редакция литературы по философии и педагогике

© Предисловие к русскому изданию и перевод на русский язык с сокращениями. «Прогресс», 1982 г.

Т $\frac{10506-001}{006(01)-82}$ 13—82

0302020300

От издательства

Автором представляемой читателю книги является японский философ-марксист и общественный деятель Тосака Дзюн. Это одно из самых признанных имен в истории марксистской философии в Японии. Научный авторитет Тосака Дзюн были вынуждены признавать и противники марксизма, философы-идеалисты. Он умело сочетал научно-исследовательскую работу с практической общественной деятельностью, являя собой пример стойкого борца, человека высоких нравственных качеств. Тосака погиб в заключении в 1945 году, за неделю до крушения милитаристской Японии. Самые крупные и известные работы Тосака написал в 30-е годы, когда стал применять диалектический метод и марксистское учение об обществе. Это такие его книги, как «Методология науки» (1929), «Логика идеологии» (1930), «Очерки по идеологии» (1932) и, наконец, «Японская идеология» (1935). Произведения Тосака были в течение десятилетий настольными книгами для последующих поколений марксистов в Японии, и сейчас они в значительной степени продолжают участвовать в идеологической борьбе, происходящей в Японии.

Одной из важных особенностей деятельности Тосака и его произведений является то, что он в отличие от других зачинателей марксистской философии в Японии был не просто пропагандистом произведений классиков марксизма-ленинизма, но и стремился творчески применять их к конкретной японской действительности. Разумеется, он был жестко ограничен рамками существующих условий, но тем не менее в своих произведениях старался осмыслить с позиций марксистской философии актуальные проблемы

Японии тех дней, именно за это он был брошен фашистскими властями в застенки. Все сказанное полностью относится и к работе «Японская идеология». В ней освещен широкий спектр острых идеологических проблем, стоявших в центре социальной жизни Японии 30-х годов. Она дает возможность советскому читателю познакомиться с борьбой передовой общественной мысли с реакционной и либеральной идеологиями в период распространения и развития марксистской философии в Японии. Главное свое внимание Тосака сосредоточивает на основных идейных течениях — либерализме, японизме, фашизме — и вскрывает всевозможные стороны, оттенки, сферы применения и формы проявления этих идей. В книге дана острая критика идеологии японизма и фашизма. Эта критика не потеряла своего значения и для настоящего времени, так как сегодняшние реваншистские круги Японии питаются этой реакционной идеологией. Рассматривая прежде всего мировоззренческие вопросы, автор анализирует с марксистских позиций общефилософские, гносеологические и социальные проблемы. Позитивное изложение вопросов автор дает на фоне критики буржуазной философской мысли Японии тех дней. Можно сказать, что именно Тосака заложил основы научного изучения истории японской буржуазной мысли. Книга является прекрасным образцом борьбы материализма с идеализмом. Она глубоко национальна и одновременно интернациональна по своему духу.

В 1965 году издательство «Прогресс» выпустило перевод книги Я. Хирабаяси «Тосака Дзюп», в которой всесторонне освещается жизненный путь и творческая деятельность Тосака. Однако на русский язык до сих пор не была переведена ни одна работа этого мыслителя. Советский читатель имеет возможность впервые познакомиться с оригинальным произведением этого крупного японского философа.

В книге, несомненно, содержатся спорные положения. И это вполне закономерно, поскольку марксистская философская мысль не стояла на месте, а постоянно развивалась и обогащалась. Ход рассуждений Тосака, его аргументация, выводы, круг привлекаемых понятий и категорий отражают как идейные позиции прогрессивных кругов Японии, так и ту сложную политическую и идеологическую обстановку, которая была характерна для Японии тех времен. Этим в значительной степени и объясняются

особенности стиля автора, определенная краткость, фрагментарность и обобщенность в изложении вопросов. Автор ставил перед собой задачу прежде всего осуществить теоретическую, методологическую критику основ господствующих идейных течений Японии с позиций марксистской философии.

Работе предпослано предисловие известного в Японии философа, ветерана Коммунистической партии Японии и друга Советского Союза Кодзай Ёсисигэ.

Предисловие к русскому изданию

Возможно, что и сегодня имя Тосака Дзюн остается малоизвестным или вовсе неизвестным широким читательским кругам за пределами Японии. Но в самой Японии это имя глубоко уважаемо в среде прогрессивных кругов японского народа. Совершенно невозможно излагать историю философии и идеологии Японии начиная с 30-х годов XX столетия, не упоминая о жизни и деятельности Тосака Дзюн. Философы Советского Союза в определенной мере уже знакомы с его именем и творчеством, издана и некоторая литература о его философских и публицистических трудах, например сокращенный перевод с японского языка книги Хирабаяси Ясуюки «Тосака Дзюн» с развернутым послесловием проф. А. И. Иванова (М., «Прогресс», 1965). В 1971 году вышла работа К. А. Гамазкова «Из истории распространения марксизма-ленинизма в Японии». Поэтому в своем предисловии к русскому изданию главного произведения Тосака Дзюн «Японская идеология» я лишь поделюсь с советскими читателями своими воспоминаниями о деятельности Тосака Дзюн и о той эпохе, в которую проходила эта деятельность.

Тосака погиб в тюрьме незадолго до поражения японского милитаризма, и тогда я сказал: «Вся жизнь и деятельность Тосака служили конкретным выражением и подтверждением того, что называется материализмом. Его молодость — физическая и духовная — это его рациональное, целенаправленное мышление, его несокрушимый боевой дух. Хотя и сдержанно, он радовался вместе с людьми красоте жизни... Если бы идею материализма можно было представить в образе человека, это был бы не кто иной, как Тосака Дзюн».

Среди мрака фашизма и милитаризма 30-х годов Японии сверкала яркой звездой деятельность Тосака на идеологическом фронте. Кто-то однажды отметил, что, не будь этой деятельности, история общественной мысли нашей страны тех лет представляла бы собой черную полосу. Само собой разумеется, что, кроме Тосака Дзюн, подобной деятельностью занимались и другие. Но бесспорно и то, что именно он воодушевлял многих честных ученых нашей страны, которые тесно сплачивались вокруг своего признанного руководителя.

Тосака Дзюн родился 27 сентября 1900 года в Токио. Получив среднее образование, он поступает на философское отделение Киотоского императорского университета и успешно завершает курс в 1924 году. В декабре того же года он начинает военную службу в префектуре Тиба в полку тяжелой артиллерии. Через год демобилизуется в звании офицера-стажера. С 1926 года он работает в качестве преподавателя в высших учебных заведениях Киото и Кобе, а с 1931 по 1934 год — в Токийском университете Хосэй. В 1929 году он публикует труд «Методология науки», где дается дальнейшая разработка его дипломной работы «Теория пространства». Через год выходит работа «Логика идеологии». Эти произведения были этапами на его пути по преодолению влияния неокантианской философии и постепенному переходу на позиции марксизма. В эти же годы он являлся сотрудником Института пролетарской науки, где занимался изучением материализма, а в 1930 году подвергался аресту по обвинению в сочувствии к Коммунистической партии Японии.

Но подлинный талант Тосака раскрывается тогда, когда начинается деятельность Общества по изучению материализма («Юйбуцурон кэнкюкай», сокращенно «Юкэн»). Это Общество возникло в октябре 1932 года и функционировало по февраль 1938 года, когда оно было распущено под давлением полицейских преследований. Однако основное ядро Общества продолжало свою деятельность еще в течение полугода как издательство «Гакугэй» («Наука и искусство»). Арест всех работников издательства 29 ноября 1938 года кладет конец этому замечательному содружеству передовых ученых-марксистов Японии.

Руководитель Общества был приговорен к трем годам каторги. Но еще до вынесения приговора его полтора года продержали в камере предварительного заключения при полицейском управлении Сугинами, а после он содержался

сначала в токийской тюрьме, а затем был переведен в тюрьму Нагано, где в одиночной душной и жаркой камере 9 августа 1945 года и оборвалась жизнь Тосака Дзюн. Об этой невосполнимой потере нельзя думать без глубокой горечи.

Тосака Дзюн был настоящим революционным оптимистом. Находясь в камере предварительного заключения, он занимался сочинением хайку — трехстиший с чередованием 5—7—5 слогов. Товарищ Тосака по камере вспоминает, что одна строфа начиналась словами: «Роза Люксембург» (зашифровано иероглифами «Роза» и «Прекрасный замок»). Состояние полного самообладания не покидало Тосака Дзюн до самого последнего мига его жизни. При нашем свидании 1 сентября 1944 года мне запомнились его слова: «Поражение японского империализма приближается неотвратимо». Через год его предвидение осуществилось.

В 1945 году в тюрьме также погиб еще один философ, Мики Киёси (1897—1945). В марте 1945 года его арестовали на основании закона об охране общественного спокойствия, а погиб он в тюрьме 26 сентября, спустя почти месяц после поражения японского милитаризма. В это время закон оставался в силе, поэтому многочисленные «политические преступники» не освобождались из тюрем.

Гибель философов в тюрьмах была беспрецедентной в истории философии Японии нового времени. При этом следует обратить внимание, что это происходило в тот самый момент, когда милитаризм и абсолютизм рушились под влиянием военного поражения.

Когда Токугавский сёгунат* приближался к своему концу, Такано Тёэй (передовой японский мыслитель средневековья), заключенный в тюрьму Банся, писал: «С тех пор как была построена Эдоская тюрьма, в нее было брошено, возможно, несколько миллионов преступников, однако второго такого, как Такано, который бы сидел за свою преданность родине, за сочинения, не было».

Эти слова как нельзя лучше могут быть сказаны и о Тосака Дзюн. Он всем сердцем был предан борьбе за свободу японского народа, за мир, он смело шел к своей цели, не страшась репрессий. В нем таилась такая же несокрушимая уверенность в светлом будущем, как и у Такано.

* Токугавский сёгунат (1603—1867) — период господства клана Токугава в истории феодальной Японии. (Здесь и далее примечания переводчика.)

Агрессия японского империализма в Китае началась в 1931 году. Уже со второй половины 20-х годов XX века ясно осознавалось приближение этой агрессии, шли споры лишь о конкретном сроке ее начала. И когда осенью 1931 года началась эта агрессивная война, сразу же возникла опасность превращения этого вторжения в район воспламенения второй мировой войны в том случае, если японский народ не добьется успеха в борьбе против этой агрессии. Не проходит после этого и десяти лет, как, к несчастью, это становится действительностью.

В 30-х годах все организации социал-демократической партии, рабочих профсоюзов и крестьянские организации были подавлены японским империализмом. Всевозможные «повороты» и шатания насаждали неуверенность в среде интеллигенции. Словом, в Японии того времени господствовали реакционные силы, которые поддерживали настроения агрессивной войны. В этих условиях неудивительно, что среди интеллигенции, кроме идеологии фанатического и мифического монархизма (японизма), стремительно распространяются идеалистические течения нигилизма и «беспокойства», заимствованные у Ницше, Кьеркегора, Хайдеггера, Шестова. Вот те условия, в которых в октябре 1932 года создается Общество по изучению материализма. Прежде всего необходимо отметить две особенности этой организации. Это Общество было организацией не только материалистов, в его деятельности принимали участие наиболее видные ученые и писатели, а также целые прогрессивные организации. Отсюда ясно, что цель данного Общества отнюдь не ограничивалась только исследованием материализма. Вторая особенность этого Общества заключалась в том, что оно в то время оставалось единственной легальной прогрессивной исследовательской организацией и подлинным руководителем этой организации являлся Тосака Дзюн.

Своим легальным существованием оно было обязано тому мудрому и практическому умению, которое не давало возможности властям путем всевозможных притеснений ликвидировать его. Но в стране все шире распространяется сфера действия реакционного закона об охране общественного спокойствия, вступившего в силу в 1925 году, и вскоре объектом притеснений по этому закону становятся и либеральные течения, имевшие место в науке и культуре. Особенно жестокой расправе подвергались коммунисты. Известный пролетарский писатель Кобаяси Такидзи и видный

деятель подпольной коммунистической партии Ивата Ёсимити в начале 1930 года были замучены во время пыток в полицейском участке.

Когда в середине 30-х годов японский империализм завершает подготовку к агрессии в Китае, в Германии устанавливается власть нацизма, и тут закладывается начало процесса военного сотрудничества Японии и Германии. Это свидетельствует о том, что и деятельность Общества по изучению материализма вовсе не являлась легким делом. В это время уже полностью были запрещены собрания с многочисленными участниками. На собраниях не допускались даже просветительские лекции. Научная секция Общества, как правило, устраивала еженедельные заседания в небольшой комнате одного из токийских зданий. Здесь члены научной секции сообщали итоги своих исследований, иногда обменивались мнениями относительно новых произведений (например, работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). На таких заседаниях присутствовало немногим более десяти человек.

Но даже на таком малочисленном собрании непременно находился полицейский чин, что представляло более чем странное зрелище. В то время как участники заседания, усевшись вокруг одного стола, вели трудный теоретический разговор, полицейский заседал за особым столом около двери. За этим столом он усердно что-то записывал, не прикасаясь к стакану чая, поставленному для него. Как и у всех полицейских, выражение его лица было величественным, но, будучи совершенно невежественным, он не был в состоянии протоколировать содержание наших бесед. Вспоминается один эпизод. Во время своего сообщения относительно двойственного характера немецкой классической философии я случайно посмотрел в сторону полицейского. Он, отложив на край стола свои заметки и опустив голову на стол, спал. Таким образом, контроль над нашими выступлениями посыл один и тот же характер: в силу одинакового невежества всех полицейских он сводился к тому, что делался вид, будто они что-то записывают. А когда заканчивались наши теоретические дискуссии, мы начинали разговор о том, о сем, кто-то из нас развлекался шахматной игрой, а в это время полицейский с аппетитом пил свой чай. Шла историческая драма во всех сферах общественной жизни Японии 30-х годов. Отражением ее была и эта маленькая драма в одной из комнат старого здания.

Исследовательская и издательская деятельность Общества по изучению материализма протекала на этом фоне и отражала его. История этой организации едва насчитывает шесть лет, но деятельность ее поистине имела огромное значение. Помимо исследовательской и лекционной работы, оно осуществляло обширную издательскую деятельность; было выпущено 73 номера ежемесячного журнала: первые 65 номеров — под названием «Юйбуцурон кэнкю» («Изучение материализма»), последние восемь — под названием «Гакугэй» («Наука и искусство»), — а также 66 томов серии «Библиотека материализма».

В бушующем море фашизма и милитаризма это была единственная легальная организация, которая под руководством своего опытного капитана смело и уверенно доносила до японского народа свет научной истины. Мы, члены Общества, на собственном опыте познали, что история философии есть борьба материализма и идеализма, и знаменосцем этой борьбы неизменно выступал Тосака Дзюн.

Произведение Тосака Дзюн «Японская идеология», несомненно, есть порождение этой борьбы. Все наши произведения, и прежде всего работа Тосака Дзюн «Японская идеология», рождались не в тиши кабинета отдельной личности, не в изолированной лаборатории университетского ученого. Эти произведения возникали в условиях социальной бури. Они были теоретическим, философским оружием борьбы. «Японская идеология» отражает действительную борьбу прогрессивной интеллигенции против реакционной идеологии и всех разновидностей идеалистической философии на основе марксистско-ленинской философии. Она является той критикой, которая вызывает активную деятельность народных масс, и в этом смысле можно сказать, что это — оружие критики.

С середины 20-х и до начала 30-х годов XX века происходит идейный рост Тосака, формируется его материалистический метод, точнее, диалектико-материалистический метод, который становится его идейным оружием в борьбе против фашизма и милитаризма с самого начала агрессии японского милитаризма в Маньчжурии (1931). В «Японской идеологии» представлены все этапы этой борьбы. Каждая глава этого произведения откликается на реальные идейные запросы своего времени. Первоначально главы этой книги появились в виде отдельных статей в различных журналах. Однако «Японская идеология» не является собранием статей, так как в ней эти статьи переработаны

и приведены в единую систему. Это характерно не только для «Японской идеологии», но и для других основных работ Тосака. Такая практика диктовалась как политической обстановкой внутри нашей страны тех лет, так и особенностью целенаправленного, критического характера мышления самого автора.

«Японская идеология» снабжена подзаголовком «Критика идей японизма, фашизма и либерализма в Японии 30-х годов». В книге подвергаются острой критике как представители реакционной философии японизма — Кихира Тадаёси, Канокоги Кадзунобу, Гондо Сэйкё, — так и представители философии либерализма — Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуро. К тому же эта критика была настолько глубоко аргументирована, что противникам приходилось с должным уважением относиться к своему критику.

Например, Танабэ Хадзимэ писал о Тосака (заметим, что Танабэ был самым признанным учителем Тосака в его студенческие годы): «Общеизвестно, что в идейном отношении мы с Тосака-кун занимали противоположные позиции... В печати то и дело появлялись статьи Тосака-кун с острой критикой моих работ... но в этой критике не содержалось ничего оскорбительного для меня, и я должен признать, что у Тосака был необычайный характер, достойный самого глубокого уважения. Он обладал исключительной смелостью и удивительной широтой взглядов».

Спустя три года после опубликования «Японской идеологии» Тосака Дзюн запрещают выступать в печати, а вслед за этим он оказывается в тюрьме. Однако все сделанное им за короткую жизнь не стало лишь достоянием прошлого. Не останавливаясь на рассмотрении идей, развитых им в своей книге, я хочу только сказать, что самая неотложная задача, которая сегодня стоит перед нами, это перенять у Тосака всю непримиримость, смелость и глубину его философской позиции, его острый критический дух. Только при таком условии мы сумеем глубоко вникнуть в сущность материализма и по-настоящему понять, каким должен быть материалист.

Читатели произведений Тосака Дзюн, в первую очередь «Японской идеологии», видимо, обратят внимание на то, что у него почти нет цитат из произведений Маркса и Энгельса. Это обстоятельство связано как с необходимостью обмануть внимание цензуры того времени, так и с манерой Тосака, как правило, не прибегать к цитированию других

авторов, а пользоваться только собственной аргументацией. При подготовке трудов он глубоко вникает в суть классических произведений марксизма-ленинизма, всей философской литературы самых различных областей. Поэтому у него нет «цитат», это почти всегда факты из реальной действительности и из культурной деятельности.

Здесь необходимо подчеркнуть ту большую помощь, которую мы получили как от произведений классиков марксизма-ленинизма, так и от той советской литературы, которая выпускалась во второй половине 20-х и в начале 30-х годов. Ленинское произведение «Материализм и эмпириокритицизм» впервые в японском переводе появилось в середине 20-х годов. В 1930 году на японском языке выходит в свет основная часть «Немецкой идеологии» и книга Энгельса «Диалектика природы». Кавагути Тадахико переводит на японский язык произведение Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Это произведение сыграло особую роль для просвещения нас, исследователей философии нашей страны (в том числе и для меня), находившихся под влиянием немецкой идеалистической философии. Влияние, которое оказала на нас советская философская литература, в том числе и учебники по философии, было очень большим. Та философская дискуссия, которая проходила в 1930 году в Советском Союзе, имела большое значение для понимания ленинского этапа в философии. Материалы этой дискуссии сразу переводились на японский язык, что дало нам возможность ближе познакомиться с философскими кругами Советского Союза. Этим мы обязаны Нагата Хироси, который оперативно готовил эти переводы.

Если бы Тосака Дзюн не усвоил все это как свое теоретическое оружие, то он не смог бы вести столь действенную борьбу против империализма в качестве воинствующего материалиста.

Разумеется, что условия, определившие формирование Тосака Дзюн, не были связаны лишь с непосредственным окружением. Косвенное влияние оказали на него условия и предпосылки идейного развития Японии. Здесь следует отметить одну особенность этих предпосылок в нашей стране. Для примера возьмем Россию. Там исторические традиции восходят к таким передовым мыслителям, как Ломоносов, Радищев, Чаадаев. Затем в 30-х годах XIX века на историческую арену выступают революционные демократы Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов,

Писарев. Все это было унаследовано Плехановым и Лениным, распространявшими марксизм в России.

В отличие от России Япония, как островная страна, в течение более чем двух с половиной веков, вплоть до Мэйдзи исин *, находилась в положении «закрытой страны», под властью абсолютного правительства эпохи Токугава. На протяжении длительного времени для Японии дорога к науке и культуре Европы была закрыта. Оставался только порт Нагасаки на юге страны, через который время от времени из Голландии проникали крупицы западноевропейской культуры. К тому же это касалось исключительно медицины, физиологии, естествознания. Что оставалось совершенно неизвестным из культуры Европы Нового времени, так это политические, социальные, философские знания. В Японии эпохи Токугава, кроме «кокугаку», свойственной Японии религиозной классической филологии, и упомянутых выше научных знаний, господствовало еще «дзюгаку» — конфуцианство — как ответвление от идеологии Древнего Китая.

Только с приходом Мэйдзи исин — буржуазной революции, полностью отменившей «закрытие» страны, — европейская культура, ее идеи, наука и техника сразу проникли в нашу страну. Японская интеллигенция впервые получила возможность соприкоснуться со всеми сферами культуры Англии, Франции, Германии, России. Именно в это время происходит знакомство с материалистическими, демократическими, социалистическими идеями. В это время Накаэ Тёмин (1847—1901) был командирован во Францию для обучения. По возвращении на родину он выступил как теоретический и практический руководитель движения за свободу и народные права, — движения, потрясшего всю Японию в первые годы после Мэйдзи исин (1873—1883). Ясное представление о материалистической философии, да и сам термин «материализм» получают распространение в нашей стране именно в это время.

В 1890 году утверждается конституция государства абсолютной монархии, и движение за свободу и народные права сходит с исторической сцены. После этого народные

* Мэйдзи исин — буржуазная японская революция 1867—1868 годов, восстановившая в стране власть императоров. После революции стали проводиться буржуазные социально-экономические мероприятия с сохранением феодальных пережитков.

массы стали подвергаться все большему угнетению. И вместе с этим материалистическая философия снова лишается условий нормального развития. Но все же в это время впервые (1904) на японском языке появляется марксистская литература, например «Манифест Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса. Перевод был осуществлен ближайшим учеником Накаэ Тёмин, Котоку Сюсуй, вместе с Сакаи Тосихико. А Катаяма Сэн (1859—1933), видный деятель японского и международного рабочего движения, в том же 1904 году, в самый разгар русско-японской войны, обменивается крепким рукопожатием с Плехановым на Амстердамском конгрессе II Интернационала. Мрачная эпоха в истории нашей страны началась в 1911 году, когда было сфабриковано ложное обвинение в покушении на жизнь императора и были подвергнуты смертной казни через повешение Котоку Сюсуй и одиннадцать других социалистов.

Во главе распространения марксизма в ту эпоху, несомненно, стоял Каваками Хадзимэ, который скорее выступал в качестве экономиста, чем философа. В области же марксистской философии он не усвоил материалистического понимания истории.

Вот в каких условиях осуществлялась деятельность по систематическому изучению и распространению материализма сначала Институтом пролетарской науки, а затем Обществом по изучению материализма. Если в Европе теоретическое развитие марксизма имело в качестве предпосылки французский материализм и немецкую классическую философию, а в России к тому же учение революционных демократов XIX века, то в Японии была совершенно иная ситуация. Наша страна не обладала непрерывной материалистической традицией, и поэтому распространение марксистской философии насчитывает всего лишь полувековую историю.

«Японская идеология» появилась в 1935 году, в крайне тяжелых условиях Японии того времени. Год спустя вышло второе издание, с «дополнениями», а затем были выпущены повторные издания. В этом произведении Тосака Дзюн развернул точную и беспощадную критику всех самых влиятельных идейных течений того времени — японизма, фашизма, либерализма. Высоко неся знамя материализма и научного социализма, он вступил в борьбу со всеми идеологиями, которые служили приукрашиванию и поддержке монархической власти и агрессивной войны.

Это произведение он закончил такими словами: «Говорят, что ныне (1936 г.) период реакции, когда и марксизм и даже либерализм переживают упадок. Япония находится в мире фашизма, и единственный ее путь якобы только к фашизму. Но все это лишь поверхностные и ошибочные суждения. Именно в такую эпоху социализм укрепляет свои позиции, углубляет свою теорию и как идейное течение теснее смыкается с массами. Именно подготовив такую почву, политическое развитие социализма добьется своих новых успехов» (см. с. 236 настоящего издания). Конечно, после поражения Японии во второй мировой войне довоенная идеология, поддерживавшая монархию, была подорвана. Сегодняшний японизм по своей форме несколько отличается от предвоенного японизма, однако и в настоящее время на первый план вновь выступают милитаризм и опасное стремление к обладанию ядерным оружием, что снова придает силу этой реакционной идеологии. Милитаристские круги нашей страны лихорадочно форсируют военные приготовления, обусловленные тесными военными связями с США и Китаем.

По своему существу идеология японизма представляет собой реакционную, националистическую идеологию, а эта черта присуща идеологиям многих стран капиталистического мира. Поэтому критика идеологии фашизма, японизма, либерализма — основное содержание книги Тосака Дзюн — и сегодня сохранила свою действительную силу. Именно в этом заключается современное звучание книги.

Смерть в тюрьме постигла Тосака Дзюн 9 августа 1945 года, как раз в канун того дня, когда потерпевший поражение в войне японский империализм безоговорочно капитулировал. Начиная с 1946 года 9 августа каждого года происходит многолюдный сбор у могилы Тосака Дзюн, причем численность участников этих сборов с каждым годом все более возрастает. Наряду с молодым поколением исследователей растет и число почитателей Тосака Дзюн. После посещения могилы участники сбора в соседнем ресторане начинают беседы на тему о Тосака Дзюн. Среди них много тех, кто наследует и продолжает дело Тосака Дзюн в сегодняшней Японии.

В последние годы постепенно расширялись и углублялись связи между советскими философами и прогрессивными философами Японии. В Советском Союзе появились переводы произведений и статей японских философов. Что касается перевода «Японской идеологии», то надо прямо

сказать, что это дело совсем не из легких. Даже для послевоенного поколения молодых читателей требуются определенные усилия, чтобы правильно понять это произведение. Но при всем этом данное произведение продолжает привлекать внимание многочисленных читателей, покоряя их как своей универсальной логикой, так и жизненностью поставленных проблем.

В сентябре 1958 года я по приглашению Академии наук СССР выступал перед советскими учеными с докладом по истории марксистской философии в Японии 30-х годов. Коротко изложив политическую обстановку в нашей стране в тот период, я перешел к подробному освещению деятельности Общества по изучению материализма. После меня выступал еще Масита Синъити, который на примере журнала «Сэкай бунка» («Мировая культура») рассказал о борьбе против фашизма и милитаризма в 1935—1937 годах еще одной группы прогрессивных ученых в районе Кансай.

Тосака Дзюн был известен еще только немногим ученым Советского Союза; и я в своем докладе говорил: «Тосака Дзюн умер в тюрьме в период поражения милитаризма в войне. После него вскоре умирает Нагата Хироси. За ним погибают еще другие видные материалисты. Эти потери были результатом жестокого обращения с ними в тюрьмах и крайней нужды после их освобождения. Буря войны и фашизма безжалостно валила самые высокие деревья. Если бы Тосака Дзюн был жив, то сегодня не я, а он должен был рассказывать вам о деятельности философов 30-х годов. Но он погиб в расцвете творческих сил, в возрасте 45 лет, и мы потеряли в его лице воинствующего материалиста, отважного и мудрого руководителя».

Мой доклад синхронно переводил квалифицированный японист Б. П. Лаврентьев. И когда, заканчивая свой доклад, я привел строфы поэтессы Сугита Хисадзэ — «Прекрасная гроздь сакуры Ёкихи погибла под натиском белой бури...» — то переводчик сумел передать и эту часть моего выступления.

Мое сообщение совершенно неожиданно для меня произвело на слушателей глубокое впечатление. Это явилось следствием того, что пролетарская культура Японии не была им еще в достаточной степени известна, а сведения о деятельности организации, которая в условиях разгула фашизма и войны высоко подняла знамя материализма и

смело выступила против реакционных сил, и вовсе отсутствовали тогда в Советском Союзе.

Имя и заслуги выдающегося мыслителя, борца, беззаветно отдавшего свою жизнь за свободу и демократию, за мир, не подвластны забвению.

Хочется сказать от лица всех прогрессивных ученых Японии слова признательности всем тем, кто принял участие в переводе, подготовке и выпуске на русском языке произведения «Японская идеология», что будет способствовать укреплению братских связей между марксистами Японии и Советского Союза.

28.X.1980 г.

Москва

Кодзави Ёсисигэ

Глава I

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ (Вместо введения)

В современной Японии имеют хождение самые различные идеи. Если заняться перечислением идей только по именам их носителей в Японии и на Востоке, в Европе и Америке, начиная с древнейших времен и до настоящего времени, то такое перечисление заняло бы слишком много места. Необходимо будет говорить о Ниномия Сонтаку и Ямага Соко, о Конфуции и Ницше, о Хайдеггере и Ясперсе, о Достоевском и еще о многих, многих других. Мы ничего также не выясним, и перечисляя индивидуальные идеи, представляющие точки зрения какого-либо конкретного индивида, так как они чаще всего не являются еще идеями, которые пускают глубокие корни в качестве последовательного течения внутри общества.

Идея — это не просто представление, понятие, которое находится в голове того или иного мыслителя. Представление впервые становится идеей, когда оно обретает общественное существование — существование в качестве определенной общественной силы, принимающей участие в разрешении насущных проблем развития общества.

Идею такого значения в современной Японии представляет собой прежде всего *либерализм*. В последнее время стали раздаваться голоса о том, что либерализм пришел к своему упадку. Но в таком случае мы вправе поставить вопрос: когда же он достиг высшей точки своего развития, если сегодня он дошел до своего упадка? По сути же дела, либерализм никогда не овладевал глубоко сознанием людей.

О влиянии идей либерализма можно говорить лишь в связи с демократическим движением, возглавляемым Ёси-

но Сакудзо. Но и это движение вскоре целиком сходит со сцены под напором стремительно растущего влияния марксизма. Больше мы не встречаемся с фактами, сознательно способствовавшими развитию идей либерализма. И тем не менее следует напомнить, что с наступлением периода Мэйдзи * либерализм оказывал влияние на *обыденное сознание* японского общества и даже в определенном смысле формировал это сознание.

Само собой разумеется, что демократия в Японии явилась урезанной буржуазной демократией как по своей форме, так и по своему существу. Она была значительно искажена вследствие давления бюрократизма и милитаризма, унаследованных со времен феодализма. Именно это обстоятельство и привело к искажению демократии. Несмотря на то что либеральная мысль в Японии была представлена в чрезвычайно непоследовательных формах, она все же дошла до наших дней и укоренилась в нашем общественном обыденном сознании.

Хотя либеральное сознание, по существу, определяется идеями так называемого экономического либерализма (проповедь свободы буржуазного предпринимательства), его непосредственным источником как идеологии является *политическая демократия*. Однако идеология либерализма целиком не укладывается в содержание понятия демократии. Она включает в себя значительно более широкий круг идей и охватывает самое различное содержание.

Вообще с самого начала возникает вопрос: представляет ли либерализм подлинно цельную и самостоятельную идеологию? Другими словами, обладает ли либерализм определенным механизмом развития, живой логической структурой, создающей собственные принципы, позволяющие провести четкую разграничительную линию, которая отличает их от принципов противостоящего противника? Ответ на этот вопрос очень сомнителен, даже при условии создания *философской системы* либерализма. Такая «либеральная» философия отнюдь не будет отражать подлинную структуру его идеологии. Хотя в эту идеологию можно вкладывать самые различные понятия, идеи, пусть даже теоретически разработанные до философской системы, в конечном счете нет никаких гарантий в том, что такая си-

* Мэйдзи — путь буржуазного развития после революции 1867—1868 годов.

стема приобретает качество, оправдывающее само название либерализма в первоначальном значении.

Содержание понятия либеральной идеологии является до такой степени многообразным, что его пытаются представить не связанным даже и с социальными, политическими понятиями. Вот почему единственно важной проблемой объявляется проблема духовной свободы. При этом многие либералы понятие свободы толкуют только в качестве духовной сущности. Зачастую это понятие развивается, углубляется и доводится до религиозной свободы. Тщательное исследование позволяет установить, как философия либералов через христианское (главным образом протестантское) богословие и буддийскую философию переходит к религиозному сознанию. В большинстве случаев именно таким образом нынешняя образованная интеллигенция приходит к религиозным идеям. Религиозное сознание в этом виде является, следовательно, одним из порождений либерального сознания.

Религиозное же сознание означает отход от политической свободы, бегство от реальной действительности, утверждение того, что в основе человеческого познания лежит религиозная, божественная истина, применимая к общественным проблемам. Когда же реальные социальные противоречия не могут быть объяснены либеральной идеологией, а тем более разрешены, то и в этом случае используются религиозные идеи, и вместо *реального* разрешения этих противоречий находят выход в их идеальном разрешении или же просто эти противоречия игнорируются. Если раньше, кроме «сложившихся религий», насаждаемых государством и обществом, возникали еще так называемые еретические учения, паразитирующие на относительном невежестве масс, то в настоящее время наступила пора формирования религиозных форм, предназначенных для интеллигенции и снабженных кое-какими философскими категориями.

Этот так называемый религиозный либерализм, претерпев полную метаморфозу, превратился в так называемый религиозный «абсолютизм». Через религиозное сознание либерализм переходит к своеобразному политическому «абсолютизму». Религия в этом случае политически «сотрудничает с абсолютизмом». Так, например, буддизм начали представлять в качестве одного из проявлений «японского духа». Даже религиозный авторитет римского папы начинают признавать как нечто «согласующееся с абсо-

лютным монархом». А то, что «абсолютный монарх» Японии означает определенный религиозный «объект», — это уже хорошо известно всем. Итак, религиозное сознание, сделав лишь один шаг за ограду либерализма, сразу же оказывается в ограде японизма.

И не случайно, что в последнее время в Японии попли толки о том, что религиозное мировоззрение, идеи, опирающиеся на религиозную реформацию, заняли господствующее положение. Пока оставим в стороне вопрос о том, можно ли считать эту реформацию в качестве движения «религиозной» истины, но одно остается вне сомнения: подобные своеобразные религиозные идеи сегодня представляют собой значительное явление. Однако не всегда религиозная идея формирует самостоятельную идейную сферу влияния. Идея может стать идеологией только в том случае, если она находится в определенной связи с политической деятельностью человека. Когда религия является просто личным делом человека, она не представляет никакой идеологии.

Когда идеи либерализма были доведены до уровня философской системы, то последней присвоили громкое наименование *философии либерализма*. Коренная особенность этой философской системы заключается в том, что она представляет собой «интерпретаторскую» философию (то есть философию, ограниченную лишь описанием мира). Излюбленный прием этого философского подхода заключается в том, что в нем вместо выяснения *реального порядка вещей* рассматривается только *порядок значений*, логика понятий, которая соответствует вещам.

Например, Вселенная в реальном мире, следуя порядку физического времени, развилась до настоящего состояния. Хотя это и избитая истина, но приходится напомнить, что земной шар уже существовал, когда не было еще существа, обладающего сознанием, не было человека; и это доказано такими науками, как геология и астрономия. Однако интерпретаторская философия не считается с таким реальным фактом существования Вселенной (с физическим временем); вместо этого она ставит вопрос о времени, связанном с отношением человека к природе, или же рассматривает эту проблему до человека, до Вселенной, следовательно, вне временного порядка (а такой порядок возможен только в мире значений, в мире понятий, в логике). Прикрываясь разговорами о реальном мире, эта философия на самом деле касается только мира значений

(вращается только в мире идей).

Тонко завуалированная интерпретаторская (истолковательская) философия и есть не что иное, как идеализм, принявший форму самого новейшего либерализма. Схема откровенного идеализма благодаря такой маскировке приобретает умеренный, либеральный облик. Либерализм является идеализмом, переодетым в новые духовные одежды. Метод (механизм) так называемой интерпретаторской философии имеет чрезвычайно обширную область применения (вернее, он присущ всему философскому идеализму). Этот метод, как будет показано в дальнейшем, является материнским лоном не только философии либерализма. Одним из порождений наиболее либеральной философии явилась логика так называемого *литературного либерализма*, или *литературизма*. Это и есть тот метод (механизм), который работает на то, чтобы представить упомянутую логику как особый случай логики интерпретаторской философии, как особо утонченную логику, духовную и прогрессивную. Используя литературные символы или образы, которые дают фактически представление о реальной действительности, литературный либерализм выводит эти символы до степени философских, логических понятий. И тогда, вместо системы категорий (= логики), основанной на отражении реальной действительности, выводится система категорий (= логика), использующая истолкование, которое связывает образ с образом, понятие с понятием.

Дело в том, что этот литературизм больше всего отвечает потребностям общественного сознания интеллигентов современной Японии, среди которых много либералов от литературы. Поэтому когда интеллигенты рассматривают свои проблемы, то они неизбежно и незаметно для себя становятся на позиции литературного либерализма, или литературизма. *Теоретические проблемы, обсуждаемые интеллигенцией* нашего времени, касаются проблем, в которых заинтересованы прежде всего литераторы в широком смысле этого слова. Теории такого рода невольно наводят на мысль: не стремятся ли интеллигенты быть главенствующей силой в обществе? И здесь не остается места для сомнений. Именно так называемый литературизм, основанный на своеобразной философии либерализма, и отвечает этим стремлениям. Однако, по существу, эти проблемы концентрируются вокруг проблем самой интеллигенции, и для их разрешения философия либерализма уже не го-

дится. Если же говорят, что либерализм способен научно разрешать проблемы интеллигенции в целом, то это пустые слова.

Следует еще отметить, что совершенствование философии либерализма в качестве научной логической системы уже само по себе представляет некое заблуждение. Философия либерализма в целом является теоретической системой, основанной на идеалистическом толковании понятия свободы. Так как все конкретные виды свободы — экономическая, политическая, моральная — сводятся к проблеме свободы как таковой, то отсюда выводится понятие свободы *вообще*, а философия превращается во *всеобщую* теорию свободы. Следствием всего этого является формализованная теория свободы вообще. Формализм выступает одним из неизбежных последствий интерпретаторской философии, ибо в своей сущности как формализм, так и эта философия характеризуются двумя общими чертами — метафизикой и идеализмом.

Интерпретаторская философия наряду с литературизмом порождает еще и *филологизм*. Если литературизм является тем методом интерпретаторской философии, который вместо философских категорий, отражающих реальную действительность, использует категории, основанные на литературных образах, то филологизм проделывает, по существу, ту же операцию, используя только этимологические и смысловые толкования различных древних памятников и литературных источников.

Однако возникает вопрос, почему же никто не замечает исключительную убогость подобного «философского метода»? Дело в том, что поскольку этот метод применяется к *древней* литературе, то при отсутствии достаточных научных знаний об истории тех эпох проявляется определенное доверие к нему. При этом филологическое истолкование древней литературы дает возможность по аналогии прийти к филологическому истолкованию *истории*. Именно на этот метод опирается «истолкование истории Японии», распространенное нынешними проповедниками японизма.

Но самое существенное в этом методе заключается в намерении филологическими интерпретациями древней литературы заменить практическое разрешение *реальных проблем* современности. Через комментарии буддистских священных книг стремятся разрешать проблемы трудовой деятельности нашего времени. Когда берут категории, относящиеся только к эпохе, породившей данное классичес-

кое произведение, и начинают применять их к современности, то ныне существующий мир уходит куда-то в сторону и вместо него раскрывается мир значений, истолкованных в понятиях древней литературы. Таким образом, вместо апализа порядка вещей реальной действительности рассматривается порядок значений, логика понятий. Такой прием является не чем иным, как настоящим трюкачеством.

Впрочем, филологизм сам по себе не обязательно должен скатиться к японизму. Академические философы и христианские богословы, монархисты и буддийские бонзы, каждый из них по-своему использует метод филологизма для объяснения фактов реальной действительности. Однако этот метод анализа приемлем лишь для исследования произведений классической литературы, а не для решения насущных проблем современности. А когда считают, что на основе исследования классической литературы открывается возможность разрешения реальных проблем современности, то этот трюк и носит название филологизма.

Филологизм очень легко может скатиться к *реакционности*. История реальной действительности развивается в поступательном направлении, реакционность же нацелена на то, чтобы повернуть ход истории вспять. Извращенное истолкование сущности реальной действительности современного общества при помощи древних категорий неизбежно приводит к реакционным принципам. Не следует забывать и того, что реакционность зачастую выдает себя за поборника общественного прогресса. То, что филологизм становится все более совершенным орудием японизма, особенно четко обнаруживается при применении его метода к истории Японии.

Собственно говоря, японизм включает в себя множество других «измов». Фашизм Муссолини, национал-фашизм сливаются с японизмом на основе определенных общих интересов. Все теории идеализма и мистицизма реакционны, но в японизме они получают особую окраску; так, азиатизм и монархизм фактически выступают его разновидностями.

В подлинном значении *японизм* имеет своим основанием истолкование истории Японии. В его содержание включаются такие принципы, как японский дух, идеи японских физнократов, японский азиатизм (теория главенства Японии в Азии). Поэтому в конечном счете весь японизм — отборный, унифицированный — должен был све-

стись к «абсолютизму», что и произошло на самом деле. Если относительно «тэнно» (японский император) идут бесконечные дискуссии, то «абсолютизм» есть не что иное, как примененный к истории Японии метод интерпретаторской философии, принявший форму филологизма. Вот почему этот «изм» является основой активного идеализма. Либерализм по сравнению с ним кажется просто относительно безопасным пассивным идеализмом.

Японизм, по сути дела, и есть фашизм японского образца, хотя это всячески и оспаривают. Если игнорировать это обстоятельство, то невозможно будет понять как то, почему японизм сливается с фашизмом, выступает звеном этого международного явления, так и использование в значительной степени японизмом философии европейского фашизма.

Проповедники японизма предпочитают использовать различные теории тоталитарного общества, представляющие философские системы западного фашизма. При этом японизм, видимо, не в состоянии принять последовательный рационализм, присущий идеям Запада. Вот почему с самого начала его единственной основой явилось истолкование истории Японии, а единственно признанным методом стал филологизм, не связанный уже с системой категорий европейского тоталитаризма. Однако на самом деле этот метод характерен не только для Японии; более того, типичной философией Германии последнего времени является откровенный филологизм (например, у М. Хайдеггера). Следовательно, в японизме в его чистом виде остается только определенным образом истолкованная история Японии, но в таком случае здесь нет уже никакой *философии*.

Например, совершенно бессмысленно утверждать, что исследование истории Японии осуществляется на основе либерализма или философии либерализма. Противостоять позиции японизма в истолковании истории Японии и представить научное исследование и изложение этой истории может только *материализм*, точнее, материалистическое понимание истории. Поэтому японизму противостоит не либерализм, а материализм. Так как японизм использует тот же единственный «научный» метод, что и интерпретаторская философия либерализма, а именно филологизм, то все, что представляет философию или идеологию либерализма, легко переходит в философию японизма.

Философия японизма не ограничивается философскими

взглядами так называемой правой, реакционной группировки, она включает в себя и те идеи, которые основываются на новейшем либерализме. Таким образом, самая новейшая либеральная философия может вскоре стать типичной философией японизма. Ярким образцом этого служит книга профессора Вацудзи Тэцуро «Этика как человеческая наука» («Нингэн-но гаку тоситэ но ринригаку»). Сегодня это произведение является типичной продукцией (притом скверного качества) философии либерализма, использующей метод обычного литературизма. Однако эта «человеческая наука» поистине без помех может дойти до идей типичного японизма, так как здесь обнаруживаются существенные родственные связи между философией либерализма и философией японизма.

Поскольку философии либерализма не присуща партийная честность, постольку она и не в состоянии дать отпор японизму, противостоять сближению с ним. И если либералы и философы либерализма не идут на открытое сближение с проповедниками японизма, то в основе этого лежат не мировоззренческие мотивы, а только эмоциональные или же просто несовместимость характеров. Но то, что они не идут к материалистам, объясняется уже не следствием их эмоций и особенностями характеров, а принципиальным расхождением двух логик, двух мировоззрений.

Обычно принято считать, что в сфере политики либерализм более склоняется к материализму, чем к японизму. На самом же деле если взять философскую систему либерализма, то она принципиально противоположна материализму и скорее является лишь подготовительной ступенью к японизму. Либерализм может стать сторонником материализма лишь тогда, когда он перестанет быть самим собой. Если при переходе к японизму либерализм может сохранить в области теории свои позиции, то при повороте к материализму он должен *коренным образом* упразднить самого себя, стать уже *не* либерализмом. Вот почему либерализм ни в коем случае не является той беспристрастной промежуточной зоной между японизмом и материализмом, как это обычно принято изображать.

Либерализм выступает как бы скрытым обыденным сознанием современного японского общества, его распространение является естественным следствием развития страны по пути капитализма, того, что Япония всеми правдами и неправдами стала высокоразвитой капиталистической страной. Существующий либерализм (то есть буржуазный

либерализм), безусловно, является идеологией, порожденной капитализмом, продуктом развитого капитализма.

При сравнении этой идеологии со всевозможными другими идеологиями мы должны признать, что она в известной степени выступает *прогрессивным* явлением. Стоит только сравнить либерализм с различными реставрационными идеями, идеологической основой которых является средневековый феодализм, и мы обнаружим реакционность этих идей. Говорят, что некий ученый-католик никак не мог понять, почему сегодня либерализм получил распространение в общественном сознании. Но если на время оставить в стороне как положительные, так и отрицательные стороны этого сознания, то не трудно понять, что не католицизм средних веков, а именно либерализм и протестантизм наиболее соответствуют буржуазному обществу.

Кроме того, сегодня на определенные отсталые слои масс воздействует японизм, являющийся разновидностью общественного обыденного сознания, и мы не имеем права проходить мимо этого факта.

Японизм не только понимает, что он является формой современного общественного сознания, но, как видно, взял курс на более активное распространение своего влияния на массы; раздаются даже голоса, что японизм призван осуществлять просвещение масс. И вот в таких условиях утонченные либералы считают ниже своего достоинства участвовать в просвещении масс. Большинство философов интерпретаторского направления и литературистов заняты главным образом метафизическими рассуждениями и совершенствованием самосознания, самоанализом; им нет никакого дела до общества, а тем более до масс. Одно это уже говорит о том, какую действительную помощь оказывают либералы так называемому просветительскому движению японизма.

Эта услуга либералов «просветительскому движению» японизма и содействовала переходу этого движения уже на ступень *контроля культуры*, что и явилось первым пастьупательным актом японизма как духовного фашизма. Японизм «по достоинству» оценил услугу либералов, и им была выражена благодарность. Вот почему сегодня многие либералы не чувствуют необходимости в каком-либо существенном отпоре многообразным мероприятиям по контролю культуры.

Единственная идеология, принципиально противостоящая как японизму, так и либерализму, — это, безусловно,

материализм. Научную критику японизма и либерализма, а также научный анализ взаимосвязи этих двух идеологий в состоянии дать только материализм. Необходимо обратить внимание на то, что превосходство *идеологии* материализма по понятной причине будет доказываться в косвенной форме. Данная идеология является цельной теорией, системой, которая в состоянии последовательно развертывать свою логику, направленную на разрешение насущных проблем. '

С этой точки зрения я и намерен подвергнуть определенной критике японизм и либерализм. Думается, что именно здесь находится половина задач материализма в наше время.

Часть I

КРИТИКА ЯПОНИЗМА И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

Глава II

КРИТИКА ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Одной из задач современного материализма является научная критика того истолкования мира и сферы духа (культуры), которое имеет теперь широкое распространение. Критика выступает теоретическим преодолением того, что должно быть преодолено в реальной действительности, являющейся объектом критики. Разумеется, что реальное преодоление объекта этой критики не достигается лишь одной критикой. Однако и практическое преодоление объекта критики не стало бы возможным без теоретической критики. Бывает нередко и так, что критике противопоставляют отдельные эмпирические факты в качестве «доказательств», в результате чего появляются многочисленные пухлые сочинения, не имеющие никакой практической ценности. Такова мнимая мудрость, присущая позитивизму.

Наша критика, будучи требованием времени, не имеет ничего общего ни с пустыми обзорами равнодушных наблюдателей, ни с так называемым критиканством. Наша критика носит *научный* характер, поскольку она применяет во взаимосвязи всеобщие научные категории, философские категории. Система, которая охватывает в единстве научные категории, философские категории, представляет монолит в самом строгом смысле этого слова; она характеризуется объективностью, научностью. Монолитную систему научных философских категорий мы называем материализмом (или, если сказать точнее, диалектическим материализмом). Именно материализм представляет собой монолитную научную логику. Различные понятия, применяемые этой логикой, отражают реальную действительность.

Научная критика, опирающаяся на материализм, получила широкое распространение, и весь вопрос заключается лишь в том, как этот универсальный метод конкретно применить к различным областям реальной действительности.

К истории филологической философии

В *интерпретаторской философии* (ограниченной только объяснением, истолкованием мира) наряду с литературизмом значительное место занимает проблема филологии. В связи с этим необходимо рассмотреть основные положения *филологизма*.

Обычно под филологией понимается языкознание. Но следует напомнить, что языкознание отнюдь не является филологией. Так, в книге Ф. Соссюра «Курс общей лингвистики» отмечается, что начало исследованию языка было положено уже в Древней Греции и изучение языка называлось *грамматикой*. Однако во второй половине XVIII века школа Ф. А. Вольфа стала называть эту же науку филологией, при этом исследованию подлежали не новые языки, а языки классической литературы. Языкознание, испытав влияние филологии Вольфа, развивается вначале как сравнительное языкознание (Ф. Бопп) и вскоре становится подлинно научным (которое носит уже название лингвистики, а не филологии).

Таким образом, наука, которая в дальнейшем начнет именоваться филологией, хотя и не совпадает с языкознанием, но соприкасается, скрещивается с ним. Филология как таковая предшествует языкознанию, а языкознание, как сравнительно самостоятельная дисциплина, развивается уже вслед за филологией. Другими словами, филология Вольфа является местом скрещивания языкознания и филологии. Филология Вольфа фактически представляет собой скрещивание теории художественной литературы и теории искусства; вот почему она не является простым языкознанием.

Затрагивая проблемы филологии, мы оставляем в стороне проблемы языкознания (поскольку последнее непосредственно не влияет на идейные течения современности). Но при всем этом филология — это наука, которая где-то обязательно скрещивается с языкознанием, а это уже весьма важное обстоятельство, которое постоянно

следует держать в поле зрения. Другими словами, сколько бы в дальнейшем ни развивалась филология, связанная с различными проблемами как классической литературы, так и истории, философии, но если она ненароком выйдет за область слова, то сразу потеряет ту роль, которую играет для каждой из упомянутых наук. В конечном счете все сложные проблемы как филологии, так и филологизма обусловлены трудностями, возникающими из соотношения между словом, языком и мыслью, логикой.

Имеется немало случаев, когда филологическое исследование сливается с лингвистическим. Именно Ф. А. Вольф и явился предшественником такого рода исследований, а в XIX веке труды В. Гумбольдта были наиболее ярким примером этого явления. Сравнительное исследование языков Гумбольдтом прямо касается истолкования древнего искусства и изложения истории; следовательно, в этом случае сравнительное языкознание выступает и в роли филологии.

Однако связь между филологией и языкознанием у Гумбольдта имеет особое основание, которое обычно называют *философией языка*. Философия переплетается, с одной стороны, с философской филологией, а с другой — с позитивистским языкознанием, и вместе с тем она имеет свой путь развития. Отметим, что именно поэтому вольфовская филология, в которой пересекаются языкознание и философия языка, получает положительную оценку в науке. Однако сама филология развивается сравнительно независимо от философии языка, хотя и несколько не освобождается от проблемы слова.

Первоначально филология занималась переводами и расшифровкой текстов *классической литературы*, особенно *древних письменных памятников*. Но постепенно она расширяет круг своих задач и переходит к рассмотрению предметов искусства древнего ваяния и к толкованию, по сути дела, всех видов творчества в области культуры, и прежде всего литературы, древних эпох. Таким образом, филология включает в свою сферу также интерпретацию древних учений и культуры в целом. Все это придает ей новые характерные черты, ибо именно с этого и начинается ее отход как от философии языка, так и от языкознания. И на этом пути, освободившись от условностей языковых проблем, филология начинает выступать в роли какого-то *самобытного философского* метода, применимого якобы ко всей реальной действительности. Процесс, кото-

рый выводит филологию за языковедческие рамки и возвышает ее, предстает в следующем виде.

Само собой разумеется, что расшифровка древней литературы заключается не в простом переводе слов и предложений. Необходимо *понять*, какие мысли и идеи скрываются за ними. Своего рода «инструментами» перевода являются слова и предложения, передающие смысл в адекватной форме. Однако поскольку слова и предложения, подлежащие пониманию, не только чужеземные, но принадлежат еще и древним эпохам и к тому же выражены в специальной терминологии, то для их расшифровки, для понимания подлинного смысла текста, потребовалось добавить еще и другой, дополнительный «инструмент». Таким «инструментом» и явилась *интерпретация* (толкование, раскрытие смысла, разъяснение текста), благодаря которой только и осуществляется понимание.

Филология, овладев такой техникой интерпретации идей, возвышает эту технику понимания до положения искусства, науки, а в дальнейшем объявляет эту в узком смысле науку интерпретации (герменевтику) своей философской основой. Наука интерпретации в узком смысле не отошла еще от своего непосредственного назначения — толкования слов и предложений. (Наука интерпретации в еще более узком смысле имеет своей непосредственной задачей *грамматическое* разъяснение слов и предложений.) Филология в узком смысле, имеющая своей непосредственной целью объяснение слов, раскрыта, проанализирована в книге А. Бёка «Энциклопедия и методология филологических наук». Здесь даны четыре способа интерпретации слов.

Однако когда считают, что философское ядро филологии сводится к интерпретации, да еще в специфической деятельности человеческого познания — так называемого понимания, — то это приводит к тому, что объект понимания и сфера применения интерпретации уже не ограничиваются письменными памятниками и классической литературой. Поэтому в таком случае филология выступает не только как *универсальная наука интерпретации*, но и как *универсальная теория понимания*, не ограниченная простым миром слов. И если все это довести до логического конца, то в недалеком будущем следует ожидать почти полного слияния филологии с собственно философской наукой (разумеется, с идеалистической). В таком случае философия и филология

выступят как полностью идентичные науки, причем первая окажется поглощенной второй. Основоположником подобной филологии явился немецкий теолог и философ Ф. Шлейермахер. Ф. Шлейермахер предшествовал А. Бёку, который *философскую интерпретацию* Шлейермахера снова низводит до лингвистической *интерпретации*.

Конечно, метод интерпретации в виде филологии существовал уже в Древней Греции. Так, Аристотелю приписывают определение как философии (философ — любитель мудрости), так и филологии (филолог — любитель слова). В Александрии находилась школа филологии.

В средние века занимались интерпретацией Библии и философской классики Древней Греции (Аверроэс, Фома Аквинский и др.). В новое время интерпретация поднимается на уровень научного метода, здесь уже не ограничиваются определенной трактовкой Библии и философии Древней Греции. Впервые *научный* характер интерпретации Библии мы находим у И. Землера. В дальнейшем протестант Ф. Шлейермахер тесно связывает метод интерпретации с философией в произведении «Академические речи о герменевтике». В этом отношении ему предшествовал немецкий философ Ф. Аст своими работами 1808 года: «Основные направления грамматики. Герменевтика и критика», «Основы филологии».

Филология Шлейермахера обладала как философским, так и теологическим характером (хотя Шлейермахер был более теологом, религиозным просветителем, чем философом). Его философия созерцательного мышления и его теология стремились постигнуть Целое и Вечное, а невозможность этого оборачивалась тоской по беспредельному. Эта тоска по беспредельному превращается в *ретроспективную* тоску по прошлому миру вообще, а не только по отношению к Древней Греции и средним векам; отсюда уже лежит путь к немецкому романтизму. Интерпретация, построенная на эстетическом созерцании мира и на человеческих эмоциях, объявляется им единственным «научным» методом. Под влиянием именно этой философии Ф. Шеллинг элиминирует в познании реальный мир и целиком погружается в фантастический мир. В увлечении Шеллинга *историей прошлого* чувствуется влияние интерпретаторского подхода Шлейермахера. Следует заметить, что, когда филология, как наука интерпретации, соединяется с философией или же объявляется философией, тогда подобная философия и выступает романтической,

эстетической, ретроспективной, умозрительной — словом, *своеобразной интерпретаторской философией*.

Однако не следует забывать и того обстоятельства, что, сколько бы ни выставляли филологию Шлейермахера (или же науку интерпретации) в качестве философской или философицированной науки, она в конечном счете все же остается в рамках филологии. Действительно, его филология, нередко раздутая до степени универсального метода или даже до мировоззрения, может показаться на поверхностный взгляд довольно глубокой. Однако она есть только предельно широкое разворачивание филологических понятий. Здесь пока нет никакого выхода *за пределы* филологии, интерпретации, нет перехода на более высокую ступень. Чтобы действительно превратить филологию в философию, надо было прежде всего, как отмечал В. Гумбольдт, проблемы *истории* вывести на линию, уже не присущую филологии. Когда выдвигается тема, связанная с проблемами изложения истории или же философии истории, то это уже признак того, что филология готовится к прыжку в область философии. И тут впервые происходит переход от «понимания», свойственного филологии при изучении классических произведений, к *пониманию* вообще, а затем уже такое понимание делается сущностью всего *человеческого познания*.

Подготовка к такому прыжку начата историком И. Г. Дройзеном. Это он утверждал, что понимание становится сущностью *исторической науки*. Но Г. Зиммель идет уже дальше и в своей книге «Проблемы философии истории» считает, что такое понимание не только является методом *исторической науки*, но и представляет собой универсальный философский метод. Наиболее полно эти положения развиты у В. Дильтея, который, с одной стороны, из типично интерпретаторской науки заимствует метод изложения *наук о духе*, а с другой — именно *понимание* объявляет осью теории познания своей «философии жизни». По Дильтею, наша жизнь объективируется, проявляется в истории, это проявление и есть подлинный дух, улавливание которого впервые дает возможность познания нашей жизни. И то, что философия возникает через интерпретацию жизни, проявляющейся внутри истории, означает, что она интерпретирует себя, следовательно, сама себя проясняет. Таково утверждение Дильтея.

Таким образом, филология, или интерпретаторская наука, использовав проблему понимания истории, приобретает

качества исторической науки, а затем и философского метода и выступает опорой как «исторической науки», так и «философии жизни». Филология в качестве интерпретаторской науки — теории понимания — отрывается от проблемы слова, свойственной филологической науке, и становится разновидностью философии, как это видно из творчества Дильтея. Следует особо подчеркнуть, что *филологическая философия* Дильтея являет собой прежде всего богатейшее историческое описание сферы духа (культуры и общества). Ибо не подлежит сомнению, что подобное историческое изложение было формой именно филологического истолкования документов (до того, как филология стала методом исторической науки). С этой точки зрения философия Дильтея фактически, несомненно, обладает филологической, интерпретаторской сущностью с некоторыми ограничениями. Даже в том случае, если мы станем рассматривать ее как метод исторического описания, мы все равно должны признать и ее филологический характер. Философия Дильтея не просто филологизм; она по своей сущности примыкает к ясно выраженной интерпретаторской философии.

Когда же философию превращают в филологию, то здесь окончательно исчезает всякая научная основа. Филология имеет свой предмет научного исследования, но при этом анализ *действительности*, рассмотрение явлений настоящего времени совершенно не входит в ее задачу. Вот почему у той философии, которая считает себя обязанной опираться на филологию как на некую основу, имеются серьезные причины опасаться этой действительности. К тому же когда устраняются от проблем действительности, то теряется всякий смысл истории.

Основа критики филологизма

Итак, мы видели, как уже сложившуюся в качестве науки филологию перестраивают на основе *организованной процедуры* — интерпретации — и затем применяют такую филологию к философии. Теперь же я намерен выступить против такого явления, как филологизм, который рассматривает вещи весьма разбросанно и, следовательно, в известном смысле оперирует обыденным сознанием. При чем если филология характеризуется как организованная

процедура, то филологизм выступает как *неорганизованное применение филологии*.

Но если посмотреть на это явление как на общественное, то оно покажется и крайне вздорным, и крайне величественным. Это явление охватывает обширную область — начинается фарсовыми словами и делами «выразителей» общественного мнения (куда включаются государственные деятели и выдающиеся личности нации) и кончается напыщенными, педантичными исследованиями джентльменов из буржуазной академии (от профессоров до ассистентов и студентов).

Это явление имеет две разновидности. Например, этика Вацудзи в своих суждениях почти целиком построена на *словарной* основе, что как раз и представляет самую характерную черту «чистого» интерпретаторского подхода. Если принять во внимание только это обстоятельство, то, пожалуй, можно сказать, что тут «грех» сравнительно невелик, ибо читатель без труда поймет, что он имеет дело просто с *карикатурой* на философию. Эта неуклюжая опора на филологию чувствуется и в манере Кихира Тадаёси и по этой причине не представляет предмета серьезного анализа.

Действительно серьезную опасность представляет не-критическое применение *древней литературы* к анализу реальной действительности настоящего времени. Это сознательный или бессознательный расчет на возможность разрешения *насуущих проблем современности* на основе произвольного толкования древней литературы, являющейся объектом только филологического исследования. К тому же подобное явление имеет место как на рыночных площадях, так и в коридорах буржуазной академии.

Кихира, Канокоги, Хираидзуми и прочие многочисленные выразители идеологии ультранационалистического фашизма выступают проповедниками исключительности всего *японского*. Исключительность *восточного и китайского* выражена в книге Ниси Синъитиро «Этика Востока» и в высказываниях китаеведов и идеологов азиацентризма; специфически *индийское* обнаруживается в проповедях предопределения буддийских бонз; и наконец, выразители чисто *европейского и американского* (философы буржуазной академии) специализируются в области полу-филологических, философских проблем. Словом, нет предела таким явлениям, когда пытаются немецкую филоло-

гию и философские сочинения, построенные на греческих цитатах, превратить путем филологических упражнений в средство реального разрешения современных проблем.

Разумеется, нет никакой возможности для критики каждого из этих явлений в отдельности. Достаточно будет и того, чтобы доказать всю абсурдность этих течений путем сопоставления их утверждений с конкретным положением и движением современного реального мира и выяснить полную несуразность этих беспочвенных утверждений. Однако трудность заключается в том, что это вздорное филологическое явление существует у нас в бесконечных вариантах. Как слишком обременительно выписывать каждый нуль, чтобы получить число в один миллиард, и поэтому применяют формулу 10^n , так и в нашем случае возникла необходимость создания *формулы* критики для упомянутого выше организованного применения филологии. Эта формула включает в себя четыре основных тезиса, принципа.

Во-первых, объяснение *слова* не становится еще объяснением *дела*. Это тот основной тезис, который составит сущность всех дальнейших суждений. Слова, которые употребляются в настоящее время в каждой стране и каждым народом, естественно, выражают понятия, соответствующие реальным вещам современной действительности. И тем не менее в качестве постоянной проблемы остается проблема соотношения между словом и мыслью, логикой. Логика фиксирует соответствующее отношение общего понятия к объективной реальности. Логика развивалась вместе с развитием истории человечества, вместе с конкретизацией, детализацией соответствия понятий реальной действительности; слова же более постоянны, они «подтягивались» к логике, в силу чего и появилась возможность некоторого несоответствия между ними. Логика — это живой механизм, осуществляющий от начала до конца деятельность мысли. Однако и слово, фиксируя пережитки жизни общества, само обладает также функцией развития, функцией обновления. Объяснение слов обычно начинают с их этимологии, прослеживая их изменения с момента возникновения. (Если бы это было не так, то пришлось бы вести подсчет «общепринятых понятий», хотя бы для общественной статистики.) Однако поскольку эту этимологию слова (открытую в результате восхождения к прошлому) применяют для объяснения явлений, предметов современного мира, вместо того чтобы объяс-

нить последние при помощи слов современного языка, то несоответствие между словом и логикой увеличивается.

Следовательно, объяснение вещей и явлений современного мира на основе объяснения происхождения слов несостоятельно, поскольку эти вещи и явления являются продуктом развивающегося общества, поскольку невозможен обратный ход истории. Филологисты сознательно или бессознательно замышляют некий поворот назад, заимствуя аргументацию из древних книг.

Во-вторых, классическая литература не является основой для разрешения *практических проблем*. Вообще в чем заключается значение классической литературы? (В данном случае термин «классическая литература» употребляется в самом широком значении, а не ограничивается классической литературой Древней Греции.) Если взять классические произведения в области истории и философии, литературы и искусства, то здесь они используются в качестве: 1) прецедента какой-либо точки зрения или практического действия; 2) фактов или материалов для исторических исследований; 3) инструмента или модели при обучении. Рассмотрим кратко эти положения. (1) При применении классической литературы к анализу реальной действительности в качестве прецедента или литературного памятника она не в состоянии что-либо решать, ибо здесь все решается практическим положением дел в реальной действительности. И на самом деле, одно лишь цитирование классической литературы в качестве прецедента не является аргументацией собственных утверждений, не говоря уже о том, что само привлечение ее в качестве аргумента уже свидетельствует об устарелом характере выдвинутого утверждения. (2) Решающей стороной применения материала не является он сам; эта сторона целиком определяется той сознательной целью, которая ставится практически в реальной действительности. Следовательно, материал сам по себе еще не аргумент, ибо не избавляет от ошибок. (3) Модель, будучи лишь моделью, нисколько не является аргументом. Таким образом, во всех случаях классическая литература, ограниченная справочным характером, уже в силу этого не имеет и не может иметь значения аргументации при разрешении практических проблем реальной действительности.

Однако не следует забывать и еще об одном важном значении классической литературы: она выступает в качестве исторического наследства, дошедшего до наших

дней. В противном случае это уже не классическая литература, а всего лишь какая-то историческая продукция прошлого. Через классическую литературу нить традиций протягивается во все эпохи и воздействует как на историю философии, так и на историю общественных наук. Эта литература обязательно должна быть использована в качестве справочного источника. Другими словами, если она сопоставима с потребностями реальной действительности, то возможно ее критическое применение с тщательным отбором и обработкой.

Когда же для решения проблем реальной действительности применяют классическую литературу без критики, без отбора, оперируя лишь словами, используемыми этой литературой, то это как раз и выражает суть метода, свойственного филологизму. То же самое явление имеет место, когда пытаются придать вес своим доводам, используя *цитаты* из классики. Подобное цитирование носит не только нелепый и бессмысленный характер, но оно еще и реакционно, поскольку современные проблемы уравниваются с проблемами древних эпох.

Обычно такой метод определяют как формализм, но это в корне неправильно. Формула тогда лишь действительна, когда она постоянно применима. Особенность филологизма заключается в том, что он не использует уже установленную формулу (нет научности там, где нет использования формул), а, напротив, без всякой пользы переделывает ее и в таком виде оперирует ею как средством для разрешения проблемы. Вообще говоря, можно поставить вопрос: не выступает ли классическая литература в значении формулы? (Ведь «классическое» и есть соразмерно типичное.) Однако возникает сомнение, соответствует ли это принятому в науке понятию «формула», ибо «классическое» есть нечто оригинальное. Формула же должна быть пригодной для практического применения не только в учебных целях, но также для технических, производственных целей и для аргументации. Поэтому формула вовсе не то, что находится подобно классике в каком-то прошлом времени, а то, что является идеальным инструментом творчества, применяемым непосредственно к современной жизни. Вот почему материализм придает важное значение различению «классического» и «формулы». В противовес этому сторонников классицизма (и филологизма), видимо, устраивает как нельзя лучше спутывание этих двух понятий, потому что они являются созерцающи-

ми истолкователями, эстетствующими комментаторами. Само собою разумеется, что использовать классику в качестве инструмента они практически не могут. Но если вместо классики обратиться к формуле, то последняя не подходит для их целей, так как непомерное «уважение» к авторитету классики является одним из неизбежных спутников филологизма.

В-третьих, классические категории сами по себе еще не составляют *логики*. Претензия представлять классику в качестве *аргумента* является не чем иным, как признанием пригодности использования классических категорий и их системы в качестве образа мышления, логики, применяемой к современной действительности. Классика Древней Греции и Индии, классические произведения Китая и Японии, классическая литература средневековой Европы и Арабского Востока и т. д. и т. д. — каждая из этих литератур обладает свойственными только ей категориями и системой категорий (= логикой).

Система категорий (= логика) является той базой сложившегося образа мышления, которая должна соответствовать реальному миру, то есть историческим условиям общества той или иной эпохи. По этой причине вместе с развитием реального мира не может не развиваться и эта база. Для этого необходима ее непрерывная перестройка на основе модификации, снятия каждой категории, составляющей материал этой базы в виде системы категорий. Каждая эпоха обладает своей системой категорий, своей логикой. Вот почему совершенно недопустимо использование классических категорий в качестве инструмента и их произвольное применение для решения назревших проблем современной действительности. Однако филологисты, питая доверие к авторитету классики, не признают и не желают признавать систему категорий (= логику) как явление, связанное с эпохой. Если у них даже и появляется правильное *понимание* классических категорий, то *применять* их они не в состоянии.

В-четвертых, классические категории могут и должны *переводиться*. Однако *перевод* всегда остается *переводом*; он означает — в буквальном смысле — замену предложения на одном языке предложением на другом языке, в широком смысле — *знакомство вообще с культурой*. Этим неизменно характеризуется любой труд по филологии. Переводы Шекспира Шлегелем и Гёте Карлейлем совмещают в себе значение перевода как в одном, так и в другом

смысле. Именно в подобных переводах заложено подлинное назначение филологии, и это единственный способ, при помощи которого она вносит свой вклад в практическое разрешение современных проблем. Однако перевод есть перевод, и он не может выступать в качестве оригинала. Как классические предложения и слова древних эпох, так и иностранные языки одной и той же эпохи, одного и того же культурного уровня могут и должны переводиться при помощи слов, здесь налицо литературный перевод. Если же взять перевод в широком смысле — как знакомство с культурой, то возникает проблема *перевода категорий и системы категорий* (перевод логики).

Перевод логики между странами современной эпохи не представляет больших трудностей. Ибо в результате достижения определенной ступени в развитии производительных сил во всем мире техника производства и структура производства получили почти полностью общие черты в международном масштабе. И так как эти производительные силы обуславливают определенный тип производственных отношений в этих странах, то можно сказать, что последние тоже следует рассматривать в международном масштабе (тем более что они в свою очередь обуславливают, обостряют все общественные противоречия). К тому же необходимость в небывалом развитии средств связи и транспорта все более усиливает международный характер этой логики. Поэтому перевод некоего понятия в адекватное понятие есть лишь обмен, передача. И когда утверждают, что в Японии не усваивается европейская культура и европейцам-де не понять японского духа, то здесь мы сталкиваемся с демагогией тех, кому неизвестен смысл логического перевода. Однако именно этим демагогам не следует забывать о своих приемах, о том, с каким хладнокровием они постоянно применяют к современной Японии логику Древней Индии или Древнего Китая.

Фактически здесь речь идет о переводе древней, классической логики в логику современную. К примеру, если текст письменных памятников раннего буддизма Индии просто текстуально перевести на японский язык, то мы не получим еще полного понимания данного памятника. Без комментария этого перевода при помощи современных категорий, системы категорий невозможно будет соотнести содержание культуры раннего буддизма с содержанием культуры нашего времени. Но если по примеру Кимура Тайкэн, опиравшегося на философский метод Канта, ком-

ментировать восстановленное прошлое, тогда появится то, что обладает известной культурной ценностью для нашего времени. Или же возьмем труды Вацудзи Тэцуро. Выполненные пусть даже с феноменологических позиций, они представляют уже в достаточной степени теоретически разработанные материалы *для чтения*. (См.: Вацудзи Тэцуро. Практическая философия раннего буддизма («Гэнси буккё но дзиссэн тэцугаку»)).

Когда перевод категорий или системы категорий (= логики) просто ограничивают переводом из *A* в *B*, основываясь на том, что жизненные связи *A* *подобны* жизненным связям *B*, то мы приходим к искусственным схемам. Ибо живая логика в *A*, подтянутая переводом до *B*, решительно не соответствует тем живым отношениям, которые свойственны *B*. Поскольку логика *A* подобным образом переносится на почву *B*, она умирает и поэтому не может являться подлинной логикой. Если *A* является древней, классической логикой, то *B* — практическая логика современности (перевод всегда остается переводом и в конечном счете никогда не может быть оригиналом). Филология как наука ограничена определенными пределами. А если эти пределы игнорируются отчасти бессознательно, а в громадном большинстве случаев умышленно, то в этом и состоит коренная ошибка филологизма (= филологической философии); да к тому же это обман, пустивший глубокие корни.

Филологизм как филологический феномен явился одним из своеобразных проявлений интерпретаторской философии (идеализма, ограничивающегося только истолкованием мира). Разумеется, имеются еще и другие разновидности этой философии, которые выступают без названия «филологическая». Однако в нашей стране систематическая или фрагментарная форма филологической интерпретаторской философии получила сегодня исключительно широкое распространение, и при критике японизма всех оттенков чрезвычайно важно не упустить из поля зрения это обстоятельство.

Глава III

АНАЛИЗ ЗДРАВОГО СМЫСЛА

В последнее время предметом внимания общественности стала тема повседневности. По мнению некоторых интеллигентов, характер литературы должен быть не столько экономическим, политическим или умозрительным по отношению к социальной жизни, сколько таким, который подвергает сомнению и критике сознание обыденной жизни. Именно в такого рода беспокойстве, утверждают они, и должна выражаться специфика интеллигенции и даже положительное осознание ею самое себя. Повседневность сопоставляется с таким беспокойством и становится предметом внимания части писателей, риторическое красноречие которых направлено на то, чтобы повседневность не понималась в смысле обывательщины. Отсюда возникает необходимость рассмотреть понятие повседневности в том плане, в каком она противостоит обывательщине. Когда ставится вопрос о том, что же представляет собой повседневность, то обычно следует ответ, что это есть нечто противоположное обывательщине, которая не переживает, не знает никакого беспокойства. Такой подход основывается на своеобразном здравом смысле. Поэтому предметом нашего рассмотрения в настоящей главе и явится анализ здравого смысла.

Здравый смысл стал предметом обсуждений прежде всего в кругах литераторов. Некоторые литературные критики заверяют, что в конечном счете они исходят не из здравого смысла, но при этом перед ними постоянно встает вопрос: являются ли неразумными те, кто прикрывается этим смыслом? И тут выясняется, что в основе этого вопроса лежит какое-то сложное противоречие, на которое до сих пор

никто не обратил внимания. Стремление уловить сущность здравого смысла при помощи понятий здравого смысла не привело к положительному результату. Так как рассмотрение этой проблемы не ограничивалось пределами только литературных кругов, то такое же положение сложилось и среди современных теоретиков и философов. Такова та действительность, которая вызвала необходимость анализа здравого смысла (и отнюдь не с точки зрения здравого смысла).

* * *

При рассмотрении здравого смысла как специфического явления он характеризуется следующими двумя взаимопроверчивыми сторонами. С одной стороны, здравый смысл означает знания с атрибутом негативности, отрицательности: ненаучное (а также антинаучное), нефилософское (а также антифилософское), нелитературное (а также антилитературное) и т. д. С другой стороны, здравый смысл представляет собой практическое, обычное (здоровое) знание взрослого человека, применяемое в обществе. В первом случае это нечто незаслуживающее внимания, во втором — такая ценность, которой можно гордиться. Но в самом здоровом смысле эти два противоречащих друг другу знания не находятся в противоборстве. Здравый смысл фиксирует в своем духе наличие этих двух противоречивых сторон, и на этом он успокаивается. Но в этом как раз и проявляется его сущность. Здесь, видимо, одна из его особенностей: располагать спокойно рядом взаимонесовместимые тезисы.

Философия учитывает здравый смысл, связанный с соответствующей эпохой. Поэтому и философская самокритика, которая направлена против самого здравого смысла, обычно исходит из только что упомянутых его сторон. Философское понимание такого здравого смысла древнегреческие классики обозначили термином «докса» (δόξα); с точки зрения достоверного знания (= науки) такой здравый смысл выступает как нечто противоположное достоверной истине (по Платону). То, что философия привлекла внимание к анархической сущности здравого смысла, и явилось началом отхода от такого понимания здравого смысла, которому внутренне присуще спокойное существование взаимопротиворечивых тезисов. Видимо, поворот к научному знанию начался именно с попытки пра-

вильно осмыслить расстановку этих взаимопротиворечивых моментов. Хотя здравый смысл и выступает определенной основой для достоверного знания, он все же является прямой противоположностью достоверному знанию. Возможно, что «докса» включает, с одной стороны, случайные мнения немногих натуралистов древности, познавательные легенды, а с другой стороны, распространенные мнения демократических народных масс. Поэтому, естественно, «докса» не мог стать основанием знаний древнегреческой аристократии.

Здравый смысл (по-английски *common sense*), у Аристотеля «докса», представляет собой понятие, не имеющее ничего общего с систематическим знанием. В трактате «История животных» Аристотель пишет, что соответственно каждому роду ощущений имеется воспринимающий орган чувств: глаз ощущает свет, цвет, форму; ухо — звук и т. д. Человек отличает зрительные ощущения от слуховых, различает, что красное не есть синее, и т. п. Это различие осуществляется чувственно, а не какими-то душевными способностями, которые вне и выше ощущений. Следовательно, должен быть какой-то *обобщающий* орган, который мог бы привести к единству ощущения, своеобразно воспринимаемые каждым из пяти органов чувств, — особый орган, отдельный от этих пяти органов чувств, но связанный с ними. Этот обобщающий орган, разумеется, не мог быть подобным пяти внешним органам чувств. Аристотель полагал, что он, вероятно, расположен где-то в мозгу. Мы же оставим эту проблему на рассмотрение таким наукам, как физиология ощущения и анатомия.

При анализе ощущения как философского понятия имеется тенденция абстрагировать и представлять его в виде своеобразной *душевной способности*. При этом если рассматривать обобщающий орган, не затрагивая физиологических и анатомических вопросов, связанных с ним, то есть его местоположение, то необходимо представить его в качестве *внутреннего органа*, противостоящего внешним органам. Следовательно, понятие внутреннего органа с самого начала таит в себе философскую абстракцию. Другими словами, к внутреннему органу уже не подходит само определение его как *органа*, скорее здесь более соответствует название *внутреннее чувство*.

Иностранное слово *sense* как нельзя лучше показывает это превращение, ибо оно означает не только восприятие, ощущение, чувство (буквальное значение), но также и ум,

рассудок, мысль, здравый смысл (сущность); именно на это следует обратить особое внимание.

Поэтому обобщающий орган Аристотеля стали рассматривать в значении так называемого обобщающего ощущения. При этом впервые выясняется не только буквальное значение так называемого внутреннего чувства, но и обнаруживается причина, которая обуславливает перемещение внутреннего чувства в понятие так называемого *внутреннего сознания*.

Несомненно, что классическая формулировка так называемого обобщающего ощущения была доведена до понятия так называемого внутреннего чувства или внутреннего сознания в основном философией Нового времени. Но такие формулировки, как внутреннее чувство или внутреннее сознание, были обусловлены известными обстоятельствами своего времени. А теперь необходимо выяснить весьма важный вопрос: почему обобщающее ощущение следует представлять в виде какого-то внутреннего чувства? Без этого совершенно не понять, каким образом в последующее время это внутреннее чувство соотнесется с понятием «здравый смысл», выступит его предшественником. Слово «обобщающее» является совершенно случайным термином, и поэтому сегодня оно не представляет никакого интереса для выяснения сути проблемы. Но следует обратить внимание на то, что замена термина «внутреннее ощущение» термином «внутреннее чувство» в философии Древней Греции явилось первоначальным шагом по пути связи обобщающего органа Аристотеля с понятием здравого смысла в школе здравого смысла философии Нового времени.

В качестве связующего звена между понятиями обобщающего органа в древнее время и здравого смысла Нового времени выступило понятие *универсального органа* в схоластической философии (сводимого опять-таки к внутреннему ощущению). На время отклонимся от нашей темы и кратко изложим сущность школы здравого смысла.



Школа здравого смысла в философии известна как Шотландская школа (XVIII и XIX веков), но мы не будем подробно ее анализировать и рассмотрим только взгляды Томаса Рида (1710—1796). Рида принято считать противником английского эмпиризма (основоположником которо-

го являлся Дж. Локк). По Локку, человеческая душа (ум) до опыта представляет собой чистую страницу (*tabula rasa*), и, исходя из этого положения, ассоциативная психология в Англии в теории познания скатывается к субъективному скептицизму. Вероятно, Рид пытался опровергнуть предпосылки и выводы подобного скептицизма. Он, несомненно, выступал против эмпиризма и должен был довести унаследованный от А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона авторитет интуиции в области эстетики и этики до всеобщей проблемы человеческой души. Однако Рид вовсе не являлся антиэмпирическим интуитивистом, каким был Р. Декарт. То, что привело Рида к интуитивизму, явилось, по сути дела, одним из неизбежных выводов, к которому пришел эмпиризм чисто английского происхождения. Примечательно то, что на место понятия опыта обычного эмпиризма (внешнего опыта) подставляется *внутренний опыт*, образуется «внутренний эмпиризм». В качестве основы познания берется эмпирический «факт», но с оговоркой: факт заслуживает признания в качестве подлинности только в виде внутреннего факта.

По мнению Рида, внешний факт не в состоянии обеспечить познание, которое бы обладало объективным, общим стандартом для каждого человека. Ибо, если единственным источником познания явится только внешний факт, то, подобно Д. Юму, придется сомневаться даже в причинной связи объективно существующего реального мира. Другими словами, факт внешнего опыта отнюдь не облачен авторитетом, чтобы заслужить название опыта, являющегося основой познания. Поэтому для сохранения авторитета этого опыта необходимо основу познания подкрепить внутренним опытом, внутренним сознанием, интуицией. И только при таком условии душа человека имеет дело с фактом, в котором нельзя сомневаться.

Однако этот внутренний факт, который содержится внутри человеческой души, не нуждается уже в рациональной основе, ибо заслуживает своего названия факта именно потому, что он сам себе основа. У Декарта при ясно выраженной рациональной основе идея (понятие) сводится к интуиции, которая и является единственной основой идеи. У Рида вместо такой рациональной основы выдвигается эмпирический *факт*. Непосредственный внутренний факт обладает исконными данными, свойственными так называемому факту, которым оперирует эмпиризм.

Это эмпирическая, отнюдь не рационалистическая интуиция. Содержание этой интуиции многообразно, так как включает в себя всевозможные данные под названием факта, которые просто эмпирически, то есть без рациональных основ, выступают связанными с «истинностью факта». Поэтому такая интуиция является не простой, а разумной, содержание которой подобно суждению, тезису может быть расчленено на определенные конкретные содержания, обладающие собственным значением. Однако поскольку этот тезис составлен на основе так называемого факта, постольку его невозможно расчленить рационально, и, следовательно, он обладает исключительно устойчивым содержанием, которое может быть названо аксиомой.

Но Рид утверждает, что разум человека *инстинктивно* признает и такую аксиому, которая говорит о существовании объективного мира и происходящих в нем причинных связях. Рид считает, что когда аксиома инстинктивно признается в виде подобного интуитивного факта, то это и является *здоровой* компетенцией здравого смысла, а содержание этой аксиомы выступает содержанием здравого человеческого разума, то есть здравого смысла. Словом, именно здравый смысл признает определенные неизменные тезисы, выработанные в области эстетики, этики, религии в виде соответствующих аксиом, постоянно применяемых без изменений. Именно это обуславливает познание и становится *позицией* и *содержанием* сознания здравого смысла.

Подобная компетенция здравого смысла (здорового человеческого разума) возникла не из внешнего опыта, а из так называемого внутреннего опыта. В этом плане между обобщающим чувством Аристотеля и обобщающим чувством Рида (и всей Шотландской школы) имеется связь, причем не только в словесной форме. Разумеется, у Аристотеля обобщающее чувство означало связь, отношение между пятью органами чувств и теми ощущениями, которые воспринимаются ими. В противоположность этому у Рида в обобщающем чувстве (= здравом смысле) концентрировалось то, что происходило в обществе между *отдельными индивидами* (при этом под отдельным индивидом имелся в виду в известном смысле средний статистический человек). Таким образом, слово «обобщение» у двух авторов получает совершенно различный смысл.

Однако главное сочинение Рида «Исследование человеческого ума на основе принципов здравого смысла» за-

служивает известного внимания в той части, где речь идет о внешних органах чувств человека. Фактически здесь впервые был поставлен вопрос о единстве человеческого сознания на основе обобщающего чувства ощущения пяти органов чувств. Другими словами, не будь единства сознания, присущего индивиду, не было бы и установки единства здравого смысла, который приводит к общности индивидов в обществе. И наоборот, нельзя упускать из виду того, что именно так называемый здравый смысл впервые привел к пониманию единства сознания отдельных индивидов. При рассмотрении же человека с точки зрения социальной психологии оно получит название здравого смысла. Если подойти к вопросу со стороны единства сознания индивидов, то бросается в глаза фактическая связь между Аристотелевым понятием обобщающего чувства и понятием здравого смысла у Рида.

Ридовское понятие здравого смысла на самом деле построено на эмпиризме английской школы, что дает возможность рассматривать взгляды Рида как интуитивную разновидность эмпиризма. Шефтсбери, Хатчесон, безусловно, в какой-то степени придерживались взглядов Платона и Плотина в духе кембриджских платоников и ввиду этого выглядели как бы противниками эмпиризма. Но, по утверждению Рида, они просто довели до отвлеченных суждений данные эстетики, этики, религии и в конечном счете пришли к здравому смыслу, изобразив его в качестве чисто эмпирического, обиходного понятия. А если противопоставить это понятие рационализму Европейского континента, то едва ли останется какое-либо сомнение в его эмпирической сущности. По их мнению, каждый индивид общества в качестве среднего человека может на основе повседневного опыта без всяких доводов, интуитивно, инстинктивно различать прекрасное и уродливое, добро и зло, истину и ложь, и это есть не что иное, как функция здравого смысла. То, что все люди эмпирически уверены в существовании объективного мира, и есть здравый смысл. Только Рид ищет основу этого повседневного опыта во внутренней интуиции, заранее заложенной в душе человека.

* * *

Однако при внимательном рассмотрении ридовского понятия здравого смысла, мы обнаружим его слабые стороны. Надо признать крайне невразумительным толкование так

называемого содержания здравого смысла как аксиомы, подобной догме одиннадцатой заповеди. Здравый смысл по своему *содержанию* обладает не только объективным характером, но еще и свойством сообразительности, которое присуще любому человеческому разуму. Хотя рационализм и признает вечное становление рассудка, разума человека, но тем не менее он не распространяет это утверждение на всю деятельность разума и рассудка человека. Скорее всего, содержание разума рационально исправляется, совершенствуется на основе сообразительности его самого. У Рида же здравый смысл совершенно не может и не должен прогрессировать — словом, он является неизменным, консервативным. И еще точнее, понятие здравого смысла Рида представляется застывшим, неизменным, да еще универсальным понятием, извлеченным из английского здравого смысла того времени, — здравого смысла, принятого в среде определенного общественного слоя.

Англия того времени, с одной стороны, являлась страшной политической реакцией, где шло возрождение протестантского движения в Ирландии, а с другой — она была свидетельницей деятельности якобинцев в Великой французской революции. Видный консерватор, один из идеологов партии вигов, Эдмунд Бёрк на склоне лет переходит на антипросветительскую, реакционную позицию, направленную против подобной формы деятельности французской буржуазии. И в этом отношении Рид был не просто современником Бёрка. Он, как сторонник эстетических идеалов Шефтсбери и его единомышленников, выступает борцом Шотландской школы, утверждающим врожденность неизменного чувства прекрасного. Шотландская школа здравого смысла, принимая исходные позиции английского эмпиризма, вместе с тем преклонялась перед классическим наследием, и это выглядело как бы противостоянием эмпиризму. Именно в этом и проявилась одна из особенностей Шотландской школы, основанной на своеобразии аристократической идеологии, относящейся с уважением к той английской действительности, возникновение которой было обусловлено деятельностью английской буржуазии.

Бёрк считается одним из своеобразных теоретиков общественного договора. Можно сказать, что и общественный договор Т. Гоббса построен на своеобразном демократическом принципе (люди путем договора объединились в государство и подчинились государю). Бёрк также, будучи реалистом, уважающим исторические традиции, при пере-

числении различных форм политического строя всюду называет народ господствующей силой. Вот почему он является своеобразным демократом. Что же касается его решительного неприятия Великой французской революции, то оно порождено его нравственными убеждениями, основанными на либерализме. Как теоретик программы партии старых вигов, Бёрк, однако, был противником демократического равенства, он был консервативным демократом в духе чисто английского аристократизма. Именно эта идеология получила свое яркое проявление в ридовском понятии здравого смысла. С самого начала здравый смысл, по Риду, означает демократическое понятие. Однако этому понятию придается значение исконно неизменного, вечного закона, обусловленного непосредственно консервативной закоренелостью чувств английской аристократии. Следовательно, в этом случае здравый смысл является средством обороны и консервации, направленным как против революционных действий в обществе якобинской партии, так и против радикального скептицизма в области теории (Юм, его прогрессивные и его реакционные идеи). Одним словом, здравый смысл направлен против разрушительных и стремительных натисков как в практической деятельности, так и в области теории.

Здравый смысл сам по себе не представляет какой-либо особой проблемы; проблемой становится подобное его использование. Дело в том, что рассматриваемый нами здравый смысл не только является отражением здравого смысла английского эмпиризма и английской демократии того времени, но и согласуется с консервативным здравым смыслом английской аристократии. Не случайно Шотландская школа является отпрыском кембриджских платоников (Р. Кедворт и др.). Хотя здравый смысл и оперирует понятием «средний человек», однако средним человеком в качестве образца для всего народа выступает аристократия.

Подобное понятие здравого смысла складывалось под влиянием своеобразной идеологии английской аристократии того времени, поэтому здравый смысл был сосредоточен только на позитивной роли аристократии и, напротив, почти полностью игнорировал пассивный, простонародный характер здравого смысла. И это неудивительно. Простонародный здравый смысл в конечном счете ограничен самим собой и выше этого ничем не становится. Анализируемый здравый смысл в целом характеризуется постоянной взаимопротиворечивостью. При этом допускается, что на

основе этого аристократического здравого смысла возможно коренное разрешение всех проблем. Это философское понятие здравого смысла является довольно упрощенным даже по сравнению с тем его понятием, которое распространено у нас сегодня. И в этом состоит еще один недостаток ридовского здравого смысла. Что касается упомянутой нами вначале диалектической сущности здравого смысла, то она полностью исчезает в эмпирическом, то есть феноменологическом, методе английских философов. Между тем здравый смысл даже нашего времени обладает определенными сложными противоречиями.

* * *

Одним из тех, кто проявил интерес к чисто буржуазному здравому смыслу в условиях развития тогдашней Германии, был И. Кант. И. Кант известен как выдающийся теоретик здравого смысла, и в его философии значительное место отводится «философии буржуазного здравого смысла». Вполне естественно, что он рассматривал теорию Т. Ридда, выделяя при этом такую особенность здравого смысла, как его противоречивость, его взаимонесогласованность. Однако наиболее важным является кантовское понятие человеческого разума, человеческого рассудка, которые, по сути дела, представляют лишь несколько онемеченное понятие способности человеческого здравого смысла, которым уже оперировала буржуазная идеология эпохи Просвещения. Отметим также, что кантовская критика «чистого разума» в некотором роде выступает как критика буржуазного здравого смысла. Перед Кантом возникла проблема: во-первых, выяснить, до каких пор человеческий разум остается здоровым, и, во-вторых, понять, каким образом появляется и обнаруживается нездоровое противоречие; в первом случае мы имеем здоровый разум, то есть здравый смысл (это «теория анализа»); во втором случае, напротив, появляется то, что принято называть «диалектикой».

При этом следует обратить внимание на то, что Кант на основе «априорной интуиции» чувствования, трансцендентальных «категорий» рассудка и трансцендентального «основного тезиса» разума (аксиомы), рассматриваемых в связи с законом причинности, как бы феноменологически подвергает анализу, по существу, ридовский здравый смысл, утверждающий интуицию. И если с этой точки зрения рассматривать так называемый формализм Канта, то

мы обнаружим, что он нацелен на то, чтобы объединить буржуазный здравый смысл с ридовским здравым смыслом, предварительно освободив последний от его ограниченности — аристократического содержания, и тем самым представить понятие здравого смысла *всеобщим*. В противоположность юмовскому скептицизму, а также *догме* (аксиоме) Школы здравого смысла Кант провозглашает *критику* здравого смысла.

Следует сказать, что кантовская критика буржуазного здравого смысла выступает не чем иным, как разумом, который критикует себя. Эта критика сама по себе не выходит за рамки своеобразного (немецкого) буржуазного здравого смысла. Однако критика буржуазного здравого смысла на основе его самого, будучи, по существу, «самокритикой», наталкивается на крайне опасную ограниченность самого буржуазного здравого смысла. Другими словами, Канту удалось обнаружить эту опасность, которую он сам назвал диалектикой. Например, антиномии явились не чем иным, как логическим наименованием внутренних противоречий, присущих самому здравому смыслу. Следует обратить внимание на то, что буржуазный здравый смысл в процессе познания обнаруживает как положительную, так и отрицательную сторону, следовательно, он обладает своеобразной диалектической несовместимостью. Если еще до Гегеля диалектика выступала в качестве метода научного мышления, то буржуазный здравый смысл, будучи уже ненаучным мышлением, сходит со сцены, и, таким образом, только диалектика выступает методом научного познания. Однако это не означает, что снимаются все проблемы здравого смысла. Фактически диалектическое мышление сегодня для нас становится своеобразным здравым смыслом, но уже не буржуазным.

Антиномия и диалектика здравого смысла не представляют собой просто факт противоречивости двух суждений здравого смысла. Именно на это обратил внимание Кант. И на самом деле мы имеем антиномию, когда утверждаем, что здравый смысл — это не истина. Антиномия подтверждает коренной диалектический характер здравого смысла. Вот здесь-то противоречие и скрывается.

Для понимания этого противоречия нам придется еще раз вернуться к особенностям здравого смысла Рида. Здравый смысл Рида — это основной тезис (аксиома), который проявляется в качестве определенного догматического тезиса и состоит из отдельных содержаний. Тезис, включаю-

ий в себя эти отдельные содержания, и предстает в качестве здравого смысла; но это лишь одна сторона здравого смысла. В то же время эти отдельные содержания образуются на основе инстинкта, которым обладает любой здравый разум человека. Именно это и обуславливает еще один момент здравого смысла—форму, которая отдельные содержания превращает (формирует) в целостное, общее содержание здравого смысла. Такова *позиция здравого смысла*. Следовательно, эти две стороны в здравом смысле соответствуют содержанию и форме. Однако здравый смысл характеризует не просто любая связь между содержанием и формой. То, что сегодня мы рассматриваем как здравый смысл, представляет собой такое отношение между его содержанием и формой, которое можно назвать противопоставлением или же просто несовместимостью. Попытаемся более подробно рассмотреть эти два последних определения.

По свидетельству одного знакомого мне офицера, непосредственно после первой мировой войны среди военных не было духа той самоуверенности, каким они обладают в настоящее время. Это послужило причиной постоянных упреков в адрес военных в отсутствии у них здравого смысла. Тогда, чтобы привить им здравый смысл, вводятся специальные занятия по таким наукам, как юридическая и экономическая. Но тут у моего знакомого возникает сомнение: «Уж если человек лишен здравого смысла, то никакие общественные науки здесь не помогут». В действительности же одним из условий развития здравого смысла у человека, несомненно, является обладание знаниями общественных наук. Но обладание такими знаниями еще не повышает этот здравый смысл до уровня науки.

Если рассматривать здравый смысл с точки зрения знаний отдельных наук или суммы этих наук, то подобный здравый смысл будет означать только количественное наращивание своего содержания, причем уровень *понимания* человеком действительности на основе здравого смысла окажется далеко не безграничным. То, что соответствует так называемому качественному повышению уровня здравого смысла, не зависит от количественного роста его содержания.

Правда, возможно, что при богатстве знаний повышается и способность суждения, а в тех случаях, когда они внимательно изучаются и отлично усваиваются, особенно если это знание общественных наук, может показаться,

что суммарное среднее знание и характеризует способность человеческого суждения, и тем не менее только знание и сумма знаний не определяют еще способность суждения. Следует отличать уровень здравого смысла от здравого смысла как содержания отдельных знаний.

Уровень здравого смысла свидетельствует о его самобытности. Поэтому то, что здравый смысл может составить проблему, связано только с *уровнем здравого смысла*. *Здравый смысл* как содержание в действительности представляет собой вовсе не здравый смысл, а только отдельные знания или же сумму этих знаний. Поэтому если их без изменений привести к среднему числу, то получится не здравый смысл (уровень здравого смысла), а не что иное, как *уровень знаний*. Подобный уровень знаний, будучи развит до научного на основе организованного знания, а затем и до культурного уровня на основе обобщенного знания, все же не становится уровнем здравого смысла.

Вообще, если оценивать здравый смысл мерками знаний, науки, культуры и т. д., а не его собственной меркой, это приведет к игнорированию его самобытности, которая как раз и отделяет его от знания, науки, культуры и т. п.; в этом случае понятие здравого смысла фактически отбрасывается с самого начала. В результате этого, хотя здравый смысл и был сведен к проблеме знания, науки, культуры и т. д., он постоянно занимал более низкое положение и выступал несовершенными, незрелыми знаниями, наукой, культурой и т. д. И так как предполагалось, что здравый смысл не обладает собственным принципом, то, следовательно, его уровень крайне низок, и поэтому уже нет ничего, что можно поставить ниже здравого смысла. В этих рассуждениях явно проявляется тавтология.

Когда здравый смысл сводят к его содержанию, то это равносильно отождествлению здравого смысла со средним знанием и средней наукой. Действительно, в последнее время ученые нашей страны рассматривают здравый смысл только как негативное явление и утверждают, что его уделом являются вульгаризация, популяризация науки и искусства. Но если считать, что сущность здравого смысла заключена в его уровне, то понятие здравого смысла следует пересмотреть коренным образом. Тогда и обнаружится, что здравый смысл обладает собственным критерием, имеет свой собственный уровень и выступает в качестве своеобразной нормы (которая независима от

уровня знаний), за рамки которой он имеет возможность выйти или присоединить к ней что-либо.

С одной стороны, принято думать, что здравый смысл сам по себе не истина, но, с другой стороны, наоборот, считают, что раз это здравый смысл, значит, это истина. Такое противоречие, такая антиномия или же, вернее, такой паралогизм здравого смысла и есть его сущность. Другими словами, если понять своеобразие здравого смысла, его принцип, его самобытность, то станет понятной и его диалектическая сущность.

* * *

Когда порицают здравый смысл, то указывают на отсутствие в нем оригинальности; в этом случае его просто определяют как посредственность. В таком случае здравый смысл характеризуется определенным уровнем среднего общественного знания. Широко принято руководствоваться такими установками: что ниже здравого смысла? что выше его? Оригинальным признается только то, что достигло уровня знания выше здравого смысла. Знание, несомненно, должно быть всегда оригинальным, но когда оно не оригинально, то это и есть знание здравого смысла (типичное содержание здравого смысла), которое постоянно характеризуется как несовершенное, незрелое знание.

Однако независимо от вопроса относительно наличия или отсутствия оригинальности в здравом смысле существует еще и проблема критерия уровня здравого смысла. Уровень здравого смысла — это средняя ценность суждения общественного человека. Но при таком подходе нельзя отличить уровень средней ценности знания (содержание здравого смысла) от уровня самого здравого смысла. Дело в том, что применение средней ценности в качестве нормы и критерия оценки здравого смысла нисколько не раскрывает его сущности. Поэтому вместе с выявлением средней ценности суждения общественного человека мы должны иметь в виду и то новое противоречие, которое обнаруживается внутри уровня здравого смысла.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого противоречия, необходимо раскрыть сущность понятия средней ценности. Средняя ценность — это вовсе не количественное и качественное среднее арифметическое ценностей в понимании индивидов в обществе. Средняя ценность должна быть *критерием*, к тому же *идеальным*. Термин «здоровый», разумеется, не есть нечто среднее между болезнью

и здоровьем, а представляет собой критерий и идеал здорового состояния человека. Здоровье мыслится как нормальное состояние. И говоря об этом (о восстановлении здоровья после болезни, о выздоровлении), подчеркивают наличие здоровья. Другими словами, стремление к здоровью представляется как среднее, следовательно, нормальное состояние здорового человека.

Сначала здоровый смысл проявляет себя как устремленность суждений общественного человека. Когда же уровень здорового смысла выступает как нормальное состояние, проявляющееся в динамической инициативе, он поднимается до обобщенной средней ценности общественного человека. И здесь впервые средняя ценность становится нормой. Следовательно, то, что мыслится как средняя ценность в уровне здорового смысла, на самом деле не является застывшей, а в ней самой имеется постоянная устремленность, которая направлена на повышение собственной средней ценности. Подлинный здоровый смысл как нечто живое постоянно, с одной стороны, сам себя понижает, рассеивает, уничтожает, а с другой — сохраняется, стимулируется, возрождается; в этом и состоит сущность того, что обозначается словами «уровень здорового смысла». Здоровый смысл — это сохранение, повышение здорового смысла, подобно тому как истина есть сохранение, повышение истины.

Подлинный здоровый смысл, уровень здорового смысла, не является простым средним арифметическим суждений общественного человека и тем более золотой серединой этих суждений. Вследствие этого здоровый смысл находится на определенном удалении от так называемого *общественного мнения*, которое якобы ограничивается рассмотрением средней ценности политических суждений масс (на самом деле это обобщенное политическое суждение какого-то большинства). Вообще общественное мнение покоится на *принципе большинства*, который составляет основу как утверждения права большинства, так и отрицания этого права. Поскольку этот принцип принимается без оговорок, то для того, чтобы вывести из него право большинства, прибегают к действиям, даже к насилию, пользуясь большинством, и в таком случае для теоретических рассуждений не остается места. Так, например, в Древней Греции определенной эпохи большинство в ареопаге составляли те, кто обладал наиболее громким голосом. Чтобы выяснить сущность такого демократического понятия буржуа-

зии Нового времени, как общественное мнение, мы должны принцип большинства в общественном мнении соотнести с понятием средней ценности в уровне здравого смысла.

Хотя здравый смысл искони связан со средней ценностью суждений большинства людей общества и на первый взгляд является не чем иным, как золотой серединой среднеценностных суждений большинства, на самом деле уровень здравого смысла воздействует как на это большинство, так и на это среднее, способствует их повышению, развитию. Поэтому здравый смысл в конечном счете не является ни большинством, ни средним, напротив, он может предстать своеобразным меньшинством, к тому же ускользнувшим от среднего, — вот здесь и лежит *превосходство здравого смысла*.

Если даже допустить, что здравый смысл на самом деле является чем-то средним, то при этом совершенно бессмысленным является утверждение, что здравый смысл каждого индивида в обществе сразу выступает как средний. В действительности превосходство здравого смысла именно в том и заключается, что он далеко отстоит от подобно составленного среднеценностного здравого смысла. Выдающиеся представители философии здравого смысла (например, Бёрк, Кант, да и Гегеля можно причислить к ним) решительно не были сторонниками принципа большинства при оценке здравого смысла. Правда, «здравомыслящие» — в том смысле, что они ограничиваются уровнем так называемого содержательного здравого смысла, уровнем содержания знания, — разумеется, довольно многочисленны. И тем не менее они не являются большинством, и это еще вопрос, обладают ли они в действительности более высоким уровнем знаний, чем среднеценностные интеллигенты. К тому же факт, что даже так называемых средних людей не так уж много.

* * *

Таким образом, мы освободили здравый смысл от первоначального его определения, связанного со средней ценностью и большинством. Без осуществления этой процедуры и без опровержения буржуазно-демократического понятия здравого смысла (утверждающего абстрактную возможность реализации прав каждым человеком, равенство человека в обществе), основанного на принципах сред-

него и большинства, невозможно понять подлинный принцип здравого смысла.

Когда же возникает вопрос, в каком направлении уточняется понятие здравого смысла после освобождения его от принципов количественных определений среднего и большинства, то следует вернуться к тому, что вначале было названо принципом повседневности. Впрочем, на свете существуют как мещане, так и отрешенные от мира люди, и поэтому бытует мнение, что повседневность есть беспринципный образ жизни обывателей, составляющих усредненное большинство. Но подобное количественное определение повседневности свидетельствует только о «мудрости» здравого смысла самого грубого образца и не имеет ничего общего с принципом повседневности, который является принципом *активности*. Анализ принципа повседневности — дело довольно трудное, но во всяком случае я применяю и разъясняю его (см. «Лекции по современной философии»).

Если серьезно задуматься над повседневной функцией газеты, то она непосредственно связана с принципом повседневности. Едва ли найдется человек, который стал бы в функциях газеты искать функции, свойственные академическим лабораториям. Также никому и в голову не придет мысль о том, что серьезный ученый станет излагать свои академические труды на страницах газеты или популярного журнала. Самым убедительным проявлением принципа повседневности выступает функция журналистики (журнализм, что означает отражение реальной жизни день за днем, отражение повседневности), противостоящая функции академизма. Возможно, что этот принцип вовсе неизвестен худшим представителям академических исследователей.

При этом критицизм есть одна из функций журнализма, придерживающегося принципа повседневности. Вообще критика предмета постоянно осуществляется применительно к уровню здравого смысла (его общественно-политических норм). Здравый смысл не является просто обобщенным общественным суждением, а выступает социальным *повседневным суждением* (следовательно, становится и историческим). Иногда при сравнении превосходного уровня здравого смысла с низким его уровнем последний выглядит более правдоподобным здравым смыслом. Другими словами, утверждают, что уровень здравого смысла, будучи низким, имеет якобы превосходство в том, что он

более соответствует *уровню знания* здравого смысла общественного человека. В данном случае понятие «низкий уровень» смешивается с содержанием здравого смысла.

Еще раз подчеркиваю, что повседневное суждение человека, здравый смысл (его уровень) не предстает ни социально средним, ни социально обобщенным явлением, а выступает нормой в жизни общества. Уровень здравого смысла расщепляется, раскалывается на противоположности, следуя *классовой противоположности*, существующей в обществе.

Сегодня здравый смысл представлен в двух видах — буржуазном и пролетарском, — что понятно не только из собственного опыта, но и из факта противоположности буржуазной и пролетарской журналистики.

Итак, то, что получилось на основе моего анализа, — это определение здравого смысла в качестве уровня — уровня здравого смысла. В соответствии с этим определением необходимо разрешение противоречивости, диалектичности тех трудностей, какими обладает здравый смысл. Эти трудности, постоянно существующие в здоровом смысле, есть противоположные начала — отрицание и утверждение его самого, низкое и превосходное в нем самом, обнаружение классовых противоречий в нем и т. д.

Видимо, каждому читателю ясно, что нынешний анализ здравого смысла имеет определенное отношение к практическим проблемам. Вместе с тем привлечение внимания к здоровому смыслу, к проблемам особых принципов его уже выступает обоснованием *материализма*. Ибо материалистическое рассмотрение принципа повседневности, принципа реальной действительности, являющейся основой здравого смысла, представляет собой защиту идеологии масс от *интерпретаторской философии*, метафизики, идеализма.

Глава IV

СУЩНОСТЬ ПРОСВЕЩЕНИЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ ЕГО В НАШЕ ВРЕМЯ

Слово «просвещение» употребляется в двух значениях: одно связано с историей культуры, с ее определенным периодом, известным под названием эпохи Просвещения; другое — общепринятое понятие повседневного обихода — связано с просветительской деятельностью. Между этими понятиями имеется как глубокая связь, так и различие; в одном случае фиксируется неизменное историческое содержание, тогда как в другом оно исторически ограничено, поскольку определяется своеобразием исторической эпохи. Рассмотрим исторические и теоретические связи между этими двумя понятиями.

Если не говорить о научном содержании понятия просвещения, то можно сказать, что подавляющее большинство наших современников всегда имеют общее представление о просвещении. Поэтому если сегодня и встречается человек, который не может понять повседневного значения просвещения, то это результат тех особых условий, в которых он находится, и именно эти обстоятельства не дают ему возможности глубоко осмыслить всю необходимость просвещения в наше время. Однако следует подчеркнуть, что современная Япония переживает такую острую нужду в просвещении, какой не было со времен эпохи Мэйдзи.

Сегодня принято считать, что слово «просвещение» происходит от немецкого *Aufklärung*, хотя точнее — это перевод английского слова *enlightenment*. Разумеется, эти два слова имеют общее содержание. С исторической точки зрения понятие *Aufklärung* означало прежде всего развитие идеи просвещения и культуры, а не развитие техни-

ческой структуры общества. Например, Германия XVIII века по сравнению с Англией и особенно с Францией значительно отстала как в области развития культуры, так и в просвещении. И тем не менее Кант, который являлся представителем своеобразного просветительского течения, назвал время правления Фридриха II в Пруссии не просвещенным веком, а веком просвещения. Именно Германия того времени, отставшая от Англии и Франции также и в развитии способа производства, была названа страной, вступившей в век просвещения. И когда размышляешь над этим фактом, то становится ясным, что просвещение в нашей стране должно было рассеять тот мрак, те зловещие тучи, которые были порождением феодальных пережитков того времени. Поэтому считается, что в Японии просвещение направлено против сознания, порожденного чрезвычайно долго продолжавшимся господством феодальной системы.

Все это характеризует просвещение с исторической точки зрения. В то же время следует сказать, что необходимое нам сегодня просвещение должно обладать новым, совершенно отличным от прежнего понятия просвещения содержанием. Те зловещие тучи, которые должны быть развеяны сегодняшним просвещением, вовсе не являются такими тучами, которые *стихийно* порождены условиями феодального наследия Японии, хотя и сегодня они в значительной степени связаны с феодализмом. Этот мрак, эти зловещие тучи ныне насаждаются сознательно. Конечно, полный мрак невозможен ни в одной эпохе, ведь слабый свет всегда мерцает даже во мраке. А сегодняшний мрак в Японии представляет собой своеобразные сумерки, насаждаемые невежеством. У нынешнего просвещения должны быть новые функции, отличные от функций прежнего просвещения. Нынешнее просвещение не должно просто выступать против идей, которые стихийно или сознательно порождались феодализмом, а должно учитывать идеи, рожденные самой капиталистической системой, которая в свое время вызвала к жизни так называемое просвещение.

Исторически просвещение в эпоху Просвещения проявлялось прежде всего в либерализме, оно же породило его первое определение. Заметим, что просвещение означает не только период в развитии общества, но также выступает категорией культуры. Оно не является собственно политической, а тем более экономической категорией. Следователь-

Но, то, что мы называли здесь либерализмом, не является ни экономическим (свобода договоров, торговли, конкуренции), ни политическим (парламентаризм, конституционализм, демократия) либерализмом; пожалуй, это — «культурный» либерализм.

И все же данный «культурный» либерализм (значение которого будет постепенно раскрыто) обусловлен экономическим и политическим либерализмом. Фактически Дж. Локк впервые обосновал политический либерализм и тем самым положил начало формированию философии просвещения в эпоху Просвещения. В буржуазном обществе Нового времени экономический либерализм составлял материальную основу развития личности. Однако для господства идеи свободы, соответствующей этому экономическому либерализму, необходимо было, чтобы идеи свободы производства, торговли, договора, труда были облачены в более или менее культурную оболочку, утверждающую просвещение, волю и авторитет личности; таким образом, совершается поворот к идее политической свободы. Однако Локк, видимо, искал культурную оболочку свободы в пределах разума человека. Тем самым экономическая, политическая, культурная свободы личности сливаются воедино под эгидой *человеческого разума*, для которого нет другого авторитета, кроме самого себя. Ни церковь, ни аристократия, ни монарх не могут возноситься над живым разумом, они не обладают никакими абсолютными правами перед этим разумом буржуа.

Нечего и говорить, что разум, провозглашенный французскими просветителями основным принципом, явился не чем иным, как авторитетом просвещения, призванного гарантировать французским гражданам свободу (вместе с равенством и братством). Но в Германии Кант замышляет искать авторитет разума в свободе, равной *автономии* самого разума. Здесь свобода не рассматривается в качестве экономической, политической свободы, а выступает свободой самого разума и, таким образом, доводится до свободы просвещения вообще. Либерализм Канта приходится по душе гражданам прусского мира, и он «философицируется» вплоть до «культурного» либерализма, который провозглашает свободу философского умозрения вместо свободы политической деятельности, свободу в идеях вместо свободы в обществе. Эти положения, по сути дела, становятся характерными чертами немецкой классической философии на протяжении всей ее истории. Таким образом,

просвещение сводится прежде всего к «культурному» либерализму.

Об этом совершенно ясно свидетельствует идея просвещения, выдвинутая Кантом. В известной статье 1784 года «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант писал: *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»*¹. Это положение содержит противоречие: ведь именно Кант провозгласил, что разум обладает свободой совершенствовать самого себя, и поэтому непонятно, каким образом он все же по собственной вине остается в состоянии несовершеннолетия. Здесь полностью отсутствует понимание того, что именно отсталость в развитии немецкого капитализма несет ответственность за задержку разума в состоянии несовершеннолетия. Кант ограничивал свободную деятельность разума на основе просвещения исключительно культурной деятельностью представителей культуры по отношению к самим себе. Как бы свободно ни применялся разум к гражданским профессиям, их положению, это не только не признавалось в качестве просветительской деятельности, но при правлении Фридриха II считалось чуть ли не варварством.

Можно сказать, что в лице Канта дистиллированный либерализм в просвещении находит самого выдающегося идеолога. Однако на самом деле именно Кант был критиком просвещения в Германии. Следует отметить, что вообще кантовское определение просвещения вовсе не было выражением фактического состояния просвещения не только в Германии, но и в Европе и Англии того времени. Это определение, скорее всего, явилось попыткой утвердить идеал просвещения, провозгласить вечный, неизменный, универсальный его принцип. Перед глазами Канта стояли знаменитый философ просвещения Мозес Мендельсон и его учитель — основоположник философии немецкого просвещения — Христиан Вольф. Кант считал своей миссией критику так называемой общедоступной философии, распространяемой среди масс.

Философской (мировоззренческой, логической) основой просветительской мысли были английский эмпиризм и французский материализм (буржуазный метафизический материализм). Что касается немецкого просвещения

¹ Кант И. Соч. в 6-ти томах, т. 6, М., с. 27.

(= школы Х. Вольфа), то здесь его основой была философия разума. Но при всех этих различиях три типа просвещения имеют одинаковое основание и по существу являются метафизическими, несмотря на то что один из них представляет собой эмпиризм, другой — материализм, третий — рационализм.

Так категория культуры (или культурная категория), которая называлась просвещением только потому, что она не была экономической или политической категорией, в немецкой классической философии должна была пройти через особый отбор, развитие и изменение, потому что эта философия не ощущала необходимости применять рассматриваемую категорию к практической действительности. Первым идеологом, подвергнувшим просвещение критике, как отмечалось, был Кант. Но также достоверно и то, что здесь проявилась кантовская критика разума, то есть его диалектическая точка зрения. Но только у Гегеля логика разворачивается в своей основной, положительной сущности. Неясность, которая у Канта проявлялась при разделении рассудка и разума или же при их противопоставлении, у Гегеля впервые получила объяснение и ясность. Гегель показал, что кантовский разум, по существу, по-прежнему оставался на стадии рассудка, и поэтому он причислял Канта к представителям метафизики, механицизма. В противоположность Канту Гегель обосновал диалектику и с этой позиции дал ясную критику своеобразного рационализма того самого просветительства, которое Кант пытался преодолеть через свою критику.

Немецкое просвещение отличалось тем, что, исходя только из рассудка, оно не в состоянии было понять ход исторических событий. Кант был основоположником философии истории немецкого образца, к тому же еще и основателем «небулярной» космогонической теории. И несмотря на это, в своих взглядах на историю, то есть на общество, он не смог полностью понять, в чем состоит смысл особой, так называемой иррациональности в истории. Гегель объяснял это тем, что Кант и его последователи исходили из рассудка, стоящего на позиции метафизики; сам же Гегель выступал с позиции диалектики разума и поэтому был всецело историчен.

Однако, как известно, исторический взгляд самого Гегеля страдал коренным недостатком, а именно рациональным, умозрительным пониманием истории. Утверждение, что развитие истории, происходящее на основе гегелев-

ской диалектики разума, и есть в конечном счете реальная история, по существу, являлось не чем иным, как рационалистической идеализацией исторического процесса. И тут снова возникла необходимость критики, преодоления уже самого разума. Однако у Гегеля особенность разума с самого начала заключается в его автономии, свободе, в том, что разум прежде всего познает себя. Отметим, что именно эту свободу Кант требовал в просвещении. Это, по сути дела, было не чем иным, как просто философским формулированием упомянутого ранее определения просвещения, то есть идеи свободы культуры, просвещения, культурной свободы. Поэтому, когда гегелевская диалектика, «стоящая на голове», была поставлена на ноги, только тогда стало возможным объяснение развития разума на почве материи (материи как философской категории), и «культурный» либерализм был полностью отброшен. Здесь-то и выступил на сцену материализм.

Итак, преодолев обе ограниченности просвещения, определяемые *философией рассудка и философским разумом*, то есть *метафизикой и диалектикой абсолютного идеализма*, мы можем реально понять подлинно свободный и подлинно рациональный смысл просвещения. Содержанием этого просвещения сегодня будет выступать то, что называется диалектическим материализмом. Читатель, возможно, скажет, что под предлогом вопроса о просвещении я просто занялся рассмотрением истории философии. Однако это не так. Дело в том, что именно на такой исторически рассмотренной основе мы сможем руководствоваться самым рациональным, всесторонним, реальным понятием просвещения, столь необходимым нам сегодня.

Например, если бездумно представить необходимое сегодня нам просвещение, то прежде всего в памяти всплывает либерализм (или либерализм культурных деятелей, то есть «культурный» либерализм). Но даже если не говорить о возможностях либерализма, а ограничиться лишь рассмотрением необходимой сегодня структуры содержания просвещения, то определение просвещения как либерализма тоже будет непригодным. Если взять Пруссию при правлении Фридриха II, то там относительно возможным было свободное применение разума, тогда как сегодня, при реакционном режиме, одно только свободное применение разума уже невозможно.

Все вышесказанное относится к структуре содержания понятия *просвещение*. Теперь рассмотрим новую проблему: каковы функции просвещения? Иными словами, проанализируем, в каких формах деятельности сегодня должно выступать просвещение.

В последнее время в нашей стране литературные круги все громче превозносят романтизм, противопоставляя его реализму, и пытаются определить его сущность по аналогии с немецким романтизмом. Правда, то движение, которое носило название романтизма, наиболее ярко было представлено прусским романтизмом, который отнюдь не ограничивался только художественной литературой, но распространялся широко на различные области культуры вплоть до философии и политической экономии. Поэтому когда литераторы сегодняшней Японии утверждают, что их так называемый романтизм имеет такое же содержание, как и немецкий, то они непосредственно сближают и смешивают определенное движение в истории художественной литературы и культуры со своеобразным движением современности, и поэтому такое определение, по существу, выступает подделкой, так как наше современное движение не имеет и не может иметь никаких исторических аналогов.

То же самое следует сказать и относительно понятия просвещения. Просвещение в конечном счете означает определенный политический или культурный идеал, имевший распространение в эпоху Просвещения (Англия и Европа XVII—XVIII веков), оно обладает определенным историческим содержанием. Просвещение в качестве определенного культурного идеала противопоставлялось как классицизму, так и романтизму. Следовательно, то, что придает своеобразие историческому просвещению, — это его выступление как против исторического романтизма, так и против исторического классицизма. Однако когда мы сегодня произносим слово «просвещение», то, разумеется, в нем нет точного содержания, аналогичного историческому просвещению. Понятно, что просвещение, которое стало прогрессивной задачей нашего общества, нельзя отождествлять с давно прошедшим просвещением. Необходимое нам сегодня просвещение, безусловно, должно быть отличным от него, должно быть особым просвещением.

С этих же позиций необходимо рассматривать и романтизм. Говорить об историческом романтизме, что он выражал тоску по беспредельному, расширял свое «я» до мировых масштабов, не упоминая при этом о своеобразии исторической эпохи, породившей его, — значит заведомо вставать на неправильный путь. Тем более порочным является стремление выставить такое определение романтизма в качестве руководства в настоящее время. То же самое относится к подобным определениям классицизма и просвещения эпохи Просвещения. Отметим, что все исторические определения могут быть основой только самых общих положений. И когда такие определения без должного анализа используются в настоящее время (например, в смысле необходимого нам теперь просвещения), то нельзя ждать научного обоснования данного явления. Следовательно, если игнорировать такой осмотнительный подход к историческим определениям, то решение проблем необходимого теперь просвещения окажется безнадежным делом.

Первая половина периода Мэйдзи в рамках истории культуры предстает эпохой Просвещения в Японии. Можно сказать, что Фукудзава Юкити в 70—80-е годы выступал идеологом нарождающейся буржуазной интеллигенции и популяризировал капиталистический строй в духе буржуазной демократии США и Англии. Но эпоха Просвещения для Европы того периода уже давно отошла в прошлое, поэтому должно быть понятно, что просвещение Японии современной эпохи включает в себя такое содержание, которое уже не вмещается в прежнее понятие просвещения, оно претерпевает изменения.

Каково же определение того просвещения, которое необходимо нам сегодня? Анализ осложняется еще и тем, что ведь мы до сих пор так и не получили ответа на вопрос, в чем сходство понятий просвещения периода Фукудзавы и просвещения эпохи Просвещения и в чем состоит отличие просвещения настоящего времени от этого же понятия эпохи Просвещения. Или, еще точнее, в каком смысле мы должны сегодня понимать просвещение вообще и необходимость движения за распространение просвещения?

Здравый смысл уже был предметом моего рассмотрения, но если к Школе здравого смысла подойти в широком историческом плане, то окажется, что она является одной из философских школ просвещения, особенно эпохи английского Просвещения. С этой точки зрения анализ проблемы здравого смысла неизбежно должен стать и анализом проб-

лемы просвещения. Конечно, французский материализм выступил наиболее выдающейся формой движения просвещения. Если же из французского материализма вычленить его просветительскую деятельность, то получим понятие, лишенное всякого смысла. Продолжая эту мысль, по аналогии придем к выводу, что если сегодня материализм выдвигается в качестве проблемы, то неизбежно должна выступить и проблема просвещения. Заметим, однако, что и без возвращения к историческим связям в области идей и культур для нынешнего материализма нет другой более важной научной миссии, чем просвещение. И это следует прежде всего глубоко прочувствовать. Материализм — это не только наука, которой руководствуются ученые. Он должен стать учением, *истиной*, которую должны понять и усвоить массы. Проблема массовизации, распространения образования, овладения науками и культурой действительно сводится к проблеме просвещения.

Правда, если бы сегодня Япония не переживала эпоху культурного варварства, то, возможно, не было бы особой необходимости в диалектико-материалистическом анализе самого понятия «просвещение». Однако сегодня вся культура лишается своего рационализма, своей свободы, а также своей реальности (материальности, то есть материалистического объяснения общественных явлений). И, как выясняется в дальнейшем, именно рационализм, свобода, реальность должны составлять характерные черты просвещения.



Зачинателями просветительского движения эпохи Просвещения принято считать Голландию и Англию. При этом признается, что этому движению предшествовали Ренессанс и религиозные реформации. Настоящая же эпоха Просвещения начинается в XVII веке в Англии с Джона Локка. (Конечно, чтобы быть точным, следует признать, что понятие просвещения идет еще от Фрэнсиса Бэкона.) По выражению английского социолога Г. Ласки, локковский политический либерализм, опираясь на экономический либерализм, был, безусловно, сосредоточен на свободе действий отдельной личности. Общеизвестно, что именно Локк впервые провозгласил экономическую, политическую и нравственную свободу в деятельности личности. По существу, эти положения и выступили типичной политичес-

кой идеологией буржуазии Нового времени, стремящейся к ниспровержению пережитков феодализма — власти абсолютного монарха, гнета католической церкви. Сегодня особенно необходимо обратить внимание на коренное требование Локка — требование интеллектуальной свободы, свободы разума и рассудка личности. В произведении «Опыт о человеческом разуме» Локк исходил из гипотезы, что именно рассудок, разум составляют сущность человека, личности, и пытался доказать, что основа политической свободы личности обусловлена его рассудком и разумом и именно поэтому рассудок и разум личности должны быть свободными. Нет ничего более авторитетного, чем авторитет рассудка, разума.

Сущность просвещения, по Локку, заключается в слиянии воедино свободы рассудка, разума и свободы личности. По существу, с таким же определением просвещения выступили: сначала английская философия религии, приняв форму деизма (рациональной религии), затем своеобразный материалист Джон Толанд, а позже Д. Юм в книге «Трактат о человеческой природе» (1739—40). Шотландская школа здравого смысла основу познания ищет в здоровье этого рассудка. Примечательно, что и английская наука о морали развивается на основе все того же совершенного человеческого рассудка.

В немецкой философии эпохи Просвещения отношения между этим рассудком и свободой в особой форме видны с первого взгляда. Здесь самыми выдающимися произведениями по просвещению являются работы Канта. Отметим, что Кант, разъединив рассудок и разум, утверждал, с одной стороны, их внешнюю ограниченность, а с другой стороны, их внутреннюю свободу (автономию). Для Канта просвещение является не чем иным, как автономией разума. Мы уже приводили кантовское определение просвещения, в котором подчеркивается, что человек по собственной вине находится в невежестве. Собственная вина понимается здесь в том смысле, что разумный человек несет ответственность по отношению к самому себе, то есть предполагается, что рассудок человека свободен. Кант отмечал, что когда человек замышляет публично свободно пользоваться своим собственным рассудком как устно, так и печатно, то подобная решимость, мужество и есть просвещение.

Но такое определение просвещения как свободы и автономии рассудка, разума вовсе не является достаточным.

Дело в том, что процесс, при котором разум становится просто духом, объясняющим мир, а свобода становится *свободой воли и религиозной свободой*, противопоставляющей человека богу, приводит к тому, что, с одной стороны, рассудок, разум просвещения должны быть доведены до конца и выступить своеобразным *рационализмом*, а с другой стороны, свобода просвещения должна была полностью лишиться *политической свободы*.

Рационализм эпохи Просвещения выражен в своеобразии немецкого просвещения, и его выдающимся представителем явился Христиан Вольф. Это он довел до конца рационализм, который в идеях Г. Лейбница оставался половинчатым. Х. Вольф, с одной стороны, почти игнорировал проблему *истины факта* Лейбница (которая выступала в качестве принципа анализа истории), а с другой стороны, главной проблемой философии сделал *вечную истину* и при систематизации философии целиком рационализировал свою философскую систему. Отмечают, что Вольтер, выдающийся представитель французского просвещения, изобрел сочетание слов «философия истории» и тем самым через Гердера — Канта явился своеобразным предшественником научного взгляда на историю. Но Х. Вольф почти полностью игнорировал проблему истории и довел до крайности механицизм (то есть формально-логическую рассудочность).

Х. Вольф был знаменитым рационалистом и в том отношении, что впервые систематизировал философию просвещения своего времени. Именно Х. Вольф и его школа ввели большинство тех терминов и понятий, которые приняты сегодня в академической философии Германии. (Например, слово «онтология» введено Х. Вольфом, а термин «феноменология» впервые применен в теории познания Ламбертом, одним из выдающихся представителей школы Вольфа.) Несомненно, что Кант воспринимает непосредственно из вольфовской философии как термины, так и проблемы.

Следует, однако, отметить, что философия просвещения в целом, как академическая философия, выглядела несколько противоречивой. Действительно, во всей философии просвещения только вольфовская философия обладала строгой системой идей, являясь почти единственным исключением. Однако и эта философия вследствие отсталой структуры производства Германии была оторвана от действительности; она была также изолирована и от дея-

тельности, обращенной к политической свободе и политической практике разума, рассудка и целиком превратилась в академическую философию. В результате этого вольтфовская строгая философия не вышла за рамки *эклектической философии*.

Большинство французских просветителей (среди которых были материалисты и так называемые французские идеологи) не просто являлись философами-писателями, а были еще литераторами, драматургами, критиками, публицистами. Они вовсе не были эклектиками, а выступали подлинными энциклопедистами. Франция того времени переживала эпоху публицистической литературы, салонов.

В заключение остановимся на проблеме реформы общества, которая порождается просветительским движением *свободы*. Безусловно, во Франции эта главная цель просветительского движения была осуществлена самым блестящим образом. Больше того, идея свободы, провозглашенная французским просвещением, наряду с идеями равенства и братства являлась идеологией Французской революции, вплетенной в систему идей просвещения. Надо сказать, что французскому просветительству полностью присущ политический характер. И напротив, немецкое просветительство является идеалом того, как вообще следует воспитывать человека на основе разума в духе идеала культурных литераторов. У Канта это особенно ясно выражено. Просвещение, будучи публичным использованием рассудка, не является исключительно личным применением рассудка. Когда говорится о личном участии, то это означает обычную деятельность буржуазных граждан, выполняющих служебные обязанности должностного лица. Но просвещение в противоположность этому обращается к «публике», то есть к «читательским массам», и в этом смысле через публицистические печатные издания оно общается с публикой в качестве своеобразного ученого. И поскольку речь в этом случае идет о *прогрессе человечности*, реализация этого происходит не через революцию, а через постепенные изменения. Кант связывал век просвещения (не просвещенный век, а век просвещения) с веком Фридриха II.

То, что наиболее свойственно вообще просвещению, мы в одинаковой степени находим как во французском, так и в немецком просвещении, а отличают их только описанные выше особенности. Но и при известном различии оба направления просвещения основаны на механицизме, кото-

рый и выступает одной из особенностей просвещения в эпоху Просвещения. Однако дальнейшее политическое и культурное развитие мира, можно сказать, выработало средства для преодоления просветительского механицизма. Этот механицизм невозможно было преодолеть без развития диалектики (по существу, материализма), что сегодня и подтверждается как исторически, так и теоретически. Итак, необходимое сегодня просвещение должно быть *диалектическим просвещением*. Впервые на основе диалектики может быть твердо обеспечена цель научного обобщения культуры без всякой эклектики и вульгаризации. Если же не осуществить такое обобщение культуры, то и просвещение, и массовизация, а тем более политическая деятельность окажутся просто растениями без корней. Диалектическое просвещение должно означать такое содержание, которое будет представлять энциклопедию новой эпохи.

Энциклопедисты и материалисты эпохи Просвещения составляли единство; это положение нисколько не изменилось и сегодня. Только материализм, преодолевая механицизм, определяет логикой современных условий новое содержание *современного просвещения*. Здесь впервые полный рационализм и свобода становятся *практической* проблемой.

Глава V

НАУЧНАЯ КРИТИКА КУЛЬТУРЫ

Само собой разумеется, что каждый реальный предмет обладает своей особенностью, самобытностью. Поэтому понятно и то, что государственность, этнос Японии по сравнению с государственностью, этносом других стран мира обладает особенностью и самобытностью во всех сферах — в экономике, политике, культуре. И видимо, для удобства все это и называют *японской действительностью*; впрочем, как только упоминается об этой действительности, так сразу же она связывается или с азиатской, или с восточной действительностью.

Солидный японский журнал «Сисо» («Мысль») в мае 1934 года выпускает специальный номер под названием «Японский дух», целиком посвященный такому явлению, как «японская действительность». Но возникает вопрос: почему эта действительность должна выступать особым, «японским духом»? Если так называемый «японский дух» означает сущность этой действительности, то это уже особая проблема. Но и в этом случае существует вопрос: что же оживляет этот «дух»? Когда говорят, «дух христианской религии», «греческий дух», «дух капитализма», то имеется в виду, что дух в качестве носителя жизни присутствует в разных объектах. Если сущность явления традиционно называют духом, то не означает ли это, что незаметно и бессознательно происходит скатывание на позиции спиритуализма? Если отделить значение слова «дух» от цветистой литературной риторической формы и вникнуть в логику этого понятия, тогда это будет уже логика *спиритуализма*. Другими словами, утверждение, что сущность предмета составляет дух, представляет собой философию идеализма.

Когда японскую действительность именуют «японским духом», то есть когда ее абстрагируют в виде так называемого «японского духа», то не выступает ли это доказательством того, что Японии стремятся привить исключительно спиритуализм? И поскольку в специальном выпуске «Сисо» не касаются ни политических, ни экономических проблем, а затрагивают только культурные сферы, то не нацелено ли это на то, чтобы обосновать «японский дух» в качестве правомерного названия японской действительности? Однако если даже не иметь намерения стать сторонником японского спиритуализма, не осуществлять его последовательную критику, то и в этом случае смысл наименования «японский дух» остается весьма неясным. Ознакомившись с литературой, пытающейся раскрыть такой феномен, как «японский дух», или же просто со статьями, касающимися вопросов своеобразия Японии, можно найти, несмотря на обилие изданий такого рода, только одну книгу, где дается критика японского спиритуализма и на этой основе критика всего японизма, а именно произведение Хирано Ёситаро «Выход на ведущие позиции крайнего национализма в середине эпохи Мэйдзи и общественное значение этого явления» («Мэйдзи тюки ни окэру кокусуйсюги но тайто, соно сякайтэки иги»).

В наше время хотя много и говорится о проявлении «японского», об утверждении особого положения Японии, однако постановка этих проблем вытекает из двух совершенно противоположных побуждений. Если взять тех, кто проявляет особый интерес к «японскому», то только по этому признаку их позиции вовсе не являются ни консервативными, ни реакционными. Простое рассмотрение своеобразия «японского», без ссылок на собственные интересы, не явится ни консервативным, ни реакционным, напротив, здесь может появиться позиция добросовестного исследования или познания.

Имеются две совершенно противоположные точки зрения: одна из них берет «японское» в качестве абстрактного принципа объяснения, другая же выдвигает «японское» в качестве *конкретной задачи* исследования, которая должна быть объяснена на основе других принципов. Для различных теоретиков «азиатской действительности», а также для национал-социалистов и противников введения метрической системы это «японское» не является конкретной действительностью, которая должна быть объяснена, а признается в качестве абстрактного принципа, с которого

должны начинаться объяснения. «Японское» для них совсем не конкретное звено международного, а абстрактная противоположность всему международному, и здесь-то «японское» и становится принципом. Отметим, что когда говорят «японское», то здесь можно различать два направления — консервативное, реакционное, и прогрессивное — в зависимости от того, как это «японское» относится к *международному*. Это отношение имеет весьма важное значение.

Если анализировать японскую действительность изолированно от международной действительности и на этой основе довести ее до определенного *принципа*, то это и явится логическим трюком типичного фашизма, тем общим приемом национал-фашизма, при помощи которого сущность японской действительности продуцируется в виде абстракции, в виде «японского духа». Философия национал-фашизма сегодняшней Японии сводится прежде всего к «японскому спиритуализму». Вот почему содержание специального выпуска журнала «Сисо» по ассоциации с национал-фашизмом вызвало мое беспокойство.

Японский фашизм, который в качестве своего принципа провозгласил «японскую действительность» или «японский дух», пока не подвергался серьезной критике. А ведь это сегодня наиболее важная задача теоретиков. Я к этому еще вернусь (см. главу VI). Теперь же кратко остановлюсь на сущности критического метода при рассмотрении подобных идеологических явлений.

Возможно, и излишне напоминать о том, что так называемая внутренняя критика не выступает еще научной критикой. Так, например, когда при рассмотрении художественного произведения ограничиваются только оценкой субъективных, внутренних идей автора, то следствием этого являются симпатии и антипатии, понимание и пожелания, но все это не представляет собой критики. Тем более это относится к разбору стилистики автора, никак не заменяющей открытого раскрытия того, что находится за «кулисами» автора. Чтобы критика была объективной, научной, она, по существу, должна быть еще и внешней. Внешняя критика (выходящая за пределы объекта) связана, объединена с внутренней критикой, поскольку объединение внутреннего и внешнего соответствует тому, что должно стать функцией критики в общественных науках. Но когда приступают к выяснению этих конкретных связей, то оказывается, что это дело далеко не из легких.

Общественные науки анализируют содержание идеологии с исторических, социальных позиций. Если сказать точнее, то идеология нашего времени в конечном счете обуславливается современными определенными производственными отношениями и выражается через некие законные политические акции. Вот что следует прежде всего выяснить. Общество, где господствует империалистический, монополистический капитал, классовая противоположность, обновленный абсолютизм, всевозможные законы, отражающие стремительно созревший капитализм, который достиг своей высшей стадии при сохранении пережитков феодализма, — вот что явилось сегодня причиной появления японского национал-фашизма.

К тому же следует отметить, что в современных производственных отношениях, законодательных акциях, политических ситуациях, во взаимосвязях всех этих сторон, безусловно, содержатся звенья, унаследованные из прошлого исторического развития. Фашизм, фашистская идеология насильно втискивают современную экономическую и политическую действительность в условия исторического прошлого, утверждая, что современная действительность обусловлена материальными и социальными условиями прошлого и соответствует им. Именно это и вынуждает нас заняться проблемами *объяснения причинной* «обусловленности» и «соответствия» насильственного развития структуре объективных исторических обстоятельств.

В этом случае идеология, ее историческое *возникновение* и *изменение* также должны быть объяснены на основе структуры движения этой объективной действительности. Именно через такое объяснение идеологии впервые появляется возможность выявить ее специфику, особенности. Выяснение этой специфики должно происходить через выявление степени эффективности идеологии как нашего времени, так и прошлой эпохи, через сравнение нынешней идеологии с идеологией определенной прошлой эпохи и выяснение отличия одной от другой. Освещение содержания современной идеологии возможно только путем анализа современной действительности, отражением которой является идеология. (Здесь мы будем опираться на такие образцы «объяснения», какие даются в произведении Хирано Ёситаро «Структура японского капиталистического общества» («Нихон сихонсюги сякай-но кико»), где рассматриваются позиции как либерализма, так и ультранационализма.)

Объяснение и характеристика возникновения и развития идеологии, будучи в конечном счете объяснением предмета, еще не являются *критикой* предмета. Разумеется, что в объяснении предмета предполагается и критическое изложение, но пока нельзя сказать, что в это объяснение войдет критика в осознанной форме.

Как бы некая идеология (идея, теория, утверждение) ни обуславливалась определенными элементами социальной структуры, как бы она ни соответствовала определенным историческим закономерным отношениям, при анализе содержания такой идеологии ставятся вопросы: будет ли она широко признанной? станет ли она модной или нет? в какой степени она будет обладать истиной? явится ли правдой или ложью? Одним словом, когда ставятся вопросы о применимости идеологии, о степени доверия к ней, о силе убеждения, возможности восприятия, то на эти вопросы уже нельзя дать ответы, остановившись только на упомянутой выше ступени объяснения возникновения идеологии. В этом случае необходимо перейти к логическому и теоретико-познавательному внутреннему объяснению того, как так называемое отражение (идеология) — извращенно или правильно — передает (отражает) объективную структуру реальной действительности.

Однако когда при анализе идеологии ограничиваются лишь объяснением внешних исторических факторов ее возникновения (причинная связь, обусловленность) и сознательно, планомерно не доводят это объяснение до логического и теоретико-познавательного аспекта, то такое объяснение не имеет ничего общего с материалистическим пониманием истории. И как бы такая социология ни подчеркивала «классовую» идею, нельзя скрыть ее принципиального недостатка. Проблема критики идеологии зависит от того, как взять, извлечь внутреннее в идеологии, сведенное к внешнему. Если не разрешить эту проблему, то не будет не только *критики* идеологии, но даже и достаточного ее объяснения. Однако если при анализе идеологии ограничиваться только указанием на извращения и ошибки, которые могут возникнуть в процессе отражения, и не давать *объяснения возникновению* этих извращений и ошибок, то невозможно и помышлять о подлинной кри-

тике идеологии. Объяснение идеологии (внутреннее) и критика идеологии (внешнее) впервые станут удовлетворительными лишь при их взаимосвязи.

Если конкретно осознать эти связи, то необходимо обратиться к марксистской теории связи логического и исторического. Наука логики и теория познания являются оружием научной критики той идеологии, перед которой мы находимся. В этом их практическое значение. Непосредственная, неразрывная связь такой критики и науки логики образцово представлена в книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Здесь же ярко выдвинута проблема партийности, которая до этого еще не освещалась всесторонне. (Приходится напоминать, что логика присуща не только науке, но и искусству, этике, вообще всем культурным ценностям.)

В процесс анализа объяснения обусловленности и соответствия идеологии объективной действительности, естественно, вовлекается и критика логической достоверности этой идеологии.

Прежде всего сущность идеологии раскрывается в определенных связях с эпохой, классами, группами людей, отдельными личностями, с их жизненными интересами. Именно на этой основе обнаруживаются элементы правды и лжи в идеологии. Историческая социальная структура общества (класс, группа, общественное положение, государство, местничество и т. д.) выражает определенную общность жизненных интересов людей. С позиций каждого элемента подобной исторической, социальной структуры и отражается, копируется «объективная действительность» как историческое социальное целое. Ограниченность и извращенность в этом отражении и есть то, что подлежит идеологической критике.

«Внутренняя» критика фактически не может обладать ни достаточной силой логической аргументации, ни силой убеждения. Если даже указать ошибки, выявить их, но при этом не дать объяснения, по какой причине они *должны были появиться*, то в этом случае не будет ни настоящего объяснения, ни силы убеждения; «беспристрастная» критика не может быть прочувствованной критикой. Задача критики состоит в том, чтобы ответить на вопрос: почему эти ошибки имеют широкое распространение? Заниматься объяснением до критики, а критику не доводить до объяснения — значит не давать ни истинного объяснения, ни истинной критики; только при диалектическом взаимодей-

ствии первого и второго можно прийти к обоснованным научным выводам, доказательствам.

Когда мы имеем дело с критикой в области общественной науки (исторической, социальной, логической), то нельзя упускать из виду науку об интеллекте человека, психологию. В критике необходимы юмор и ирония, берущие начало в самой реальной действительности. Ибо юмор и ирония, можно сказать, литературно выражают диалектику. Если взять метод критики Маркса, то его особое искусство выражать свои мысли имело большое значение.

Следует сделать еще одно добавление относительно критики ультранационализма. Уже теперь исключительно большое значение приобретает критика того метода применения категорий, который принят в идеологии японизма в последнее время. Ибо нет более ничтожной системы понятий, чем та, которой оперирует эта идеология. Во-первых, ничтожество этой системы проявляется в ее излюбленных категориях: Япония, народ, дух нации, сельское хозяйство, путь богов, бог, император. К тому же этими категориями оперируют хаотично, они, по существу, не приведены в логическую систему. На первый взгляд может показаться, что эти понятия непосредственно связаны с повседневной жизнью японского народа, а на самом деле здесь нет никаких родственных, близких связей с жизнью народа.

Во-вторых, необходимо отметить следующее обстоятельство. В наше время при производстве продуктов сельского хозяйства, шелководства, домашнего животноводства применяется сельскохозяйственная техника и селекция. Каждому человеку понятно, что и промышленность немислима без применения промышленной техники. И тем не менее почти все физиократы японского образца являются противниками техники в сельском хозяйстве. Идеологи «японского духа» и апостолы «азиатского духа» полностью солидаризируются в своем отрицании техники. В области же идеологии антитехницизм выступает под флагом антиматериализма и смыкается с мировой фашистской реакцией. Однако этот антитехницизм не ограничивается только идеологией национализма и фашизма. Сегодня он является последним козырем философии в той или иной степени фашиствующей капиталистической, полуфеодальной буржуазии.

В-третьих, характерной особенностью идеологии япон-

ского национализма в применении понятий является *архаизм*. Применение современных международных категорий, как правило, признается негодным (обычно они именуются чужеземными, европейскими, американскими идеями), а поэтому специально прибегают к древним категориям. Эти понятия заимствуются как из японской классической филологии, так и из идеологии абсолютизма. Однако архаизм нередко отходит от своей позиции и использует националистические зарубежные идеи, которые не имеют ничего общего с национальными особенностями. В результате появляются даже категории «китайской науки», китайского буддизма, раннего буддизма.

Конечно, существуют древние категории, которые применимы к современной практической жизни и которые не могут переводиться при помощи современных понятий, но они имеют значение только для филологии.

Глава VI

ИДЕОЛОГИЯ ЯПОНИЗМА

Какой-то туманный импульс, именуемый то «японским духом», то «восточным» или «азиатским духом», будто властвует в жизни современной Японии, а общественная деятельность, порожденная им повсюду, проявляет исключительную навязчивость.

Возникает вопрос: обладает ли этот импульс какими-либо корнями или же он лишен, скорее всего, всяких корней? Как бы там ни было, но факт остается фактом — этот импульс заполняет и переполняет все и вся или же по крайней мере имеется уверенность в этом. А если расценивать это с политической точки зрения, то есть как возможное его претворение в политике, на практике, то он приобретает исключительное значение, что сегодня уже невозможно отрицать.

Как бы все эти концепции «японского духа», «азиатского» или «восточного духа» ни выставляли себя наполненными содержанием, однако при рассмотрении этого содержания мы обнаруживаем в нем одну лишь ветошь. И это характерно не только для японской действительности, но и присуще другим современным обществам.

Необходимо напомнить, что такой национализм (точнее, раздувание национальной исключительности) последнего времени в Японии процветает не впервые. Эта идеология, имеющая своим истоком классическую филологию времен Токугава, сначала, в первые два десятилетия периода Мэйдзи, выступает в форме протеста против всякой «европейщины». Затем, использовав японо-китайскую и русско-японскую войны, эта реакционная идеология обновляется и предстает уже в качестве оружия подавления

первых выступлений пролетарского движения в стране. В третий раз она тайно пускает глубокие корни и обрушивается на антивоенные демонстрации в период первой мировой войны. Сегодня в обстановке кризиса японского капитализма, являющегося частью мирового кризиса капитализма, идеология, поддерживаемая описаниями маньчжурского и шанхайского инцидентов*, начинает навязчиво внедряться в сознание людей по всей стране. И когда задумываешься над всеми этими фактами, то приходишь к выводу, что произвол ультранационализма на самом деле является свидетельством кризиса как раз национальной самобытности. Следовательно, то, что возникло как ультранационализм, сегодня является тем, что предает самого себя. Впрочем, это общая судьба всех реакционных идеологий. Об этом и сказано в очерке Сакамото Сандзэн «Сущность идеологии японизма» («Ниппонсюги сисо-но ротё». — «Юибуцурон кэнкю», 1934, № 4).

Японизм, востокоцентризм, азиатизм и многие другие разновидности японской идеологии распространяются в массовых масштабах. Эта идеология в последние два-три года начинает усиленно проникать в периодическую печать, в литературные произведения и даже в научные круги. Установление диктатуры Гитлера в Германии, националистическое движение в Австрии, влияние Муссолини на Австрию, личный контроль Рузвельта над национальной промышленностью США, основание Маньчжоу-го** и вступление в этой стране на престол императора, наконец, непрерывное и все возрастающее влияние всех разновидностей ультранационализма в нашей стране, «любимой великой японской империи», — вот те международные события и процессы, которые способствовали тому, что Япония последнего времени упорно стала настраиваться на ультранационалистический лад. Разумеется, когда мы ставим наше националистическое движение в один ряд с таким же движением на Западе, это, возможно, и не нравится некоторым нашим националистами (они утверждают,

* Маньчжурский и шанхайский инциденты — начало военного вторжения Японии в Северо-Восточный Китай в конце 1931 года и военные действия Японии в начале 1932 года с целью захвата Шанхая.

** Маньчжоу-го (Маньчжурское государство) — марионеточное государство, созданное японскими империалистами на территории Северо-Восточного Китая — Маньчжурии — и существовавшее с марта 1932 по август 1945 года.

что японизм в отличие от западного националистического движения не является фашизмом). Однако такое отрицание не в состоянии опровергнуть очевидный факт.

* * *

Существует мнение, что современная Япония полностью оказалась в безвыходном положении. Возможно, биржевики и либералы не одобряют такого мнения. Однако в силу признания этого безвыходного положения возникают различные усиленные патриотические движения, и уже сам этот факт действительно свидетельствует о таком положении Японии. Но в чем же причина такого тяжелого положения? Если даже не касаться того обстоятельства, что термин «чрезвычайное время» в качестве заклинания лишился своей действенности, то он уже совсем непригоден для объяснения нынешнего положения. Ибо когда пытаются выяснить смысл чрезвычайного времени, то оказывается, что его причиной является не что иное, как сам «воплъ» этого времени. Однако идеологам японизма совершенно чуждо теоретическое исследование причин того или иного явления, и единственное, чем они озабочены, так это стремлением давать людям лишь предельно упрощенные объяснения. Вот образец их утверждений: безвыходное положение возникло потому, что «сущность японского духа ясно не уловили» (см.: Такасу Ёсидзиро. Существенные элементы японского духа («Ниппон сэйсин-но косэй ёсо»). — «Кэйдзай орай», 1934, № 3).

В таком же плане было и выступление премьер-министра в парламенте. Я не знаю, насколько эта благовидная аргументация была принята с доверием, однако в верхнюю палату парламента поступил запрос, требующий от премьера объяснения его выступления. И премьер вновь повторил: причина кризиса Японии в том, что не уловили ясно сущность «японского духа».

В чем же сущность «японского духа»? По мнению господина Такасу, «существенные элементы» «японского духа» представляют все то хорошее, что только можно себе вообразить: «принцип творчества жизни», «справедливость и бескорыстие», «содействие росту всеобщей гармонии», «активное расширение предприятия», «жизнерадостность». Но невольно возникает вопрос: не представляется ли все это несколько странным? Непонятно определение «принципа творчества жизни». Если же обратиться к примерам из

философии, то этот принцип, несомненно, схож с метафизикой Бергсона; «справедливость и бескорыстие» взяты из политического здравого смысла английского образца; «содействие росту всеобщей гармонии» — типичное выражение немецкой научной литературы. Что же касается «активного расширения предприятия», то это излюбленное выражение в планах военного кораблестроения в США. Если же взять такой «элемент», как «жизнерадостность», то так говорят о «девицах» янки.

И как бы делая «последний взмах кистью», господин Такасу вытаскивает такой «элемент», как «самосознание относительно японского государственного строя». Очень жаль, что это «открытие» не было выставлено в самом начале. Но это так называемое самосознание относительно государственного строя или чего-либо другого насильно прививается людям, жульнически навязывается им. Для осознания японского государственного строя прежде всего необходимо научное познание подлинной истории Японии. Однако возникает вопрос: могут ли идеологи японизма в лице всяких Такасу разъяснить, что представляет их «японское» как особая историческая методология?

Между прочим, господин Ито Сёсин, поклонник «альтруизма», по непонятному нам побуждению выступает в журнале «Красноречие» («Юбэн») со статьей «Сущность японского духа» («Ниппон сэйсин-но синдзуй»). Из этой статьи мы узнаем, что «японский дух, собственно говоря, скорее всего, принадлежит только тому «я», которое носит название Японии». И далее автор показывает, как связаны между собой «альтруизм» и этот японский эгоизм: «Именно японский дух искренне любит японскую страну и, следуя по пути единства национализма и интернационализма, является тем живым духом, который с риском для жизни прилагает усилия для роста и развития Японии, с тем чтобы и индивидуально и государственно довести страну до подлинно хорошего состояния». Это, согласно утверждению самого автора, означает, что путь, который прокладывают японцы, является единственным, исключительным, в то время как пути других народов — американцев, русских — представляют «общие пути». Конечно, если исходить из подобного «альтруизма», так и должно быть сказано. Однако нам остается непонятным, какая же необходимость заставила автора специально взяться за тему «японского духа» с позиций «альтруизма»? Превращение «японского духа» в «альтруизм» — не яв-

ляется ли это приметой начала покорения Японией всего мира?

Но Япония будто вовсе не собирается покорять весь мир. Действительно, Кихира Тадаёси утверждает, что именно «японский дух» вышел из духа «объединения и согласия» с другими людьми (см. «Исследования по поводу японского духа» — «Ниппон сэйсин-ни-кансуру ко-сацу»). Сегодня, когда буржуазные государства, называемые великими державами, оказались не в состоянии осуществить колониальную политику по разделу Китая, положение о том, что при «объединении» с другими людьми совсем не обязательно сохраняется «согласие», в мировой дипломатии стало избитой истиной. Вот почему эти слова в устах Кихира Тадаёси означают, что Япония совсем не собирается покорять весь мир. Более того, в этой статье подчеркивается, что народ, любящий «мир», — это японский народ. Однако — и это очень существенно — если отношения людей Запада к другим народам представляют в виде «брать — давать» (take and give), то у японцев отношения с другими народами выражаются формулой «давать — брать». Если следовать за Ито Сёсин, то степень «альтруизма» японского народа выражается именно этой формулой. Любовь японской нации к ближним, то есть к соседним странам, уже якобы не вызывает никаких сомнений, стоит только взять ее так называемое дружеское отношение к Маньчжурской империи в Китае.

Однако вернемся к Кихира и посмотрим, как он определяет так называемый «японский дух» таких японцев, о которых шла речь выше. Это не что иное, как уже знакомое нам «самосознание в качестве японца: я — японец!!» (см. «Исследование по поводу японского духа»). И далее: «Дух японского народа невозможно выразить путем определения, невозможно столь просто охарактеризовать то, что было содержанием его трехтысячелетней истории». Это, конечно, так. Однако прежде всего напрашивается вопрос: каким методом необходимо исследовать эту так называемую трехтысячелетнюю (?) историю? Оставим пока в стороне вопрос об отсутствии научного исследования так называемой трехтысячелетней истории и послушаем определение Ясуока Масахиро, члена Академии Кинкэй, делающего своеобразный намек для понимания истории Японии. Он пишет: «Истинное призвание духа японской нации подобно трем ее священным символам: он шлифует лучи мудрости, испускаемые сердцем чистого, ясного зер-

Каля, неустрашимо размахивает мечом справедливости и включает в себя мораль, подобную яшме. Наконец, этот дух должен прилагать старание, чтобы слить воедино бога и человека, объединить мир везде и повсюду в одно целое» (см. «Исследование японского духа» — «Ниппон сэйсин-но кэнкю»). Это душевное излияние исключительно цветисто и абстрактно, поэтому такой японизм был встречен с восторгом шовинистической новой бюрократией. Когда изображают историческую действительность посредством подобных разглагольствований о душевном мире в старинном стиле, то приходится думать, а не является ли дух японской нации фактом древних времен? Однако подобное утверждение совсем не относится к истории, а выступает моральным поучением или же изящной литературой, причем в таком виде оно, к сожалению, не превышает уровня крайней примитивности.

С нормами нравственности нераздельно связана детская литература, поэтому здесь легенды были бы вполне уместны. Но у Ясуока по этому вопросу имеются свои суждения. Он утверждает, что три священных символа, олицетворяющих мудрость, мужество и мораль, не просто принадлежат Японии как естественно-географической территории, а созданы из глаза бога, порождающего страну, становятся присущими императорской расе и выступают во взаимосвязи.

Здесь уже ясно выступает метод исторического познания «японского духа», основой которого являются легенды, а «японский дух» преподносится так, будто он вечно должен оставаться на ступени легенд и ему совершенно чужды прогресс и развитие, больше того, он выступает как враг всякого прогресса и развития.

Однако возможно ли хоть в какой-либо степени научное объяснение этого «японского духа»? Канокоги Кадзунобу начинает с того, что дает новое название этому духу — «новый японизм» (в своем сочинении «Новый японизм и философия истории» — «Син ниппонсюги то рэкиси тэцугаку»). В этом труде он доказывает, что установление «японского духа» вполне объяснимо. Канокоги Кадзунобу мыслит сущность «духа» как индивидуальность. В качестве сущности эта индивидуальность создается особой, конкретной структурой, в основе которой лежат различные атмосферные, климатические, географические условия, сконцентрированные на территории определенной страны. Они-то и обеспечивают развитие своеобразного народного

духа. Вот почему возможно появление особого, так называемого «духа японского народа». Конечно, коль скоро японский народ обладает духом, то вряд ли разумно заниматься еще доказательством его существования.

Стремясь сделать понятным вопрос о возникновении «духа японского народа», по сути дела, преподносят объяснение того, что представляет собой японский народ. Кстати, Канокочи пытается объяснить это с позиций философии истории «нового японизма». Вот какие «открытия» были сделаны им в результате исследований: исторический мир является миром действия, субъекта, индивидуума, сердца. Поэтому история «должна быть познаваема с высоты субъекта (духа) (=действия, =сердца)». И когда познакомишься с подобными открытиями, то приходишь к выводу, что они не слишком далеко ушли от западного субъективистского толкования истории.

Упомянутая выше индивидуальность, то есть сам «дух японского народа», как было уже отмечено, получила возможность своего формирования на основе особых атмосферных, климатических, географических и прочих условий, присущих только Японии. На Западе такая философия истории носит название «географического детерминизма», у нас же это называется «новым японизмом».

Неожиданно, по непонятной причине этот «дух японского народа», ставший «новым японизмом», который так близок к географическому детерминизму на Западе, вдруг превращается в принцип жизни, согласно которому превыше всего ставится готовность к подвигу во славу тэнно*. Девиз этой жизни — «отношение между государем и подданными» подобно «отношению между отцом и сыном» — похож на излюбленные выражения китайских литераторов.

* * *

При попытке выяснить аргументацию сущности «японского духа» у сторонников японизма я убедился в том, что эта идеология в теоретическом отношении крайне запутанна и пуста. Поэтому нельзя добиться обоснованного ответа ни по вопросу о сущности так называемого «японского духа», ни по вопросу о той его форме, которая выступает в качестве теории «японского духа». Объяснения, даваемые по этим проблемам Институтом по исследованию

* Тэнно — титул японского императора.

культуры японского духа при министерстве просвещения, а также журналами «Культура японского духа» и «Японский дух», оказались неубедительными, бессодержательными. Невольно приходишь к выводу, что теория «японского духа» оказалась пустым звуком, безликим чревоущанием.

Однако возникает вопрос: есть ли иные пути объяснения «японского духа», кроме самой теории этого «духа»? Это мы находим у японских физиократов.

Татибана Кодзабуро, руководитель школы по воспитанию привязанности к родным местам, в своей книге «Аграрная наука» («Носон гаку») следующим образом объясняет особенности экономической, политической, общественной системы Японии: «Страна японского народа обладает аграрным характером»; она никак не «страна капитализма», а является поистине аграрной страной. На земле существуют одушевленные и неодушевленные объекты, рассуждает профессор, и коренной ошибкой является рассмотрение с одинаковых позиций сельского хозяйства, имеющего своим объектом живые существа, и промышленности, объектом которой являются неодушевленные предметы. Следовательно, промышленность имеет дело с мертвыми предметами, а потому и обладает возможностью механического управления; в производственной деятельности сельского хозяйства, где объектами выступают растения и животные, важное значение прежде всего имеет духовный элемент (в том смысле, что дух — основа жизни вообще).

Вот почему, по мнению этого господина, механизация сельского хозяйства не является его революцией, а, скорее, означает разрушение его. Конечно, возможно возделывание земли машинами, но едва ли найдется машина по посадке рассады, и то, что Маркс утверждал по теории крупного сельского хозяйства, было следствием его невежества в области сельского хозяйства, уверяет нас этот господин. (Маркс жил в Лондоне и Париже, а в деревне он не жил.) Если в Англии получило развитие крупное сельское хозяйство, то якобы не благодаря его механизации, а в результате рыночной конкуренции, согнавшей со своих мест мелких хозяев.

Особенность Японии заключается в том, что японец должен питаться рисом, продолжает профессор; рис же возделывается только на заливных полях, которые нельзя обрабатывать тракторами. Поэтому сельское хозяйство

Японии абсолютно не приемлет механизации. Вот те основания, не допускающие «введения крупных хозяйств в земледелии». А «посему исключительным преимуществом пользуется только мелкое хозяйство». Такова якобы действительность.

Благодаря этой действительности, утверждает далее Татибана, «железный молот капитализма со всей фатальной беспощадностью обрушивается не на производство и не на наемного рабочего, а на сельское хозяйство и на крестьянина». Поэтому, если ставится цель освободить все общество от «капиталистической» разрухи, то следует прежде всего спасти сельское хозяйство. Таково «кредо» этой так называемой аграрной науки. Если городское общество якобы характеризуется интеллектуальной общностью, то сельское общество — духовной общностью, которой свойственны чувства почитания предков, традиций, амулетов; если в первом господствует интеллект, разум, то во втором — чувства, инстинкт. Именно «общество народного благосостояния», созданное на основе «философии земли», исходящей из ценностей земли и природы, должно явиться якобы тем идеалом, который обеспечит продвижение вперед японской действительности.

Итак, данная физиократическая аграрная наука, «открывшая» особенность экономической и политической действительности Японии, в конечном счете неожиданно предстает в том же знакомом нам облике «духовного» японизма. Почему японские физиократы объявляют сельское хозяйство единственной основой всей жизни Японии? Да потому, что искони японское сельское хозяйство и деревня — в противоположность искони «антияпонским» торговле и промышленности — считались исключительно духовными. Эти последние объяснения понадобились автору просто для оправдания сущности своей теории.

В отличие от физиократа Татибана, назвавшего свою теорию «аграрной наукой», физиократ Гондо Сэйкё создает «науку о режиме». По мнению Гондо Сэйкё, самобытность Японии выражается в том, что эта страна представляет собой «образец самоуправляющегося народа», а основой этого самоуправления является земля. Вот почему земледелие и составляет сущность нашей страны.

Япония, являясь земледельческой страной, естественно, должна была получить и физиократический режим. По утверждению Гондо, первичные нравы, эволюционируя, постепенно развиваются в направлении к неизменности,

неизменность — к этикету, а этикет — к режиму законности. Таким образом, обычаи основаны на природе. Пить — есть, муж — жена — обычные состояния жизнедеятельности человека; нужда, смерть — обычные трудности человека; и когда без всякого поощрения и без всякого наказания следуют эталону природы, совершенствуя обычное в жизни человека и устраняя невзгоды из нее, то тем самым «вся страна» управляется природой. К счастью, Япония искони следует такому природному порядку, отсюда и самоуправление, которое сводится к автономии деревни. Распоряжения кабинета министров по сельскому хозяйству последнего времени и должны якобы привести к возрождению деревни собственными силами.

Однако здесь следует обратить внимание еще на один момент. «Наука о режиме», основанная на физиократической теории самоуправления, в отличие от других форм японизма, не связывается обязательно с «абсолютизмом». Ибо когда буржуазное государство вмешивается в управление хозяйством, то неизбежно столкновение общественных и личных интересов. В современной Японии наиболее распространенной формой японизма является бюрократический политический японизм, стремящийся «пересмотреть» степень строгой наказуемости по закону об охране общественного спокойствия. Гондо считает, что именно такое бюрократическое правление и наносит самый огромный вред принципу самоуправления, составляющему особенность японской нации. Ответственность за кризис, переживаемый сегодня Японией, целиком несет бюрократия, утвердившаяся в стране со времени Мэйдзи исин. Но после таких утверждений вдруг в условиях фашистского правопорядка появляется книга Гондо «Модель самоуправляющегося народа» («Дзитимин хан»), содержание которой никак не соответствует ранее высказанным идеям. Более того, в этой книге фактически отрицаются идеи, провозглашенные автором ранее. Таким образом, сам Гондо обнажает свою подлинную сущность.

Однако Гондо нисколько не сомневается в правильности своих идей, изложенных в его последней книге. Более того, он уверен, что эти идеи могут быть припяты даже за основу политического курса как социалистической, так и коммунистической партии (он убежден, что Маркс был социалистом, но не был коммунистом). По его мнению, любой народный обычай «есть следствие положения дел в стране». Гондо недоумевает, почему он под-

вёргается жестоким нападкам со стороны правых, ведь её идеи не только не являются опасными, вредными, а, напротив, чрезвычайно полезны и хороши. Дело в том, что в настоящее время самой насущной потребностью является не реформа конституционного правления, а осуществление «реформы симпатий общества». Если симпатиям общества придать определенную направленность, утверждает Гондо, то и самые плохие законы, плохое управление могут привести на путь добродетели. Так, например, если и помещик и арендатор на основе критики плохих законов придут к единому мнению относительно необходимости устранения насилия в качестве практического средства, то уже только этим и будет достигнуто великое дело — «эволюционное совершенствование развития общества».

Вот так выглядит особенность Японии, следовательно, и особенность «японского духа» в физиократической «науке о режиме» Гондо. Следует принять во внимание, что эти идеи еще не представляют собой типичного японизма, точно так же как и идеализм, предлагающий эволюционное совершенствование через «реформу симпатий общества», не выступает типичной разновидностью теории «японского духа». (Вновь появилась настоятельная необходимость критики тех проблем, которые разрабатываются этиками-моралистами националистического направления: доктором наук Вацудзи Тэцуро, профессором Токийского императорского университета, в книгах «Характер горожанина» («Тёнин кондзё»), «История японского духа» («Ниппон сэйсин си»), «Народная мораль» («Кокумин дотоку»), «Этика» («Ринри») и др.; доктором наук Ниси Синъитиро, профессором университета г. Хиросима, в работах «Народная мораль» («Кокумин дотоку»), «Верноподданность и сыновний долг» («Тюкорон») и т. п.; доктором наук Хираидазumi Кёси, профессором исторического факультета Токийского университета, в произведениях «Реставрация Кэмму» («Кэмму тюко»), «Германский дух» («Дойцу сэйсин») и т. п.) В целом теория Гондо не содержит каких-либо положительных особенностей. Будучи специалистом по государственному строю, он использует только националистические категории. Необходимо подчеркнуть, что при специфическом применении философских категорий националистом-этиком или националистом-историком, стремящихся к достижению одной и той же цели, рассматриваемые ими проблемы снова предстают в виде теории «японского духа».

Философские теории «японского духа» и теории японских физикратов утверждают, что особенность Японии по сравнению с другими странами и народами заключается в превосходстве ее «духа». Такова суть этих теорий, суть всего японизма. И тем не менее нет сколько-нибудь рационального, а тем более подлинно научного объяснения «японского духа»; настаивают на том, что этот «дух» искони составляет сущность Японии, но вместе с тем он сам не является объектом объяснения, напротив, он выступает методом, принципом, на основе которого и дается объяснение любому явлению в меру постижения этого метода.

Однако если произвольно объяснить существование Японии в ее конкретных географических, исторических и социальных условиях, то невольно возникает вопрос: а не будет ли подобное объяснение противоречить действительному положению вещей? И, как бы отвечая на наш вопрос, Минода Кийёки любезно предлагает нам надлежащие сведения о божественном предначертании Японии: «Божественный путь уже принципиально растворил в себе все учения и науки всех времен и всех стран — буддизм, конфуцианство, христианство, греческую философию, а также науки Западной Европы Нового времени, наконец, демократию, марксизм, фашизм, национал-социализм» («Научная критика духа, направленная против национал-социализма» («Коккасякайсюги-ни-тайсуру сэйсин кагатутэки хихан»). — «Кэйдзай орай», 1934, № 3). И это вовсе не шутка Минода по поводу этого всеохватывающего, устрашающего принципа Японии. Это не что иное, как просто сокращенное изложение сути японизма с целью внедрения его в сознание людей.

Поэтому-то японизм, вмещающий в себя якобы беспредельное богатство, естественно, не ограничивается одним или двумя философскими принципами. Японизм можно рассматривать как одну идеологию, но есть опасения, что в отношении принципов он характеризуется наличием бесчисленных вариантов. Так, Аякава Такэдзи, правда, с прискорбием, но вынужден признать этот факт: «Нас весьма тревожит то обстоятельство, что по какой-то причине определенная теория («изм»), истоком которой выступает Япония, распадается на слишком многочисленные направления» (см. «Движение чистого японизма и национал-социализма» («Дзюнсэй ниппонсюги ундо то коккасякайсю-

ги»). — «Кэйдзай орай», 1934, № 3). Если наш мир таков, что даже валютная экономика определяется различными золотыми стандартами, так почему же может показаться странным, что японская стандартная идея также может обмениваться на различные банкноты? Мацунага Дзай даже вообще выступает в скептическом плане, утверждая, что «содержание идеологии японизма должно быть определено в будущем, в настоящее же время мы не обладаем для этого ни данными, ни материалом» (см. «Очерк философии японизма» — «Ниппонсюги тэцугаку гайрон»).

Следует отметить, что японизм не замыкается в своих собственных границах; он расширяется до востокоцентризма или азиациентризма. В данном случае он рассматривает себя в качестве японизма, который внедрен в азиациентризм, то есть выступает японским азиациентризмом.

Главный директор департамента исследования экономики Восточной Азии доктор наук Окава Сюмэй еще до событий 15 мая* выдвинул положение о коренной противоположности Востока и Запада. По его мнению, не будь этой противоположности, история человечества не получила бы своего развития. Всемирная история якобы является не чем иным, как историей борьбы и единства противоположностей Востока и Запада (см. его статью «Азия — Европа — Япония»). Между тем, как он отмечает, в Азии, которая раньше управлялась Европой «белых», начинают появляться «признаки возрождения», относящиеся уже ко времени большой европейской войны (1914), а в дальнейшем наступает мир, где господство принадлежит уже Азии. Подтверждением этому являются антиевропейские восстания в Египте, Китае, Индии, Аннаме.

Однако нас уверяют, что эти антиевропейские восстания могут показаться просто политическими и экономическими движениями, в то время как они, по сути дела, являются духовными движениями, в чем и заключается их значение. Если задать вопрос, почему же азиатский стиль восстаний носит духовный характер, то получим ответ, что это результат требования пробуждающегося «азиатского духа», свидетельствующего о противоположности Азии и Европы: Запад осуществляет политическую и экономичес-

* 15 мая 1932 г. произошел военно-фашистский переворот против правительства, возглавляемого Инукаи — лидером партии «Сэйюкай». С этого времени и до конца второй мировой войны у власти в Японии находились правительства, возглавляемые различными группами военных.

кую деятельность, а в противоположность этому Восток действует духовно. Запад представляет материализм (материализм — животные потребности), Восток — духовен. Вот в чем «реальная действительность» Востока. Таково мнение одного из знатоков проблемы противоположности Востока и Запада.

Исчерпывающее объяснение «реальной действительности» Востока дано в «Воззвании ко всей японской нации» генерала Араки Садао: «Если взять маньчжурскую проблему как проблему прав и выгод или же как проблему жизненной линии, то следует признать, что здесь много такого, что подлежит просто материалистическому рассмотрению. ...Но если спросят, как же мы должны рассматривать эту маньчжурскую проблему, то здесь имеется только один ответ: материалистическая идеология, внесенная в Китай Западной Европой, довела до деградации китайский народ (а не опиум, как полагают некоторые. — Т. Д.) и в конце концов явилась причиной осквернения той святыни, которая представлена в духе японской нации, ее морали». Вот почему одно время сама военщина чрезвычайно «материалистически» пропагандировала идею о том, что Маньчжурия — это жизненная линия Японии подобно тому, как «морская жизненная линия Японии» — это подмандатный архипелаг в южной части Тихого океана. Так как Маньчжурия — это не Запад, а Восток, то, следовательно, маньчжурское событие — это якобы духовное событие, представляющее «провозглашение духа императорского пути», «подлинное укрепление национальной морали», «верный путь построения рая».

Кита Икки, теоретик «переворота», еще в 1919 году в Шанхае провозгласил: «Семьсот миллионов братьев Китая и Индии не имеют иного пути для своей независимости, кроме нашей помощи и покровительства». В высказываниях азиацентристов постоянно подчеркивается, что «великий азиатизм» обладает исключительно рыцарской моралью и назидательной миссией, будучи поистине восточным, то есть духовным.

Итак, Азия является духовной, следовательно, азиатизм также духовен, он поистине есть расширенный японизм. Разумеется, Япония еще не вся Азия, поэтому каким же образом японизм расширяется до японского азиатизма? Ответ на этот вопрос до крайности примитивен. Если границы Японии расширить на Восток, в Азию, то все становится понятным: Япония выступает во главе Востока,

Азии и на этой основе приступает к *своеобразному* покорению мира. Такова философия, которая является стратегией нашего так называемого «великого азиатизма». Здесь уже нет вопроса о том, какая же форма энергии выступает в данном случае движущей силой. Экономист Нодзоэ Сигэцугу в своем произведении «Папурало-алтаизм и экономические блоки» («Панцуранидзуму то кэйдзай бурокку») утверждает, что тунгусы, монголы, финны, уйгуры и самодеды относятся к народам урало-алтайских языков; наполовину к ним относятся и народы Северного Китая, а также болгарская ветвь. Таким образом, родиной урало-алтайских народов объявляется Азия, Центральная Азия, Скандинавия, короче, этот язык распространяется по всему матерiku, называемому Евразией. Далее, народы пануральских языков, объединившись против белых своих угнетателей, начинают бороться за возврат своей родины. С этих позиций Нодзоэ рассматривает японо-китайскую, русско-японскую войны и маньчжурский инцидент в качестве акций, означающих объявление войны славянам со стороны урало-алтайских народов.

Вацудзи Тэцуро в прошлом оценивал японо-китайскую и русско-японскую войны как результат подъема духа японской нации. Что и говорить, эта оценка куда беднее точки зрения Нодзоэ.

Возникает вопрос: имеется ли связь японского азиатизма как агрессивного расширения японизма с идеями японских физиократов? Ответ и здесь тоже довольно прост: поскольку японский азиатизм есть все же азиатизм, постольку он связан с теориями японских физиократов.

Востокоцентрист Кутида Ясунобу разъясняет, что на Востоке как в семейных, так и в общественных отношениях остается в силе патриархальность; например, сохраняется то чувство обязанности, которое имеет место при аренде между родственниками (см. «Строительство нового Востока»).

У Ф. Тённиса такие общественные отношения названы общностью и признаны выгодными. Но этим общественным отношениям соответствует не социализм, а «дух сотрудничества». В экономике это проявляется как согласованные действия или же объединенные усилия (кооперативное движение); в политике — как самоуправление; в культуре — как духовность.

Нас уверяют, что социализм возникает в зависимости от зрелости индивидуализма. Однако на Востоке индиви-

дуализм еще не созрел, и, видимо, вообще Востоку присущ «неиндивидуалистический характер», поэтому в конечном счете он не в состоянии одним скачком перейти к социализму.

Однако незрелый крестьянин Востока, застрявший на ступени крайне неиндивидуалистического характера, «с радостью может воспринять дух сотрудничества». И стоит только поставить рядом теорию освобождения крестьян Татибана и теорию самоуправления крестьян Гондо, как мы получим общую теорию деревенской общности.

Действительно, на Востоке, в Азии, патриархальность и полуфеодальная система сельского хозяйства представляют очевидный факт. Без учета этой реальной действительности невозможно понять как экономику, политику, культуру, так и сущность имеющихся там движений. Однако так называемый азиатский способ производства не является особенностью только Азии, точно так же он не является и специфическим способом производства Азии. В современной Азии способ производства не должен оставаться и не остается на ступени азиатского способа производства.

Но Кутида рассматривает азиатский способ производства на Востоке как раз навсегда данный, застывший способ производства. Но почему понадобилось такое утверждение? Здесь ларчик открывается просто. Этот азиацентрист, востокоцентрист, увлеченный западной философией «тотальности», вслед за Татибана говорит о «полной целостности народа», об «обществе гармонического народа», подчеркивает «движение сотрудничества» в деревне — словом, превозносит принцип «общности». Приведенные здесь положения представляют собой в замаскированном виде фашистскую философию Европы. Почему же, однако, «движение сотрудничества» столь по душе азиацентристу? Ответ на этот вопрос таков: «Только «движение сотрудничества» следует верному пути отрицания как капитализма, так и марксизма». Вот где «тайный замысел» «души» всего азиацентризма, всего японизма.

Какие бы теории ни создавались на основе «японского духа», как бы ни причисляли идеи физиократов, для нас все они в целом предстают как ограниченные теории, лишенные научности. Только подлинная идея и подлинная культура в самом широком смысле могут получить распространение во всем мире. Только та идея и та культура, которые могут быть переданы в категориях любой страны,

любого народа, не являются подделкой. Подлинная культура должна быть мировой культурой. Та философия и та теория, принципы которых являются непонятными пусть даже для какой-то одной страны, для какой-то одной нации, предстают как подделки. Не говоря уже о том, что идеи и культура, состряпанные исключительно по вкусу своей нации, не являются подлинными идеями, подлинной культурой. Это просто варваризмы.

Глава VII

ЯПОНСКАЯ ЭТИКА И НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ

(Анализ этики Вацудзи)

«Этика как наука о человеке» — таково название книги доктора наук, профессора Токийского императорского университета Вацудзи Тэцуро. Данное произведение дает нам возможность познакомиться не только с его теорией этики, но и с его теориями культуры и истории.

Я не собираюсь заниматься изложением содержания этой книги. Меня здесь интересует только один вопрос: каково отношение этой этики к современному положению Японии, то есть каково ее значение, ибо эту этику пытаются представить в качестве новой научной системы? Данный вопрос я постараюсь осветить, исходя только из самой этой «новой науки». Поскольку данная этика рекомендуется как нечто отличное от той демагогической морали, которая утверждалась предшествующими профессорами этики и специалистами в области воспитания, постольку она и представляет собой якобы более высокий научный уровень, к тому же с оригинальными выводами.

Именно так воспринимают эту книгу ее довольно многочисленные читатели и почитатели всюду — как в академических учреждениях, так и в популярных, полунаучных журналах. К этому следует добавить, что и в подражателях этой этики нет недостатка. Вот откуда происходит успех книги.

Наряду с этим произведением появилась еще одна книга — «Восточная мораль» («Тоё ринри») Ниси Синъитиро. Здесь звучит своя, «восточная» интонация. Книга напичкана восточными цитатами и, видимо, обладает даже «восточной» логикой. На этом фоне Вацудзи выглядит как классик мирового уровня, и тем не менее по своему объек-

тивному назначению обе книги не слишком разнятся. Только этическое учение Вацудзи имеет более современный колорит, чем учение Ниси, и по своему изложению выглядит более привлекательным, поскольку оно лишено кичливых утверждений о превосходстве в мире японской или восточной этики.

Этика Вацудзи, опирающаяся на новую основу, обладает, конечно, определенным современным философским методом. Пока не будем рассматривать этот метод, а займемся непосредственно самой книгой, которая начинается с так называемого научного анализа этических терминов при помощи интерпретации их значения. «Этика» по-японски звучит как «ринри», и автор приступает к анализу этого слова; он выясняет значение «рин», затем — «ри», а также слияние этих двух значений. То же самое проделывается и с терминами «нингэн» (человек) и «сондзай» (бытие, существование). При таком анализе невозможно обойтись без интерпретации слов.

Следует отметить, что нельзя как бездумно доверяться этому методу интерпретации слов, так и игнорировать его, потому что здесь откровенно проявляются почти все признаки определенного философского подхода. Даже обладая незначительным жизненным опытом, необходимо знать, что анализ слова не может стать объяснением того предмета, который назван данным словом. В реальной действительности интерпретация слов как раз приходится по вкусу тем профессиональным проповедникам и бонзам, которые анализ социальных проблем подменяют объяснением отрывков из буддийских сутр.

В своем истинном значении интерпретация слов проявляется в герменевтике. Здесь определенный письменный памятник рассматривается как проявление идей, духа, жизни личности, народа, эпохи, оставивших этот памятник, то есть путем восстановления в обратном направлении этого процесса проявления определенного рукописного или печатного текста дается интерпретация исторического значения идей, духа, опыта жизни, выраженных в этих рукописях и книгах. Разумеется, герменевтика составляет один из элементов исторического метода, связанного с проблемами овладения историческими источниками и изложением истории. Следовательно, больше всего можно доверять интерпретации лишь в случае толкования древних рукописей. Поэтому герменевтика и возникла в качестве систематики главным образом для толкования Библии, а

затем, в Новое время, для исследования древнегреческой классики. Таким образом, поскольку речь идет о древних текстах, вполне естественно и необходимо применение *объяснения слов*, применение *филологии*.

Однако вопрос заключается в том, что герменевтика отнюдь не ограничилась ролью одного из научных элементов в историческом методе, а стала господствующим элементом в нем и, таким образом, расширив свою компетенцию, впоследствии даже отходит от него и выступает уже в качестве интерпретаторского метода в философии, которым и характеризуется так называемое научное изложение этики. При этом невольно возникает сомнение: а какова же вообще компетенция интерпретации слов?

Не только Вацудзи, но и любой человек и мы также знаем, что нельзя рассматривать слово только как искусственное или естественное, прирожденное образование. Конечно, внутри слова может проявиться и проявляется история человеческого общества, нации, народа (естественно, и класса), местности. Однако если ограничиться только таким рассмотрением слова, то перед нами представят лишь внешние обстоятельства человеческой жизни, породившей данное слово. Вот почему если такой метод объявляется путеводной нитью, то вряд ли он приведет к выявлению всех сторон общественной жизни, и вызывает сомнение, что он может выступать научным методом анализа объективной реальности.

По мнению Вацудзи, для человечества слово обладает исключительной особенностью. Слово стало как бы опознавательным знаком человека в Греции, Индии, Китае. Более того, слово вообще отделило человека от мира животных. Вот почему оно стало указателем коренной принадлежности человека. А если это так, рассуждает профессор, то нет ничего удивительного в том, что филологическая интерпретация предмета, поскольку последний принадлежит человеческому обществу, является верным путем к самому подробному анализу этого предмета.

Слово «ринри» (этика) в японском и китайском языках составлено из одинаковых иероглифов. Однако в результате анализа этого слова нельзя прийти к объяснению самого предмета этики, не говоря уже о том, что такой анализ этики уж совсем непригоден при переводе этого слова на иностранные языки. Применяя метод объяснения предмета на основе интерпретации слов, Вацудзи путем анализа слова «ринри» определяет этику как действенные отноше-

ния человека с человеком и объявляет этот анализ *образом* разъяснения этики, интуитивным *символом*. Однако подобный анализ слова не является ни *доказательством* этических отношений, ни их *объяснением*, потому что здесь этическое сводится к интуитивной благовидности.

Следует заметить, что поскольку признается право так называемой интерпретации для любой научной теории, постольку и в этике применяется метод герменевтики и анализ начинается с интерпретации слов «ринри», «нингэн», «сондзай». Данная этика не собирается что-либо доказать или объяснить, она нацелена на то, чтобы интерпретировать жизнь японского народа, утвердить существующее положение вещей. Сочувствующие этой этике, возможно, будут еще сильнее увлекаться ею, но те, кто не может не выступать против этой этики, свой протест начнут с напоминания о том, что для Вацудзи не существует такой этической проблемы, как научная критика морали, обычаев, общественного строя, человеческого общества. По нашему мнению, этика Вацудзи не только не занимается критикой, а напротив, она сама должна быть подвергнута критике.

Необходимо остановиться на еще одном вопросе чрезвычайной важности. Предмет, который интерпретируется при помощи слов, постоянно ограничивается узкими рамками данного *национального языка*. «Ринри», «нингэн», «сондзай» являются словами японского языка, следовательно, интерпретированные на основе этих японских слов «этика», «человек», «бытие» должны являть собой подлинно японский *стандарт*. Однако понятия «этика», «человек», «бытие» приняты во всем мире, и если нет согласованности в их толковании, то это и есть якобы свидетельство превосходства «японского» над всемирным. Например, если интерпретируется слово «ринри» только на японском языке, то, согласно обычной логике, получается тавтология, ибо повторяется японское значение «*ринри*». Когда же возникает доверие к подобной интерпретации этого слова, то на сцене уже появляются понятия «японская этика», «восточная этика». При этом само собой разумеется, что этика, став японской, тем самым становится превосходной и в конечном счете выступает этическим учением. Таким образом, и в этом пункте так называемая современная научная этика Вацудзи не отличается от «восточной этики» человека исключительных личных качеств доктора наук Ниси из университета г. Хиросима.

Вацудзи провозглашает этику принципом человеческого долга, а человеческий долг определяет как действительные отношения человека к человеку, индивида к индивиду. Он утверждает, что впервые человеческие отношения складываются не на основе общения индивидов, а на основе общины, в которой и проявляются отношения индивида к индивиду в качестве морального долга. Итак, поскольку в японском языке имеется такое слово, как «ринри», японское общество искони и обладает общинным характером. Сами собой напрашиваются вопросы: почему же японское общество стало общинным? почему нет иного пути, кроме общинного? Однако ответы на эти вопросы, то есть объяснение и доказательство приведенных выше утверждений, остаются за рамками такой интерпретации. Интерпретация располагает лишь арсеналом описаний догадок, придумок, явлений на основе слов и выступает в роли своеобразного интуитивного символа. На основании этого предполагается, что общественная жизнь японской общины невольно порождает ощущение, атмосферу, возбуждение, мысль о том, не является ли эта жизнь образцом этики человечества? Здесь же наконец обнаруживается и то, что община представляет основу некоего несравненного государственного строя во всем мире.

Итак, если ринри выступает в качестве принципа морали, то в таком случае оно и является принципом человека. По мнению Вацудзи, и японское слово «нингэн» (человек) обладает чрезвычайно богатым содержанием, ибо искони по фонетическому словарю оно означает именно отношение человека к человеку, их связи, их взаимодействие и только в дальнейшем по ошибке (?) выступает со значением индивида. Социологи Запада, различив и противопоставив общество и индивида, бьются над тем, каким образом снова соединить эти стороны, тогда как у нас слово «нингэн» означает, с одной стороны, общественные отношения, которые устанавливаются между индивидами в обществе, а с другой стороны, индивида. Следовательно, слово «нингэн» является тем превосходным словом, которое, «диалектически объединив», с одной стороны, общественные, общинные отношения, а с другой — индивидуальное существование, тем самым совпадает с выражением подлинно философского вывода. Само собой разумеется, что на Западе нет такого слова, ибо там нет подобной жизни. Но почему там нет подобной жизни? Другими словами, почему на Западе господствует индивидуализм?

Эти вопросы, однако, находятся вне проблем рассматриваемой этики, человеческой морали, они не имеют никакого отношения к герменевтике.

Слово «нингэн» объединяет две стороны характеристики человека — общественную и индивидуальную; внутри этого слова лежит гармония (путь), и это есть так называемый принцип человеческой морали (дзинрин), то есть этика (ринри). Она представляет основу человеческого бытия. Однако что же такое бытие вообще? Бытие оказывается и не материей, и не духом. Бытие, по утверждению Вацудзи, с самого начала является словом, означающим человека. Но при этом было бы желательно узнать, каково же значение самого слова «бытие» («сондзай»)? Без сомнения, слово «сондзай» выражает значение «ару» (быть, существовать, иметься). Однако и в «ару» имеются различия, когда говорят «дэару» (является) и «гаару» (находится). В Китае «ару» совпадает с «гаару». Вацудзи утверждает, что «ару» возникает из «моцу» (обладать, иметь), следовательно, в основе «ару» постоянно таятся человеческие отношения. «Ару» и есть «принадлежность» человека.

Поскольку «ару» → «гаару» → «ару» → «моцу» сводятся к принадлежности человека, то какова истинная суть ару самого человека? То, чем человек обладает как самим собой, то есть является самим собой, и есть ару, которое и приводит нас к слову «сондзай» (бытие), включающему в себя два иероглифа. Если иероглиф «сон» связан с временным определением субъекта — человек «существует», «продолжает существовать» и т. п., то иероглиф «дзай» означает, что субъект — человек — занимает определенное место в пространстве («находится дома», «резервист», «помещик, не проживающий в своем поместье», и т. д.). Другими словами, если «сон» означает, что человек существует, то «дзай» означает общественный, общинный характер существования человека; что же касается «сондзай», то оно само по себе обозначает существование человека. То, что существует кроме человека, возникает уже как иносказание, производное от этого «сондзай».

Такова эта так называемая наука о человеке, то есть этика. Правда, выражение «наука о человеке» не означает антропологию. Ибо на Западе антропология берет человека абстрактно, просто в виде индивида, как это, например, у М. Хайдеггера. И хотя здесь человек рассматривается как сознательное существо, но при этом не анализируются

человеческие отношения внутри общества, вследствие этого не может быть и речи о подлинной науке о человеке. И тем более естественнонаучная антропология и метафизическая философская наука о человеке (философская антропология) не могут выступать в ранге науки о человеке. Этика должна исходить из того, что человек, являясь индивидом, в то же время выступает и общественным существом, преодолевающим свое индивидуальное существование. Отсюда для индивида и возникают так называемые моральные побуждения.

Об этой этике можно сказать многое, но важнее всего то, что эта истинная этика якобы может быть обнаружена только в Японии и в Древнем Китае. Таким образом, выясняется, что книга написана для показа «образцовой» сущности японской этики, но не дает ни критики и ни разъяснения существующей в Японии этики и морали.

Однако эта «образцовая» японская этика не является ни редкостным, ни странным явлением; на самом деле в ней представлены основные идеи почти всех видных этиков Запада. И только потому, что последние не сумели преодолеть известные недостатки, на Западе не дошли до создания истинной этики — подлинной науки о человеке. Вот почему японская наука о человеке, путем ли противопоставления западной этике или путем сопоставления с ней, объявляется *образцовой наукой о человечестве*, то есть наукой, которая представляет этический образец всему миру. Другими словами, утверждается, что именно японцы являются представителями образцового рода человеческого. «Политика» Аристотеля, «Основы метафизики нравственности Канта, «Этика чистой воли» Кюгена, категория морали Гегеля, антропологическая философия Фейербаха и учение о сущности человека Маркса считаются лишь несовершенными предшественниками этой японской этики.

Повторяю, что этика Вацудзи, как и все его другие исследования (относительно климатических условий, истории «японского духа», раннего буддизма, истории страны и т. д.), направлены на утверждение национальных японских особенностей, на объяснение японской или восточной исключительности. И несмотря на это, его метод исследования явлений общественной жизни или же его позиция их рассмотрения постоянно основывается на господствующих течениях западной философии. В противоположность большинству профессоров буддизма Японии, дошедших в своих исследованиях самое большее до позиции кантовского критицизма, Вацудзи в работе «Практическая философия ран-

него буддизма» («Гэнси буккё но дзиссэн тэцугаку») руководствуется уже методом феноменологии, поэтому его работа воспринимается как достаточно оригинальное философское объяснение сущности буддизма, что не под силу обычным профессорам буддизма (за исключением профессора Уи Хакудзю). Этика Вацудзи, являясь по существу этикой японизма, в своем методе, однако, опирается на европейскую герменевтику, которая в Японии воспринимается как современный метод. Это и объясняет, почему при сравнении этического учения Вацудзи с этикой профессиональных педагогов и конфуцианских правоучителей оно воспринимается в качестве самоновейшего учения.

Вообще весь философский метод Вацудзи на первый взгляд кажется весьма талантливым, поучительным, но, с другой стороны, легко заметить в нем много надуманного, приспособленческого. Поэтому хотя этот философский метод анализа и воспринимается как оригинальный, однако, образно говоря, когда из самых различных компонентов варят пиво, то это отнюдь не означает, что получается пиво уникальной чистоты. Эта этика пестрит цитатами из Нисида и в значительной степени наполнена заимствованиями из его философии. В методе этики Вацудзи немало мест, навеянных «наукой о человеке» Мики Кийёси. В этом отношении, безусловно, М. Хайдеггер выглядит куда более оригинальным.

* * *

Вацудзи часто ссылается на герменевтическую феноменологию Хайдеггера, особенно когда речь идет об анализе таких слов, как «нингэн» (человек) и «сондзай» (бытие). И это на первый взгляд воспринимается в качестве переосмысления, даже дальнейшего развития теории Хайдеггера. Так, например, можно сказать, что Вацудзи в более широких масштабах манипулирует японским, китайским и французским языками, чем это делал Хайдеггер с немецким, греческим и латинским языками. Но в конечном счете оказалось невозможным сохранить верность основному тезису герменевтической феноменологии Хайдеггера. И это было неизбежно, ибо в противном случае этика Вацудзи превратилась бы в нечто католическое, германское, а не являлась бы японской этикой чрезвычайного времени. Если же говорить о той этике, в которой имеется социаль-

ная потребность, то она должна обязательно критически перестроить кое-что из основного тезиса Хайдеггера применительно к японским условиям.

У Хайдеггера бытие исходит не из реального человеческого бытия, хотя оно и обнаруживается посредством осознанного бытия. У него бытие не предстает в качестве социальной, исторической (эндемической!) человеческой общины, а человек-индивид выступает только в качестве пути к обнаружению этого бытия. Вот почему и во времени, которое рассматривается Хайдеггером в бытии человека, на самом деле нет человеческой историчности, так же как и в его человеке не может быть никакой социальности. Принципы Хайдеггера «бытие-в-мире» и бытие индивида не представляют собой определения действительного человеческого бытия, и в этом состоит главный недостаток теории Хайдеггера.

Если сознание, самосознание взять в качестве пути обнаружения бытия, то философский метод Хайдеггера заслуживает названия своеобразной герменевтической феноменологии. Со времени школы Х. Вольфа (Ламберта) так называемая феноменология как у Канта, так и у Гегеля и Гуссерля постоянно связывалась с сознанием индивида. Однако феноменология Хайдеггера — это вовсе не «чистая» феноменология, а герменевтически модифицированная феноменология. В. Дильтей в качестве метода изложения истории избрал путь интерпретации выражений, которые означают выражение жизни, опыта и в этом смысле выступают своеобразным выражением сознания. Следовательно, Дильтей явно не свободен от психологической ограниченности. Вот эта дильтеевская интерпретация, связанная с феноменологией Гуссерля, и превращается, можно сказать, в герменевтическую феноменологию Хайдеггера, вследствие чего в этом методе решающее значение приобретает феноменология, теория сознания и даже в известном смысле психология.

Однако, по мнению Вацудзи, связь герменевтики и феноменологии в подобной форме просто невозможна. То, что называют интерпретацией через «выражение», означает восхождение, конструирование человеческой жизни, которая находится за пределами этого выражения и выступает индивидом, нацией, эпохой. То, что в феноменологии носит название явления, не проявляет сущности и субстанции (феноменология отвергает предположение, что за явлением скрываются сущность и субстанция), оно выступает толь-

ко местом для анализа вещи, а вещь сама по себе проявляется так, как она есть. И слить воедино то, что предполагается под выражением в герменевтике, с тем, что носит название явления в феноменологии, просто невозможно. По мнению Вацудзи, философский метод этики как науки о человеке должен дойти до *чистой герменевтики* на основе феноменологической теории явления герменевтики Хайдеггера.

Я не касаюсь вопроса относительно метода Хайдеггера, так как моя тема здесь другая. Но разве герменевтика Вацудзи является более совершенной по сравнению с феноменологией и герменевтической феноменологией? Герменевтический метод как таковой является феноменологичным, антисущностным, причем еще более сложным и запутанным.

Такие слова, как «дзинрин» (принцип морали), «нин-гэн» (человек), «сондзай» (бытие), представляют одно выражение, причем именно это коренное понятие означает выделение человека из мира животных. Все это мы узнаем из этики Вацудзи. Однако с самого начала для нас остается неясным, в чем теоретическая ценность такого понятия, как «выражение». Понятие «выражение», введенное в философскую систему, означало не реальные, материальные связи предмета, а только идеальное сличение «смысла» вещи. Вот тот единственный вопрос, который разрешается в понятии «выражение».

В феноменологизме невозможна интерпретация смысла и значения, присущих вещи. Но и в герменевтике Вацудзи *реальный смысл* материальной действительности вещи совсем не интерпретируется. То, что здесь интерпретируется, — это всего лишь значение выражения, которое носит эстетический, поэтический, символический, точнее, математический характер. Выражение — это нереальная символика, заменяющая отношения вещей. И с этой точки зрения герменевтика также одно из проявлений феноменологизма и феноменологии, с одним лишь различием: если феноменология настаивает на отрицании телесности предмета, то в противоположность этому герменевтика признает нереальную символику вещи вместо самой вещи. На основе этого герменевтика и считает себя выше феноменологии. Действительно, герменевтическая этика не игнорирует материальный базис исторического общества, но считает его только *выражением* человеческого бытия. Этика Вацудзи не рассматривает взаимодействие внутри

человеческого бытия на основе производственных отношений и вместо этих отношений анализирует отношения идеальные, которые в виде своеобразного *социального символа* и выступают базисом исторического общества. Когда в обществе человеческие отношения стали проявляться в виде денежных отношений, то это было результатом реального, материального процесса, обусловленного *причинными связями*, то есть порождением своеобразного оригинального товара — денег. Однако если этот процесс подвергнуть анализу в качестве герменевтического выражения, то, видимо, вместо капиталистического общества с его закономерным обострением классовых противоречий мы получим «человеческое бытие», открытое в этике Вацудзи.

Герменевтический метод, который никак не может обойтись без крайне общего и абстрактного понятия «человеческое бытие», и есть метод этического порхания по поверхности явлений исторического общества. Все различия в структурах базиса и надстройки стираются, все явления представляются одинаковыми, плоскими, причем все это сливается в одно понятие, и, таким образом, нингэн (человек) становится понятием высшего ранга. Затем нингэн абстрагируется в качестве человека моральных отношений, и, таким образом, все общественно-исторические явления сводятся к моральным отношениям. И то, что этика Вацудзи оценивается как высшее достижение в области этики, — это скорее единственное и неизбежное достижение герменевтики, в которой сознательно отходят от анализа реальной, материальной структуры исторического общества. Именно это и является коренной особенностью науки о человеке или, если сказать точнее, той науки о человеке, которая столь любима либералами и ренегатами-теоретиками Японии наших дней. Проблемы этики отнюдь не являются принадлежностью только этики. Этика представляет поле деятельности для всей экономической науки, политической науки, социологии, поскольку они могут развиваться, используя принципы этики.

Мы выясняли вопрос о том, каким образом эта наука о человеке, этическая герменевтика, могла стать японизмом. То, что привело к этике японизма, есть не что иное, как либерализм, который скрывается в герменевтике. Другими словами, этика Вацудзи и является свидетельством того, как философия либерализма неизбежно скатывается к философии японизма.

Глава VIII

АНАЛИЗ РЕСТАВРАЦИОННЫХ ЯВЛЕНИЙ

Рассмотрение интересующих нас проблем начнем с движения за запрещение проституции. Согласно неофициальным данным, министерство внутренних дел с апреля 1935 года решило осуществить запрещение официальной проституции по всей стране. Но уже до этого в префектурах Акита, Нагасаки, Гумма и Сайтама были проведены как отмена официальной проституции, так и упразднение кварталов публичных домов; полицейские управления этих префектур отменили систему домашних арестов, характерную для официальной проституции. Это и явилось предвестником уже сегодняшнего официального курса министерства внутренних дел, принявшего решение о запрещении официальной проституции по всей стране. Так сложилась общая ситуация, которая выразилась в виде свободы (пусть даже формальной) 53 тысяч зарегистрированных проституток, несчастья предпринимателей 530 кварталов публичных домов и тяжелого расставания с трехсотлетней национальной традицией.

Содержатели публичных домов, быстро разобравшись в этой общей ситуации и политике властей, выступили с предложением превратить свои дома свиданий в рестораны. Например, 130 содержателей публичных домов в Су-саки (Ёкосука, Канагава) обратились в полицейское управление префектуры с петицией о подобном мероприятии.

Лига запрещения проституции, которая возглавляла движение за запрещение проституции, в конце 1934 года прекратила свою деятельность, и вместо нее было организовано Общество чистых кварталов, начавшее новое движение. Вот тут и возникла еще одна проблема.

Прежнее движение за запрещение проституции имело своей конечной целью уничтожение в обществе всей системы проституции, как официальной, так и частной. Такая постановка вопроса приводила к проблеме структуры общества вообще и отнюдь не ограничивалась одним только этим вопросом. Это движение своей непосредственной целью ставило уничтожение такого ненормального явления в так называемой цивилизованной стране, как система официальной проституции, суть которой заключается в том, что государство законодательно берет под свою охрану продажу и покупку женщин, девушек, детей, вообще человеческого тела, естественно сопровождаемые интернированием (по сути дела, лишением свободы) этого человеческого тела. Если одновременно с проституцией рассматривать положение женщин, условия труда и подбора работниц в легкой промышленности Японии, то это и характеризует «особую специфику Японии», о которой она не забывает то и дело напоминать в Лиге наций. При этом прежде всего восхваляется красота семейственности японских рабочих и остаются в тени такие важные моменты, как техническое развитие японской промышленности, превосходное мастерство японских рабочих. Конечно, недостаточно только порицать это явление как *национальный позор*, следует добиваться уничтожения всей системы официальной проституции. Но при этом остается еще проблема, не разрешимая одним приемом, которая к тому же выступает уже не национальным позором, а унижением немущих, а именно частная проституция.

Вот в связи с частной проституцией и началась в парламенте дискуссия; на его 67-й сессии выдвигался законопроект относительно контроля над зарегистрированной проституцией. В палате представителей обсуждался законопроект, который, по сути дела, был направлен против запрещения проституции. Привлекает внимание то обстоятельство, что под этим законопроектом стояли подписи 270 депутатов, составляющих большинство в палате представителей. Хотя до этого японскому парламенту несколько раз представлялись аналогичные проекты, но ни один из них ни разу не подвергался серьезному обсуждению, вот почему любители и поклонники официальной проституции здесь составили подавляющее большинство. Сторонники сохранения официальной проституции отрицают справедливость общественного мнения всей страны, требующего запрещения проституции, и громогласно за-

являют, что они сами как раз и являются выразителями этого мнения, поскольку избраны депутатами от всей страны. А в какой степени палата представителей правильно выражает общественное мнение всей страны, это прекрасно видно из рассматриваемого вопроса. Основной аргумент сторонников сохранения официальной проституции построен на том, что при запрещении официальной проституции частная проституция выйдет из-под контроля, нанеся большой вред как нравственности, так и гигиене нашего общества.

Здесь у меня нет возможности для подробного рассмотрения проблемы частной проституции, но такой факт, как недавний съезд двух тысяч владельцев публичных домов, на котором утверждалась необходимость сохранения официальной проституции с аналогичной аргументацией, заслуживает серьезного внимания. Особый интерес вызывает декларация, принятая на этом съезде, в которой отмечалось: «Государственные деятели и различные специалисты, очарованные западной цивилизацией, напрасно поощряют частную проституцию, игнорируют государственные законы и притесняют содержателей домов свиданий, которые действуют согласно государственным законам и традиции системы семейственности, имеющей длительную историю. Это в будущем станет трудноискоренимым злом, ибо полностью противоречит добрым нравам и прекрасным обычаям, оставленным нам обществом нашей нации». И это вовсе не бред глупцов. Это крик души. Это не что иное, как совершенно откровенно высказанная точка зрения, которая, по сути дела, является также точкой зрения любителей и почитателей официальной проституции — депутатов палаты представителей, однако не высказанной ими вслух. Я вовсе не хочу предполагать, что подавляющее большинство депутатов было подкуплено содержателями публичных домов. Говоря по правде, едва ли любители проституции исходят из интересов упомянутых дельцов. Короче говоря, они, как представители страны, тоже думали, что нельзя отходить от системы официальной проституции, которая связана с «системой семейственности» и «добрыми нравами и прекрасными обычаями» нашей Японии. А те, кто сомневается в этом, объявляются сторонниками «материалистической идеологии», «западной цивилизации». Так, например, когда при сравнении частной проституции с официальной настаивают на том, что только первая приносит вредные последствия для нра-

вов и гигиены общества, то чиновники, объявляющие подобное утверждение беспочвенной фантазией, министерством внутренних дел лишаются командировок в страны Европы и Америки.

Другими словами, необходимость официальной проституции якобы вытекает из системы семейственности, представляющей добрые нравы и прекрасные обычаи, имеющие в нашей стране трехсотлетнюю, вернее, трехтысячелетнюю историю. Однако мне подумалось, не выступает ли эта «философия» в непосредственной связи со здравым смыслом части знающих людей? Разумеется, что подобный вздорный «здравый смысл» как таковой не заслуживает серьезного внимания. Однако он неожиданно возвещает об определенной тайне *национального духа*. И это весьма важно.

* * *

В настоящее время японская система семейственности, своеобразно интерпретированная в современном обществе, оказалась наиболее удобной для объяснения ряда явлений и проблем нынешней Японии. Она призвана объяснить такие явления, как низкая зарплата и наложение арестов на рабочую силу, а также смягчить остроту такой проблемы, как безработица. Проанализируем, куда же в последнее время ведет эта система, имеет ли она тенденцию к развитию?

Статистические данные по Токио, полученные на основе исследования семей, в которых дети обучаются в 80 начальных школах города, показывают, что 90% семей состоят только из детей и их родителей. Численность же тех семей, где продолжается совместное проживание с дядями, тетями, дедушками и бабушками, едва достигает 10%. С одной стороны, это показатель широкого распространения раздельного проживания членов семьи в результате женитьбы, замужества и других причин и яркое свидетельство распада традиционной японской системы семейственности и процветания «индивидуализма». С другой стороны, это показатель того, что большинство семей в Токио составляют переселенцы — отходники, родственники которых, составляя прежде одну семью, проживают по-прежнему в провинции. Так, по подсчетам полицейского управления, население Токио в 1935 году по сравнению с 1934 годом возросло на 185 тысяч человек, при-

чем $\frac{2}{3}$ из них переселилось из провинции. Таким образом, статистика обнаружила распад системы семейственности, и то, что в Токио появились простые семьи, породило и в деревне, в провинции также простые семьи из родственников, оставшихся там. И если это происходит по всей стране (здесь нет принципиальной необходимости различать город и деревню), то уже отпадает необходимость в статистических подсчетах, поскольку факт распада японской системы семейственности обнаруживается повсеместно.

Однако современные сторонники системы семейственности (различные современные последователи японизма) пытаются использовать ее для интерпретации явлений современного общества. Вот почему они или не признают распада этой системы, или же, признавая этот факт, объявляют его кошмаром индивидуализма; как бы там ни было, но в конечном счете они связывают надежды как Японии, так и свои собственные с этой системой. Трудности разрешения таких проблем, как безработица и нищета, они смягчают на основе идеализации все той же системы. Однако в действительности происходит распад системы семейственности.

Женщины становятся жертвами распада семейной жизни, хотя они впервые приобретают независимость. В Токио ежедневно работают или учатся полтора миллиона человек, из них только 520 тысяч женщин. В определенных кругах нашего общества возникает беспокойство по поводу того, что независимость всех женщин приведет к распаду системы семейственности. В настоящее время в Японии женщины начинают освобождаться от этой традиционной системы. И этот, как его именуют, злополучный процесс не дает покоя сторонникам этой системы (которые весьма разнообразны).

Известный специалист по вопросам женского воспитания, директор первой в Токио повышенной средней женской школы Итикава Гэндзо, в учебнике «Хрестоматия современной женщины» провозгласил, что прежний девиз «хорошая жена, мудрая мать» остается в силе, но уже на основе независимости женщин. Однако такая постановка вопроса, как и следовало ожидать, вызвала негодование в муниципалитете Токио, представляющем собой собрание современных здравомыслящих сторонников системы семейственности. Здесь пытались запретить использование этого учебника, его выпуск и продажу, поскольку, по

«здравому смыслу» этих депутатов, Итикава выступил как проповедник индивидуализма, который представляет собой угрозу правильному воспитанию женщин.

* * *

Идеи и принципы поведения личностей, изображающих систему семейственности в качестве антииндивидуализма, не просто сводятся к абсурду и невежеству, а свидетельствуют о наличии у носителей подобных идей самого обычного консервативного реакционного сознания. В настоящее время подобное сознание выражается в форме защиты *реставрационных явлений*, имеющих к тому же *классическую форму*. Само по себе противопоставление индивидуализма и системы семейственности, конечно, является абсурдом, но, как ни странно, оно привлекает внимание проповедников «здравого смысла» в современном японском обществе. На основе этого противопоставления они намереваются показать противоположность капитализма и феодальной системы, ему предшествующей. Однако на самом деле сегодняшний японский капитализм нисколько не является чистым индивидуализмом, напротив, он характеризуется чертами, противоположными этому индивидуализму, а именно сохранением некоторых особенностей феодализма вплоть до применения системы контроля. Индивидуализм, безусловно, выражает сознание, характерное для раннего капитализма. Но когда в условиях господства монополий в Японии его противопоставляют системе семейственности, то это уже представляет собой упорную попытку реставрации этой системы. Здесь проявляется стремление затушевать сущность нынешнего развитого монополистического капитализма и представить ее в виде антикапиталистической. И это настолько ясно, что не требуется никаких доказательств.

Впрочем, применяя здесь термин «реставрационные явления», мы не всегда имеем в виду только реставрацию в буквальном смысле слова. По истечении определенного периода исторического времени вообще невозможна такая реставрация, как подлинное возвращение к древности, поэтому речь может идти лишь об использовании этих явлений.

Однако если легко понять, что система семейственности и есть реакционное реставрационное явление, то слож-

нее представить, почему эта система выступает *классической формой* этого явления. Почему в наше время оно предстает в виде поддержки «веселых кварталов» эпохи Токугава или же в виде поучения для женских школ — «хорошая жена, мудрая мать», — разработанного в ту же эпоху? Дело в том, что система семейственности не просто выступает как проблема семьи, дома, она тесно связана с проблемами общества, государства, поскольку является принципом толкования вещей относительно общества или организации государства.

В либеральной теории государство, общество под названием «нация» или «народ» становятся *другим выражением* семьи. Строго говоря, это толкование сводит общество к государству, государство — к нации, нацию — к племени и роду, наконец все оно сводит к семье. Такова основа этой теории государства, которая должна быть опровергнута. В этой теории сначала реальное общество и реальное государство становятся аллегорией семьи, затем аллегория самой семьи опять становится реальным государством. Вот где скрыта та причина, по которой система семейственности выступает в качестве *классической формы* реставрационных явлений.

Однако теперь уже недостаточно сказать, что в системе семейственности проявилась классическая форма реставрационных явлений, которые незаметно стали выступать своеобразным общественным сознанием современной Японии. Эти явления характеризуются *первобытной примитивностью*. Правда, и в теории общественного договора, которая соответствовала сознанию буржуазного просвещения, и у Руссо, который, видимо, оказал самое сильное влияние на знаменитую и несравненную теорию японского государства, была определенная связь с первобытностью. Реставрационизм, несмотря на свой исторический характер, дошел до такой крайности, как первобытность. Почему мы это называем крайностью? Да потому, что если перешагнуть крайний пункт, то здесь вместо истории человеческой культуры мы столкнемся с первобытным человеком. Свойство первобытности современной системы семейственности проявляется прежде всего в логическом отношении. Японские идеологи, противопоставляющие индивидуализму систему семейственности, сегодня оперируют зарубежными понятиями (подразделениями) *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaft* (общество). На этой основе они утверждают, что японскому обществу свойст-

венна общность, опирающаяся на национализм системы семейственности, в противоположность западному обществу, которое является обществом индивидуализма. В социальной психологии системы семейственности естественно господство родственного *чувства родителей и детей*, чувства кровного родства. Здесь явно бросаются в глаза сентиментальные идеи и побуждения (действия), однако это вовсе не воспринимается как несуразность. Следовательно, логика, которая действует в подобной социальной психологии, не может быть ничем иным, как крайним мистицизмом. С одной стороны, мистицизм характеризуется нерациональностью, неразумностью, а с другой стороны, он выступает как бы своеобразным физическим проявлением состояния экстаза.

Проанализируем эти формы проявления мистицизма. Рассмотрим следующий пример. Если взять семью из двух человек, то здесь имеется две души и две плоти; даже если они предстанут перед нами как бы одной душой, одной плотью или же даже как бы одной душой и плотью двоих, то и в этом случае настроение двух человек не может стать объектом аналитического учения, а целиком останется объектом интуиции, непосредственно данного. То, что поддается интуитивному восприятию двух различных существ в единстве, — это уже сфера теории символов и аллегорий. Принцип семейственности и является как раз аллегорией общества, основой которого выступает семья.

Мистицизм психологически непременно сопровождается *религиозным чувством*. В японском обществе *набожность* в виде принципов семейственности, рода и национализма представляет собой *политическое* явление. Религиозное чувство, исходящее от мистицизма семейственности, не является чувством, присущим лишь индивиду, а непременно связано с семейственной *религиозной системой* общества.

Эта *семейственная религия*, обусловленная принципом первобытности, является своеобразной первобытной религией, и вполне естественно ее проявление в виде своеобразного тотемизма. В работах многих ученых подтверждается, что тотемизм предполагает определенное поклонение предкам и существование аскетического священного существа. Но эта религия проявляется также и в своеобразном анимизме. Этот анимизм связан с верой в живую душу растительности, порожденной землей, следовательно, его

можно рассматривать в сопоставлении с физиократическим принципом. Таким образом, принцип семейственности, начавшийся с семьи, доводится до уровня государства и наконец распространяется на всю землю, на весь мир.

Канонизация в синтоистских храмах великих людей также выступает одним из проявлений семейственной религии. И если сравнить явления, обусловленные этой религией, с такими явлениями, как вереницы детей в шлемах в день основания японской империи, попытки запретить преподавание английского языка в женских школах, распространение моды на одежду с фамильными гербами, то придется признать, что подобный ряд явлений обусловлен самыми острыми социальными условиями.

Сущность национализма, мистицизма, синтоизма и всех прочих проявлений японизма наиболее ярко обнаруживается во взглядах представителей реставрации системы семейственности. Однако, несмотря на идеализацию первобытности, которая присуща этой реставрации, она выступает как определенная *модернизация*, порожденная развитым японским капитализмом на потребу самому себе. Вот что не следует забывать. Во всяком случае, модернизация, осуществляемая под предлогом исторического самоанализа, ретроспективного взгляда, познания, на самом деле проявляется в виде неисторичности, антиисторичности, первобытности. В этом и состоит реакционность реставрации. В подобной модернизации, покоящейся на реставрационности принципа первобытности, обнаруживается противоречие между похвалой историзму и фактическим игнорированием истории. Традиционализм проявляется в виде разрушения самой традиции. Традиции народной культуры подвергаются разрушению на основе *крайнего шовинизма*. Реставрационная реакция и характеризуется этим неизбежным противоречием.

Стоит только определенную историческую ступень, например капитализм, представить в виде надысторической категории, как эта ступень сначала растягивается до бесконечного в прошлое, а затем в ней выделяется особый момент, называемый реставрационным, обусловленный якобы определенной исторической необходимостью. Так образуется «традиционность», то есть категория, требующая произвольного возвращения к бесконечному прошлому, рассмотрения истории в обратном порядке. Для реставрационизма такие источники, как «Кодзики» и «Ни-

хонсёки»*, являются вполне достоверными (по мнению авторитетных историков, эти хроники составлены в VIII веке европейского летосчисления). Они хорошо используются реставрационизмом в качестве теории, логики и метода.

Тайна реставрационной реакции заключается в том, что реальную действительность современного общества идеально возвращают к первобытному состоянию. Это является просто несуразным с точки зрения структуры времени. Примечательная особенность носителей реставрационизма состоит в том, что они не идут дальше фраз и выступают идеалистами в области идеологии. Не случайно, что это движение характеризуется незрелостью. Сегодня у реставрационной реакции в укреплении современного капитализма в реальной действительности имеется только единственная возможность, а именно использовать принцип первобытности в области идеологии. *Реставрационность*, основанная на принципе семейственности, доминирует в Японии сегодня всюду: в философии, литературе, морали, законах, политике. Однако нельзя даже себе представить, чтобы первобытность техники производства или же технической структуры общества обуславливала развитие современных производительных сил.

В современной Японии реставрация проявляется в самых различных формах, но наиболее полно требованиям империалистического общества отвечает идеализация первобытности, которая, по сути дела, выступает своеобразной идеологией принципа семейственности.

* «Кодзики» и «Нихонсёки» — сборники японских легенд и исторических хроник. Составлены в 712 и 720 гг.

Глава IX

СУЩНОСТЬ КОНТРОЛЯ НАД КУЛЬТУРОЙ

В какой бы форме ни выступал так пазываемый контроль в Японии наших дней, он, безусловно, является только политическим. Рассматривая, например, экономическую структуру капитализма, мы, естественно, обнаруживаем там определенный экономический контроль. Повышение эффективности производства на основе стандартизации, унификация продукции производства, введение конвейерной системы знаменуют собой рационализацию производства. Но сегодня подобный экономический контроль (впрочем, и он во множестве случаев сопровождается как политическими, так и социальными, даже культурными, последствиями) уже не носит этого названия, поскольку контроль связывается только с политическим контролем как средством, направленным на укрепление единства государства. Однако хотя и утверждают, что контроль укрепляет единство, основу государства, но при наличии блока Япония — Маньчжурия и японо-китайского соглашения появляется и такая его особенность, которая уже не вмещается в рамки этого понятия. Структура так называемого контроля не ограничивается только принадлежностью к политической структуре господствующих классов, а является проявлением формы правления *единственного* в своем роде *государства*. Вот на что следует обратить самое серьезное внимание. Известно, что японский капитализм формировался в процессе давления сверху, в бюрократическом, милитаристском окружении, следовательно, с самого начала он в известной степени подвергался контролю со стороны правительства. Этот контроль сверху был направлен и на сферу культуры,

представлявшую в японском обществе область хотя и самобытную, но довольно бедную, и здесь подобное воздействие привело к большим успехам.

Это относится прежде всего к области *контроля над воспитанием*. Но поскольку контроль неизменно предполагает существование единственной в своем роде страны, постольку и контроль над воспитанием был направлен на формирование убеждения в исключительности Японии, ее ни с чем не сравнимой истории. Как известно, контроль над воспитанием в Японии осуществляется исключительно строго, причем с особой тщательностью в школах начального и среднего образования. Но авторитетами в области воспитания являются не идеалы «Лунь юй»*, не буддийские сутры, не учение Сократа; более того, игнорируются даже системы воспитания таких ученых, как Руссо и Песталотци. Вместо признанных человечеством авторитетов культуры мы обнаруживаем господство особой идеи, сформулированной на основе неоспоримого авторитета теории исключительности японского государства. Вот в чем состоит исконная сущность контроля над воспитанием в Японии; такова же сущность и всех остальных форм контроля в нашей стране. Именно здесь и находится корень нынешнего контроля над художественной литературой.

Одновременно следует отметить, что в Японии политическое понятие, именуемое контролем, существенно отличается от того, что принято называть этим словом в других странах мира. Там контроль, пусть даже политический, вовсе не представляет активного принуждения, как это практикуется в нынешней Японии. Там он существует наряду со свободной инициативой, свободной деятельностью, при этом нет никакого применения активного насилия, это скорее побуждение к определенному направлению в деятельности. Таковым и должно быть подлинное назначение контроля. И если исходить из такого понимания контроля, то хотя он в известной степени и отрицает свободу, но не противопоставляется ей, поскольку сосуществует наряду со свободной деятельностью в различных областях. Если рассматривать такой контроль в качестве философского понятия, то он противоположен понятию «формирование». Классически философское понятие кон-

* «Лунь юй» — собрание изречений Конфуция.

троля представлено в кантовском «контролирующем принципе», а также в энтелехии, например в принципе жизни Ганса Дриша. В данном случае можно сказать, что это несколько не отличается от того, что в общепринятом смысле предстает как политика. Но контроль в Японии является крайне *активным*, к тому же *формирующим*. Контроль над воспитанием целиком построен на понятии *не повторимой нигде истории страны* с целью формирования определенной установки. Таким образом, в нашей стране сущность контроля целиком направлена на активное воздействие на воспитуемого с целью формирования определенной установки — факт, не часто встречающийся в других странах.

Контроль над воспитанием, проводимый сначала на начальных ступенях школы, продолжается и дальше — вплоть до высших ступеней школы. Уже в средней школе официально утверждено предписание заменить прежние учебники учебниками, допущенными самим правительством. Преподавание в повышенной средней школе и в техникумах строго регламентировано правительственными постановлениями. На основе введения нового устава высшей школы номинально и фактически регламентируется содержание лекций не только в императорских университетах, но и во всех высших учебных заведениях, будь то префектуральные, муниципальные или же частные. Конечно, можно допустить, что этот контроль над воспитанием в высшей и средней специальной школе вовсе не носит ни активного, ни формирующего характера и, по существу, соответствует своему подлинному назначению. Но эта мысль целиком отвергается фактом введения нового института помощников школьных инспекторов в повышенных средних школах, являющихся, по сути дела, полноправными инспекторами школ. Таких инспекторов нет в высшей школе, но во всех государственных университетах профессора и преподаватели, излагающие теорию монархического государства (тэннокикансэцу)*, были вынуждены или

* Теория монархического государства (тэннокикансэцу) была разработана видным юристом Минобэ Тацукити, депутатом верхней палаты парламента. По этой теории тэнно, японский император, представлен как юридическое лицо, а не как носитель верховной власти Японии. Между тем идеология японизма в своей основе построена на изображении тэнно верховным правителем. Отсюда яростные нападки идеологов японизма на Минобэ, лишение его депутатского мандата.

отказаться от этих лекций, или же читать их в новом, предложенном свыше варианте. Здесь речь идет уже о *контроле над наукой* или же о *контроле над свободой слова*. Во всяком случае, это уже один из показателей контроля над высшей школой.

Контроль над самими воспитателями в высших и повышенных средних учебных заведениях, может быть, и незначителен, но контроль над воспитуемыми носит исключительно активный характер. Сегодня особо заметным явлением представляется контроль, осуществляемый самими студентами и школьниками старших классов через официально утвержденные организации учащихся. Возможно, это покажется несколько странным. Однако поскольку контроль представляет своего рода «формирование», постольку реакционные студенческие организации и выступают в качестве самоуправляющихся органов контроля с молчаливого одобрения правительства.

Прямые или косвенные формы контроля над воспитанием не ограничиваются только высшей и средней школой. С апреля 1935 года они появляются в школах для молодежи, в различных деревенских частных школах, во всевозможных молодежных организациях, в подразделениях резервистов, в армии — словом, повсюду. Мир воспитания в широком смысле — это та платформа, где осуществляется контроль в качестве формирования определенной установки.

* * *

Когда контроль распространяется на область науки, то здесь возникает определенная трудность. При контроле над воспитанием обычно необходимо провозглашать какую-нибудь истину в качестве идеала воспитания, и такой идеал, такую истину нетрудно выдвинуть. Воспитание верно-подданности и преданности государству — вот что является идеалом контролируемого воспитания. В мире же науки не так-то просто осуществить то же самое. Формирование научной истины в условиях контроля вовсе не такое легкое дело. Конечно, если бы речь шла о контроле как о пассивном отношении, то здесь не было бы никакой проблемы. К определенному исследованию всегда возможно применить пассивный контроль на основе его поддержки или дискриминации путем выдачи денежного фонда научному учреждению или отказа в нем. Однако такой контроль не

носит формирующего характера. Немецкий нацизм может причинять сколько угодно помех жизни ученых, но никому из честных людей не придет в голову мысль о том, что таким образом можно взять под контроль появление научной истины. Научная истина по своему существу не поддается ни формированию, ни контролю, как это имеет место в области воспитания. Ибо ядро научной истины обнаруживается только тогда, когда изолируются от внешнего и переходят к тому, что является внутренним.

Впрочем, в нашей стране сегодня возможен такой же контроль над наукой, какой осуществляется в области воспитания. Это видно хотя бы на примере отношения к теории «тэннокикансэцу», когда большинство из ныне здравствующих видных ученых в области конституции одобряют мероприятия правительства. Бросается в глаза распространение обыденного сознания среди интеллигенции. Доктрина исключительности японской нации в качестве научной истины подтверждается административным суждением государственного министра. Разумеется, что при этом министр не обладает ни квалификацией, ни соответствующим научным материалом, чтобы определить достоверность доктрины, да он и не ставит перед собой такой задачи, административно решая этот вопрос. Здесь и проявляется вся несостоятельность контроля над наукой.

Говорят, будто власти не стремятся к созданию учения, которое противостояло бы тэннокикансэцу. Однако нельзя пройти и мимо такого факта, что отрицание определенной конкретной формы этого учения с научной точки зрения означало бы формирование противоположной тэннокикансэцу доктрины. Но именно в этом случае контроль над наукой и выступает как активный, формирующий процесс. Прекрасным образцом формирующего контроля над наукой является деятельность Института культуры японского духа (Нихон сэйсин бунка кэнкюдзё). Здесь бросается в глаза прежде всего то обстоятельство, что данные исследования этого Института не подлежат обсуждению в серьезных научных кругах, а также в прессе и среди читающей публики. Однако все это не способствует выяснению научной истины.

Безусловно, формирование науки под контролем, хотя и с искажениями, осуществляется в области общественных наук, прежде всего в таких отраслях знаний, как история, психология, философия. Но эти науки, с одной стороны, носят академический характер, а с другой — постоянно

связаны с особым общественным мнением. Таким образом, критический контроль над этими науками, по существу, журналистский контроль, выступает в форме *контроля над общественным мнением*, который наиболее легко применим. Проблема «тэннокикансэцу», по существу, является чисто научной, а ее в силу необходимости контроля над наукой «политизировали» вплоть до проблемы *особого контроля над общественным мнением*.

Общественное мнение по своему содержанию может быть как академическим, так и журналистским, но в том и другом случае оно выступает в журналистской форме (впрочем, журнализм включает в себя не только общественное мнение). Вот почему контроль над общественным мнением издавна пользуется таким законным аппаратом, как журналистское общественное мнение. Этот аппарат действует как система контроля, опирающаяся на законы об изданиях и газетах. Мы знаем довольно много фактов законного способа осуществления подлинно формирующего контроля. Так, например, две самые крупные компании по информации находятся под покровительством военных органов и министерства внутренних дел (что, по существу, и есть подкуп этих компаний правительством). Новости, поступающие относительно Маньчжурии, Китая, Советского Союза, сначала в определенном плане подвергаются тщательной обработке и только после этого появляются в газетах. Это особенно четко реализуется в радиовещании, где формирующий контроль правительства выступает в своем чистом виде. Сегодня еще остается открытым вопрос о том, в какой степени и газеты подвергаются такому же контролю. Но одно остается несомненным: что этот контроль мало чем отличается от контроля над журналами и брошюрами. И все же активный, формирующий контроль над общественным мнением в полном своем объеме просто невозможен. Дело в том, что понятие так называемой свободы общественного мнения, пусть даже номинальное, по-прежнему постоянно вызывает у людей какие-то размышления, сомнения.

* * *

В полицейском управлении министерства внутренних дел (по приглашению лично начальника управления) как-то собрали писателей всех направлений и запланиро-

вали создание Института художественной литературы Японии (Нихон бунгэй ин), и это стало знаменательным событием того времени. При реализации этого замысла среди писателей правого крыла возникло движение за Институт художественной литературы, поддержанное писателями второго и третьего разряда. Однако, несмотря на все усилия, это движение и поныне не привело к желаемым результатам. В противоположность подобному реакционному движению за контроль в области художественной литературы с необходимостью возникает движение протеста — свободный союз науки и искусства, который также не смог реализовать свои цели, как не обладающий реальной силой. Однако в последнее время полицейское управление намечает создание Комитета по охране авторских прав, который займется реализацией закона об авторских правах. В связи с этим планируется учреждение Комитета японской культуры, а также Института японской культуры в качестве организации вне рамок Комитета по охране авторских прав. Эта цепь непрерывных проектов как нельзя лучше обнаруживает противоречивый, формирующий характер контроля в области художественной литературы.

Замысел полицейского управления прежде всего нацелен на формирование тех или иных культурных организаций во всех сферах художественной литературы, причем головным учреждением этих организаций выдвигается Институт японской культуры, который и будет высшим директивным органом в своей области. Так, например, если писатель пишет роман, то он через соответствующую писательскую группу должен получить инструкции от этого института, играющего в государстве роль высшего руководящего органа в области творческого труда. Конечно, возможности согласования литературной истины и государственной действительности беспредельны, но именно здесь и обнаруживается вся несостоятельность контроля в сфере художественной литературы. Дело в том, что проведение контроля трансформируется почти в полную бессмыслицу, ибо контроль в области художественной литературы, в сущности, является активным формированием противоречий в литературном процессе.

Дело в том, что так называемый контроль приводит не к единству, унификации литературы, а, напротив, к образованию двух противоположных групп в области художественной литературы нашей страны. Подобное явление

имеет место не только в этой области — такова сущность явления, которое сегодня всюду носит название контроля.

Суть замысла организации Общества по повышению развития мировой культуры состоит не просто в ознакомлении с японской культурой и в международном культурном обмене. Здесь пытаются реализовать далеко идущий замысел контроля над мировой культурой. Кстати, для нас нет проблемы относительно того, что сами руководители этого общества субъективно считают своей целью.

Глава X

КУДА ВЕДЕТ ЯПОНИЗМ

Японизм является одной из разновидностей идеологии фашизма, порожденной известными специфическими обстоятельствами. Впрочем, строго говоря, этот «изм» отнюдь не воспринимается в качестве только отвлеченного понятия, он пронизывает все стороны жизни страны, воздействуя на экономическую структуру, на материальный базис общества, и в силу этого вызывает изменения во всей социально-политической структуре общества. Если же говорить прямо, то *японизм* — это понятие, сердцевиной которого является *доктрина* милитаризма, и, как *форма* определенной *идеи*, он с самого начала обладает исключительно ясно выраженным свойством *идеологии*. Словом, японизм и есть японская идеология. Теперь мы попытаемся проанализировать условия появления этого «изма» и его конечную цель.

Монополистический капитализм эпохи империализма, пытаясь при помощи насильственной власти скрыть империалистические противоречия внутри страны и разрешить ее внешние противоречия, прибегает к фашизму. Фашизм — такой политический строй, который использует разброд в общественном сознании средних слоев общества, прежде всего городской мелкой буржуазии, растерявшейся перед лицом внутренней и международной политической обстановки и увлеченной иллюзиями только собственных выгод. В конечном счете именно фашизм обеспечивает дальнейшее процветание крупного финансового капитала.

Обратим прежде всего внимание на такую особенность японизма, вытекающую из самой его империалистической

зущности, как милитаристское сознание. Правда, это сознание сегодня уже отнюдь не редкое явление в мире. Но в японизме оно проявляется в новом виде, характеризуя агрессивность «военного государства», являясь сознанием «военной клики», представляющей собой особо привилегированную профессиональную касту. Это особое сознание «милитаристского государства» придает японизму империалистическую, фашистскую окраску. Вот это и составляет определяющую особенность японизма, который по существу и есть японский фашизм.

Принято считать, что милитаристская клика представляет собой какой-то социальный слой, социальную группу, профессиональную организацию. На самом же деле это большая могущественная сила, фактически обладающая всеми политическими привилегированными правами, исходящими из «прав верховного командования». Правильно, когда эту группу называют «дзайбацу» (военной кликой). Вот чего никогда не следует забывать. Японизм опирается на милитаристское сознание, присущее этой военной клике, которую можно представить в виде группы военной бюрократии.

Военная клика, которая является субъектом, поддерживающим милитаристское сознание японизма, существует сегодня в Японии не случайно. Возникновение военной группы, или, вернее, ее учреждение, явилось результатом одного обстоятельства, которого не могло обойти Мэйдзи исин. На пути развития капиталистических отношений в Японии необходимо было дать отпор давлению со стороны иностранного капитала. Это закономерно и обусловило милитаристский характер японизма. Более того, учреждение военной клики, если взять историю системы вооруженных сил Японии, представляется также вполне закономерным явлением. В настоящее время основой всеобщей воинской повинности явилось восстановление монархии на базе традиционной для Японии системы вооруженных сил. Следовательно, и здесь выступает закономерность милитаристского сознания, характерного для японизма.

Если говорить о системе вооруженных сил, то, учитывая воинскую повинность, можно считать, что потенциально весь народ состоит из военных, если же взять профессиональное отношение в виде общественного положения, то, разумеется, народ — это не «военные». Однако это различие затуманивается на основе идеала «вся страна — сплошь солдаты».

Это своеобразное несовпадение между подобным идеалом военной системы и реальной действительностью гражданского общества имеет свои исторические корни. Оно порождено иллюзией особой связи между военной кликой и самурайским сословием средних веков и нового времени. Короче, военная клика предстает в виде новой современной организации буси (самураев). Поэтому бусидо (принцип самурайской морали), будучи традиционно японским и достигшим в эпоху Токугава наивысшего расцвета, теперь признается как нечто кровно унаследованное современными видными военными деятелями.

Следовательно, милитаристское сознание, носителем которого является военная клика, связано с *феодальным* сознанием. Так называемое бусидо, которое издавна активно расхваливалось иностранцами как нечто редкостное, «японское», и есть, по сути дела, японизм. В последнее время и сами японцы немало прилагают усилий для утверждения бусидо в качестве идеала всей японской нации (или японского народа). Между тем это всего лишь идеал той военной системы, которая считает, что вся страна — это сплошь солдаты, подчиненные команде военной клики. Разумеется, народ, выступающий как потенциальные солдаты, в подавляющем большинстве состоит из крестьян. Поэтому, чтобы милитаристское сознание обрело реальную силу, оно должно утвердиться именно среди крестьянства. Ядром в поддержании общественного порядка в деревне выступают различные средние слои крестьян. Поэтому военная клика, субъект милитаристского сознания, здесь и находит желанную ей социальную опору.

Итак, средним слоям крестьянства прививается милитаристское сознание японизма, и это вполне совпадает с интересами военной клики, стремящейся «слить» воедино солдата и крестьянина с присущим ему феодальным сознанием.

Феодальный строй в Японии возник в глубокой древности, существовал чрезвычайно долго, причем отличался исключительным многообразием своих политических форм. Поэтому когда сегодня в Японии говорят о феодальном сознании, то под этим подразумевают реставрационизм, причем в весьма туманной форме. В зависимости от эпохи реставрационизм обладает весьма различными определениями и различными значениями. Ныне туманный реставрационизм представляет как раз ту проблему, которой следует заняться прежде всего, ибо в конечном счете

подобный реставрационизм подталкивает сознание к феодализму, выступая его синонимом.

С нашей точки зрения (а не с точки зрения самих реставраторов), различные формы реставрационизма обладают коренной, характерной чертой, которая выражается в утверждении *принципа семьи* (кадзокусюги). Действительно, в эпоху Токугава, в эпоху самого развитого феодализма, семейный строй выступал краеугольным камнем, на котором строились все общественные порядки. Следовательно, утверждение кадзокусюги соответствует прежде всего тем семейным отношениям, которые в своей наиболее развитой форме были установлены при феодализме эпохи Токугава. Видимо, никто не пытается искать исторических корней кадзокусюги в семейной системе эпохи Хэйан*. Однако в современную эпоху высокоразвитого монополистического капитализма устремление в прошлое, к феодальному сознанию, есть туманный реставрационизм. Последний является насильственным возвращением общества к первобытному состоянию.

Поскольку общество развивается в соответствии с историческими закономерностями, то абсолютно нет никакой возможности для действительного, фактического превращения современного, реально существующего общества высокоразвитого капитализма в первобытное общество. Лишь умозрительно, в области идеологии, при определенном идейном произволе возможно подобное возвращение к первобытности. Примитивизация имеет место лишь в идее. Подобная умозрительная примитивизация, или же господство первобытности, по своему логическому или социальному смыслу естественно или искусственно предстает как свойство отсталых слоев общества. Такие слои общества сегодня можно найти среди представителей крестьянства и военной клики. Первые являются отсталыми в силу неизбежного несовершенства коммуникаций, вторые — в результате сознательного, целенаправленного воспитания. Следует отметить и еще одно важное обстоятельство. Подобное примитивное сознание не может не распространиться и на такие типично средние слои общества, как городская мелкая буржуазия, которые особенно подвержены шатаниям и колебаниям.

Религиозность, мистификации, вера в судьбу, вообще все современные формы существования первобытного со-

* Эпоха Хэйан — период в истории Японии с 794 по 1192 год.

знания цепляются за шаткость сознания средних слоев общества, нынешней городской мелкой буржуазии. Мистицизм в японизме и есть общественное сознание прежде всего средних слоев, а затем и интеллигенции, которая в своем большинстве относится к этому среднему слою.

В реальной действительности мистицизм является примитивным естественным здравым смыслом средних городских слоев. Однако, чтобы внедрить этот мистицизм в японизм, понадобился еще один могучий «здравый смысл» военной клики. Здесь мистицизм уже не мог быть мистицизмом европейского типа или же буддийского, конфуцианского типа, а должен был стать реставрационизмом. Однако это означало, что реставрационизм, пропущенный через мистицизм, развился до определенного политического понятия — *японского мистицизма*. Это и есть *дух императорского пути*, доктрина монархизма.

Политическая идея в любые времена не может воплотиться в реальность, не опираясь на гражданский здравый смысл. Следовательно, специфический мистицизм военной клики, выраженный в доктрине «вся страна — сплошь солдаты», не мог иметь основания стать политической идеей. Однако и специфический мистицизм среднего слоя городской мелкой буржуазии не представлял фактически господствующую силу. Именно доктрина монархизма и явилась конечной целью японизма.

Часть II

КРИТИКА ЛИБЕРАЛИЗМА

Глава XI

СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ ПОД МАСКОЙ

В настоящее время слово «идеализм» не является любимым даже в кругах представителей буржуазной культуры. Именно здесь заверяют нас, что их идеи вовсе не идеалистические и что их философия противоположна им. Более того, нередко можно слышать весьма смелые суждения относительно идеалистической философии. Но при этом недвусмысленно намекают на то, что идеализм выступает некой скрытой многозначной системой, из которой сегодня следует изъять лишь отдельные элементы.

Посмотрим, что же столь критически настроенные авторы подразумевают под понятием «идеализм» — идеализм как таковой или идеальность, — не являются ли они тайными агентами этого столь поносимого ими идеализма.

Как только произносится слово «идеализм», то сразу в памяти всплывают имена Сократа, Платона, Канта. Однако одно только выступление против этих философов еще не является доказательством того, что выступающие против них — противники идеализма. Если исходить из замысла свержения всех моральных авторитетов, попыток разрушения ценностей, то можно ли назвать Ф. Ницше противником идеализма? Разве поздний Ф. Достоевский, потерявший веру в идеал социалистического прогресса, был настоящим противником идеализма?

В условиях нынешнего мирового кризиса капитализма для современной буржуазной философии характерно предание «забвению» определенных форм идеализма. Это следует признать весьма мудрым методом самозащиты. Пусть идеализм сгинет, но да здравствует Ницше в руках политиков, Л. Шестов в умах философов (вообще все — от Кьеркегора до Мартина Хайдеггера)! Да будут они воз-

рождены! Благодаря этой «жертве» (да сгинет идеализм!) стремятся ликвидировать препятствия на пути буржуазной философии. Теперь в нашей стране создалось положение, аналогичное тому, которое было в России на протяжении десяти лет после 1905 года. И там подобные утверждения являлись не просто тактикой самозащиты буржуазной философии, но, по-видимому, даже своеобразной профилактикой на дальнейшие годы. Именно в этот период была написана книга В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Известно, что шифр изменяется вместе с изменением положения на фронтах. Как в наступлении, так и в обороне идеализм изменяет свой шифр. Именно теперь широковещательно отбрасывается лишь пустая скорлупа идеализма. Современный идеализм стремится маскироваться. Для маскировки нередко используется даже материализм.

Идеализм прежде всего органически связан с метафизикой. В противоположность этому материализм — это антиметафизика. Правда, известного рода опровергатели Маркса заявляют, что философия марксизма, будучи материализмом, именно в силу этого является метафизической и в этом ее роковой недостаток. Они считают, что господство материи в марксизме равносильно метафизике, а поиски стоимости труда и закономерности истории представляются ненаучными, метафизическими.

Согласно материализму, метафизика представляет собой механистический метод мышления, противоположный диалектике. Механицизм не познает предмет в его изменении, противоречивом развитии, этот метод мышления рассматривает предметы застывшими, не связанными друг с другом.

Вообще определение метафизики как метода мышления впервые применил Гегель; необходимо отметить, что и сам Гегель в силу своего идеализма (но при этом не следует принимать следствие за причину!) скатился к метафизике.

(Некоторые же философы понимают под метафизикой основу философии, другие выступают против нее, объявляя метафизическими любые попытки проникнуть в суть явлений. Метафизика в смысле философии получила распространение в такой стране, как Франция; что же касается нашей страны, то у нас немного найдется философов, которые пожелали бы назвать свою философию метафизикой.)

Метафизика, безусловно, не провозглашает, что стоит на позициях механицизма, наоборот, в большинстве случаев она выступает с его осуждением. Так, У. Джемс и А. Бергсон утверждают, что сознание представляет собой слитный, единый поток ощущений, на основе которых человек из «групп чувственных элементов» образует вещи. Роман Джеймса Джойса «Улисс», в котором описываются переживания двух человек в течение 24 часов, знаменует собой так называемый реализм литературной школы, который, по существу, вовсе не чужд механицизму. Вот почему «литературные реалисты» в таком восторге от этого романа. Однако среди представителей современной скрытой метафизики встречаются и такие, которые склонны включить в свои рассуждения диалектику или же даже обосновывать некоторые свои идеи при помощи диалектики. Они утверждают, что (идеалистическая) диалектика никогда не прекращала своего существования. Более того, именно теперь она, мол, наконец стала подлинной диалектикой в философии (в богословской!). Вот чем гордятся некоторые замаскированные метафизики.

Здесь я должен напомнить то особое определение метафизики, которое давалось мною неоднократно. Современная метафизика вообще, как бы она ни пыталась сблизиться с диалектикой, будучи механистической, является не чем иным, как *интерпретаторской философией*. Представители современной буржуазной философии почти все без исключения являются настоящими метафизиками, поскольку у них имеется единая основа — интерпретация тех или иных явлений сознания, и в этом смысле они заслуживают названия идеалистов. Разумеется, подобное определение метафизики (следовательно, и идеализма) в истории материализма не является какой-то новой мыслью.

Следовательно, мы можем взять понятие *интерпретаторская философия* в качестве второго определения идеализма. Используя это определение, мы в конечном счете сможем точно указать, в чем современная буржуазная философия обнаруживает свой идеализм.

* * *

Исходным моментом интерпретации, безусловно, является *факт*. В том случае, когда нет факта, нет и интерпретации в любом смысле. Вместе с тем нет и факта, который

бы не сопровождался интерпретацией. Если берется исторический факт прошлого, то задача интерпретации состоит прежде всего в том, чтобы каким-то образом решить, на самом ли деле он имел место. Затем следует подчеркнуть, что в действительности нигде нет такого факта, который бы выступал сам по себе, чистым фактом. Факт всегда является истолкованным фактом. Следовательно, если нет интерпретации, то нет и этого факта.

Если же вопрос касается философии, то здесь происходит то же самое. В любой философии невозможно брать факт, не опираясь на интерпретацию. В этом смысле можно сказать, что вся философия является как бы интерпретаторской. По существу, то, что называют интерпретацией факта, является интерпретацией значения, которым обладает этот факт; он впервые может получить квалификацию факта, обладая постоянно определенным значением. (В противном случае факт становится бессмысленным.) Философия должна обнаруживать внутренние связи между вещами, улавливать скрытое их единство, а для этого она должна раскрывать то значение, которое соответствует факту. Вот почему здесь сила интерпретации должна быть исключительной, и это вполне естественно.

Но в действительности в самой интерпретации значения, каким обладает факт, уже содержится проблема. Значение, каким обладает факт, должно отражать содержание факта, его сущностные черты, закономерности его развития. Только тогда возможно получить уверенность в стабильности факта. Вот почему интерпретация факта постоянно должна быть такой, чтобы она могла практически своеобразно обращаться с ним.

Однако именно так называемая интерпретаторская философия извращает эту функцию интерпретации. Здесь интерпретация отклоняется от своей существенной роли. Значение, которым обладает факт, рассматривается уже изолированно, само по себе, и, таким образом, оно заменяет факт. Подобный анализ значения в отрыве от факта, в отрыве от пути его движения и развития в конечном счете приводит к возведению здания *мира значений*. Именно на это следует обратить внимание. Здесь налицо связь одного значения с другим значением вместо связи одного факта с другим фактом; при этом искажается сама суть фактов, которые являются основой, материнским лоном этих значений. Таким образом, вместо реальной действительности появляется «мир значений». Но поскольку мир

реальной действительности едва ли соответствует этому «миру значений», то получается, образно говоря, прислужничество значений. Вот это и выступает механизмом интерпретации в так называемой интерпретаторской философии. То, что здесь кажется талантливой силой воображения, исключительной наблюдательностью, глубокомыслием, проницательностью, на самом деле является только лихорадочным поиском понятий, их комбинаций или же просто поверхностными суждениями, выступающими уязвимыми местами так называемой интерпретации.

Такие поверхностные суждения можно встретить и в крайне грубых формах. В последние годы в Японии число самоубийц исключительно возросло. Каждому такому случаю газетные сообщения дают якобы «проницательные» интерпретации. Так, например, пишут, что дочь пошла на самоубийство из-за того, что отец принял участие в деятельности коммунистической партии. Причем для газет безразличен любой факт, лишь бы имелся особый смысл в самой газетной интерпретации.

И эти поверхностные суждения пытаются скрыть под философским колпаком так называемой интерпретаторской философии. Временами среди читателей и слушателей появляются лица, готовые принять на веру преподносимую им мудрость, ибо она их трогает, ублажает, успокаивает. Вместо анализа действительности и обоснования доводов, образно говоря, имеется одно лишь легкое прикосновение кисти. Именно это и характерно для интерпретаторской философии, которая уходит, отстраняется от реальных запросов действительности — иногда с восторженными возгласами, а иногда и с притворными слезами.

В настоящее время общеизвестно, что и философия жизни также предстает своеобразной интерпретаторской философией. Основа философии жизни есть не что иное, как самоинтерпретация жизни. Здесь жизнь (научное понимание которой с самого момента ее зарождения является сложной проблемой!) в качестве самоощущения, то есть интерпретации самой себя, выступает как мир чистых значений, которые отделены от фактов действительности. Как философии жизни, так и герменевтической феноменологии присущи характерные черты филологии (метод которой и есть интерпретация). Важно то, что сущность интерпретаторской философии заключается в попытках сознательно или бессознательно избежать анализа реальных явлений действительности.

Эта философия оперирует крайне абстрактными принципами, лишенными, по сути дела, философского значения для разрешения назревших практических проблем. Если же пытаться использовать эти принципы практически, то это не приводит ни к каким реальным результатам, что и обнаруживает их никчемность. Например, когда рассматривается возможность развития общества только на основе моральных отношений «я» и «ты», то политическая, практическая проблема того, куда пойдет это развитие — в сторону ли коммунистического общества или к фашизму, — не признается философской проблемой. Крайне абстрактный характер интерпретаторской философии объясняется не тем, что она применяет слишком общие понятия, более того не тем, что она употребляет трудные для понимания слова, а прежде всего тем, что она обособляет значение от факта, принцип от практической проблемы, — словом, тем, что из поля нашего зрения абстрагируются реальные факты и *действительные* связи.

Итак, особенностью современной метафизики является ее крайняя абстрактность. Никчемность метафизики в силу ее абстракции заключается в том, что она не в состоянии решать практические проблемы. Вследствие этого и современная академическая, педантичная философия выглядит лишенной жизненной энергии. Следует особо выделить то обстоятельство, что эта метафизика является формой наиболее влиятельного, наиболее распространенного идеализма нашего времени.



Интерпретаторская философия (=метафизика, =идеализм) очень часто изолируется от естественных и прикладных наук, по крайней мере считает благоразумным не иметь связи с ними, дабы избежать необходимости рассматривать практические проблемы современного мира. То, что представители этой философии пытаются игнорировать, — общность между историей и природой, то есть, по существу, отрицание принципа развития, — говорит только о том, что они совсем не понимают ни сущности истории, ни сущности человеческой культуры. Они объявляют, что для философии не имеют никакого значения ни прикладные, ни естественные науки. Научность философии, ее объективность (ее достоверность и действенность) не являются проблемами для интерпретаторской философии,

которая утверждает, что философия обладает собственной системой и в силу этого совершенно обособлена и ни с чем не связана.

Интерпретаторская философия (= метафизика), маскируя свою сущность, вынуждена создать определенную систему категорий. Однако необходимо отметить, что оперирование категориями этой системы в конечном счете приводит к интерпретации мира, которая уже дана в иудейской и христианской религиях, учении о предопределенном творении мира, которые в логике выступают самыми древними и классическими интерпретациями мира. Учение о сотворении мира исчерпывающе монтирует порядок мира, исчерпывающе его интерпретирует. Мир якобы создан планомерно, благодаря доброй воле бога, и та же воля правит развитием истории. Таким образом, естественный порядок реального мира, который развивается на основе естественного времени, заменяется премудростью царя небесного. Вот какова основа созвездия категорий интерпретаторской метафизики (перевернутый новый порядок).

Я ни во что не ставлю такого рода категории и называю их *богословскими*. По существу, эти категории, основанные на порядках иного мира, не должны использоваться для поддержания порядков действительно реального мира, и в этом смысле они не могут иметь никакого практического, реального значения, короче, они не могут быть проверены и доказаны в земных условиях.

В Японии интерпретаторская метафизика приобретает своеобразную, новую форму. В результате этого появилась возможность дать и третье позитивное определение идеализма. При этом еще яснее выступают ранее упомянутые второе и первое определения идеализма (интерпретаторская философия и метафизика).

Прежде всего обратим внимание на одно явление. В последнее время число энтузиастов и последователей марксизма в Японии значительно сократилось; это особенно характерно для мира литераторов. В настоящий период все культурные организации марксистского направления распущены. Однако это еще не означает, что марксистское движение в области культуры, особенно среди писателей, угасает. Роспуск культурных организаций, конечно, создал исключительные трудности, и это всем известно. Левое движение в литературной среде сегодня распалось на редакционные центры. Иногда оно контактирует с деятеля-

ми литературы и искусства, которые никак не связаны с этим движением. Некоторые литераторы с целью художественного возрождения требуют освобождения пролетарской литературы от принципа партийности, считая, что тем самым спасают от гибели художественную литературу. Разумеется, независимо от того, ссылаются ли при этом на «ренессанс» или нет, антимарксистские литераторы и литераторы из школы чистого искусства, переживающей творческий расцвет, с удовлетворением приветствуют это новое явление.

Во всяком случае, смысл этого явления состоит в утверждении определенного значения и важности литературного процесса. На это должны обратить пристальное внимание марксистские литераторы, ибо подобным утверждением литература якобы освобождается от политики. Таким образом, отбрасывается положение о связи литературы и политики, принцип партийности литературы, являющийся основным в марксистской теории литературы.

Часто утверждается, что литературный процесс характеризуется, с одной стороны, подчеркиванием важности литературы, а с другой — философизацией литературных понятий. Конечно, если литература (художественная критика) философицируется или же философия литературизируется, то это естественно и здесь нет ничего плохого. Однако в данном случае литературизация философии является выражением стремления придать первенствующий характер литературному процессу перед философией.

Когда говорят, что в литературе первенствующим является литературный процесс, то в этих словах заключается определенный смысл, но если в отношении философии говорят о первенстве литературного процесса, то, скорее всего, это лишено всякого смысла. Говорить, что сущность философии состоит в *литературном процессе*, — значит говорить бессмыслицу. На самом деле значение философии *в ней самой*. Современный буржуазный идеализм (= метафизика, = интерпретаторская философия) облачается в новую маску — литературизацию философии. Литературизм — таково третье позитивное определение идеализма.

* * *

Какой бы литературизованной ни была философия, однако ее фасад должен быть снабжен какой-то системой категорий. И действительно, эта философия обладает спе-

циальными литературными категориями. Что означают эти категории?

Литература при использовании слов оперирует также и общими понятиями. Общее понятие просто представляется словом, лишенным чувственности. Среди них выделяются основные, наиболее общие понятия, то есть категории.

Конечно, теоретические категории, используемые в философии, науке, отличаются от литературных категорий. Но если сущность этих двух видов категорий принципиально различна, то возникает вопрос: могут ли вообще быть между литературой и философией определенные непосредственные связи, соответствия, единство, общность и т. п.?

Однако необходимо прежде всего отметить, что категории, используемые в литературе, порождены также определенным мировоззрением, опирающимся на философию и науку, они широко используются в философских и научных концепциях. Конечно, одни категории являются прежде всего литературными, а другие — философскими. К тому же наиболее общее понятие, выраженное одним и тем же словом, в мире науки может иметь иное содержание, чем в мире философии. В связи с этим и *литературная* категория может быть воспринята как отличающаяся и от *философского*, и от *научного* общего понятия. Но вся проблема заключается не в том, чтобы определить, в какой области используется каждая категория, взятая в отдельности, а в том, чтобы определить, с какой системой категорий она будет соотнесена.

Наука и философия обладают своими системами категорий. Литература имеет свою специфическую систему категорий. Это общее логическое правило. Если игнорировать это правило, если взять порядок категорий, присущих литературе, перенести его в философию и бездумно использовать эти наиболее общие литературные понятия, то это и становится тем, что носит название литературизма.

Таким образом, литературные понятия при таком перенесении с самого начала стали получать одинаковые названия с философскими категориями, и эта исключительная двусмысленность приносит несомненный вред. Такие понятия, как «реальность», «действительность», «истина», являются, безусловно, философскими категориями, но они же одновременно употребляются определенного рода литераторами в качестве литературных категорий. Напри-

мер, литературные категории, при помощи которых раскрывается личность, одинаковы с философскими, и тем не менее литературные общие понятия описывают человека более тонко, будучи более гибкими в рассмотрении его эмоций, психологии, в то время как понятия философии обнажают сущность человека крайне обще в силу своего всеобщего характера. Вот почему большинство литературов, безусловно, считает более приемлемыми литературные категории. На самом же деле такой подход заслуживает критики. Конечно, литература пользуется *литературными* представлениями (по сути дела, чувственными понятиями, если так можно выразиться). Тем самым литературное представление не является одинаковым с философским и научным. Представление и понятие с точки зрения здравого смысла обычно кажутся одинаковыми. Однако в большинстве случаев, когда отождествляются литературные представления и категории литературы, это неизбежно приводит к нежелательным последствиям.

Итак, метафизика, интерпретаторская философия, философия литературизма, постепенно сближаясь, образуют характерные черты замаскированного образца «нового идеализма» в современной Японии.

Глава XII

ЛОГИКА НЕБЫТИЯ — РАЗВЕ ЭТО ЛОГИКА?

(О методе философии Нисида)

Ранее, в «Лекциях по современной философии», я излагал свое понимание философии Танабэ Хадзимэ, рассматривая ее как развитие философии Киотоской школы, подробно освещал ее отличие от философии Нисида. Здесь же я намерен более подробно проанализировать философию Нисида в целом.

Кояма Ивао, комментатор по текущим событиям в журнале «Сисо» («Мысль»), уже выступил с весьма теплым отзывом относительно философии Нисида, а недавно появилось даже его учебное пособие по этой философии. Но поскольку в этом пособии нет и намек на критический подход к рассматриваемым проблемам, то, естественно, оно не представляет ни малейшего интереса для тех, кто обладает определенным самостоятельным мнением относительно этой философии. Тем более что последняя работа Нисида, «Определение небытия в самосознании» («Му-но дзикакутэки гэнтэй»), представляет, по словам самого же автора, завершение его философской системы. Следовательно, как раз настало время, чтобы выяснить сущность философии Нисида.

На первый взгляд кажется, что те или иные теоретические проблемы, подлежащие анализу, возникают под влиянием субъективных побуждений исследователя, однако условием осуществления такого субъективного акта должна быть объективно существующая реальная необходимость. Исходя из этого, необходимо объяснить, почему сегодня мы особо должны заняться философией Нисида. Конечно, здесь можно указать различные причины. Так, например, можно исходить из того факта, что эта филосо-

фия не только в Японии, но и за рубежом считается заметным явлением. Но не в этом причина нашего интереса. По всей Японии в различных формах бесчинствует идеология фашизма. Радиостанции, газеты, журналы безудержно оглушают людей глупыми и жульническими словами, которые должны оскорблять слух философов. Надо думать, что все это несколько не воодушевляет наших философов на поиски истины. Однако возникает вопрос: поддерживают ли эти философы фашистскую идеологию сознательно или неосознанно, не оказываются ли они сторонниками этой идеологии? Ведь существует и непосредственный противник фашизма, диаметрально противоположный ему. Какую же позицию они занимают по отношению к этому противнику? Ответы на эти вопросы и должны показать, что эти философы являются идеологами буржуазии. Философия Нисида и выступает именно такой буржуазной философией в Японии. Вот то, что заставляет заняться ею.

Я не стану здесь подробно останавливаться на позиции тех авторов учебников, которые подвергают сомнению принцип партийности в философии. Нас же, помимо этого, волнуют и другие вопросы: является ли философия Нисида просто пропагандой буржуазной идеологии или же она, кроме одежд буржуазной философии, обряжает себя и в другие одеяния (например, феодальной и фашистской идеологий)?

Для постановки таких вопросов имеются достаточные основания. Многие поклонники и последователи философии Нисида считают ее самобытной, оригинальной философией. И в этом смысле причисляют ее к подлинно восточной философии. Нашелся даже такой автор, который связал эту философию с дзэн-буддизмом (впрочем, даже Гегеля пытались связать с дзэн-буддизмом). Вообще когда пантеизм противопоставляется трансцендентализму, то он признается за нечто восточное, и отсюда проистекают попытки объяснить восточное как пантеизм. В таком смысле и рассматривают философию Нисида. Конечно, Нисида обладает несравненно более восточной (буддийской, конфуцианской), следовательно, феодальной, культурой, чем наше поколение, к тому же его философские размышления формировались под значительным влиянием феодальных традиций. И тем не менее нельзя сказать, что особенность философии Нисида определяется наличием в ней чисто восточных, феодальных элементов.

Пантеизм, равно как мистицизм и религиозные идеи в философии Нисиды, может восприниматься как восточный и, следовательно, как феодальный. Однако они не являются таковыми в подлинном смысле этих слов. И действительно, если Плотин и Августин считаются восточными, то только в том смысле, что первый родился на Востоке (в Египте), а второй исходил из древних религиозных учений Ближнего Востока. Это восточное выступает тем элементом, без которого просто невозможно представить себе современную буржуазную философию Европы. К тому же этой философии не чужд и своего рода определенный мистицизм. И то, как религиозная идея слилась с мистицизмом, можно обнаружить в философии Нисиды. Впрочем, в этой философии мистическое и религиозное не являются таковыми в точном смысле этих слов. Метод философии Нисиды не имеет опоры ни в мистицизме, ни в религиозности; напротив, он утверждает нечто противоположное (рационализм, критицизм, метафизику). Хотя этот метод имеет своим основанием понятие «небытие», оно не является ни мистическим, ни религиозным. Попытки приписать религиозный смысл понятию «небытие» исходят от проповедников буддизма, утверждающих таким образом свою связь с философией Нисиды. Право, нет никаких оснований считать философию Нисиды восточной, а следовательно, феодальной.

Какова же связь этой философии с фашистской идеологией? Со времени начала дискуссии по проблемам диалектики стали говорить о близости философии Нисиды к диалектическому богословию. Однако это не так. Во-первых, философия Нисиды, безусловно, не выступает диалектическим богословием. Во-вторых, если даже допустить, что диалектика, применяемая этой философией, аналогична диалектическому богословию, то, как увидим в дальнейшем, метод философии Нисиды представляет собой нечто диаметрально противоположное диалектике. И хотя здесь нет прямой связи с идеологией фашизма, все же нельзя сказать, что философия Нисиды не обладает фашистским оттенком. Но суть вопроса не только в этом.

Остаются еще некоторые сомнения. Так, например, в настоящее время среди прогрессивной интеллигенции нет того интереса к философии Нисиды, который наблюдался раньше. И среди передовых студентов-философов вряд ли найдется значительное число более или менее внимательно изучающих эту философию. Философия Нисиды уже не

выступает новым словом в области философии, а в среде молодого поколения она уже не является модной. На первый взгляд можно прийти к выводу, что эта философия носит феодальный характер. Но в действительности это не так. Приведенные нами положения свидетельствуют лишь о том, что философия Нисида является академической, утратившей свой журналистский дух. Когда-то эта философия в известном смысле была журналистской, отсюда и шла ее популярность (но в то время независимость журналистики от академизма находилась лишь на самой начальной стадии). Между тем в последнее время буржуазная философия потеряла свой журналистский, более или менее прогрессивный дух и целиком замкнулась в башне академизма. Она не могла остаться живой ни в качестве академической философии, ни в качестве философии, заигрывающей с массами. Философия Нисида не составила исключения. Эта философия стала крайне академической, что и свойственно всей философии буржуазного общества.

Итак, если философия Нисида подлинно буржуазная, то возникает вопрос: что же придает ей буржуазный характер? Ее буржуазную сущность обнаруживает *метод* этой философии, выражающий сознательно поставленную цель. Вот почему анализ этого метода является главным при рассмотрении философии Нисида.

Цель этого метода, способ и результаты его применения, несмотря на примесь мистицизма, религиозности, метафизики, совершенно неожиданно выглядят почти романтично. Романтично в том смысле, что реальная действительность предстает в виде категорий, которые объявляются целью познания и которые в процессе мышления сводятся в определенную систему. Такова интерпретация реального мира в методе философии Нисида. Следовательно, этот метод направлен на то, чтобы представить мир в качестве системы категорий, и поэтому полностью напоминает философию Фихте. Философия Нисида доводит цель познания до самой чистой, самой созерцательной формы, ее особенность заключается в исключительной последовательности категорий.

Философия Нисида выступает законным преемником в развитии буржуазной философской мысли (это очевидно и при сравнении ее с буржуазной католической философией Хайдеггера).

Попытаемся выяснить, какой же особенностью обладает метод философии Нисида. Для этого метода сущест-

вует только одна проблема: *как возможно мыслить* то, что составляет бытие. Здесь не ставится вопрос о том, что такое бытие — материя, дух или же оно нераздельное единство этих двух начал? В центре внимания только один вопрос: каким образом мыслить то, что выступает так называемым бытием? Как становится не само бытие, а *категория* бытия, общее понятие его? Вот что является содержанием этого метода.

Для Нисиды, с одной стороны, самосознание, сознание является определением небытия, а с другой стороны, именно оно обуславливает возникновение так называемого бытия, причем обе эти стороны как бы накладываются одна на другую. Первую сторону в философии Нисиды называют Noesis, вторую — Noema. Подобная терминология, заимствованная из феноменологии Э. Гуссерля, имеет смысл, если только оперировать основным понятием — самосознанием.

По мнению Нисиды, нельзя мыслить определение только со стороны бытия, то есть со стороны Noema. Необходимо мыслить определение через небытие, то есть со стороны Noesis. Бытие следует мыслить исходя из небытия, в противном случае то, что составляет вообще бытие, не может мыслиться и все сводится к неразрешимому противоречию. Оперирование категорией небытия и выступает методом в философии Нисиды. Следовательно, вместо логики бытия необходима логика небытия. При этом небытие не обладает какой-либо мистической основой; непосредственной основой этого небытия объявляется реальность нашего самосознания, сознания. Логика небытия выступает не чем иным, как логикой самосознания.

* * *

Прежде чем продолжить анализ логики небытия, логики самосознания, попытаемся выяснить, почему философию Нисиды считают диалектикой?

Философия Нисиды утверждает, что диалектика, разработанная прежней философией, не является подлинной. В философских учениях прошлого отсутствовал метод, который бы с достаточной полнотой мог уловить противоречия; последние рассматривались лишь как порождение Noema, и вследствие этого, разумеется, они не могли обнаружить себя подлинными противоположностями. Эти противоречия постоянно должны быть внутренними, они

могут и должны возникнуть только на почве Noesis — небытия. В идеалистической и в материалистической диалектике берется какое-то начало — идея или материя, — и на этой основе строится диалектика. Но поскольку здесь подход со стороны Ноета, то в такой логике бытия невозможно, немислимо диалектическое противоречие. Подлинная диалектика, по мнению Нисиды, возможна только там, где бытие непосредственно подтверждается в небытии, жизнь в смерти, смерть в жизни; короче, диалектика возможна только на основе логики небытия, она мыслится только на основе *самосознания*.

Однако, по нашему мнению, то, что здесь объявляется так называемой *диалектикой*, предстает лишь *диалектикой самосознания*. Для нас диалектика обязательно представляет прежде всего основной закон бытия; затем необходимо различать *бытие и осознание бытия*. Однако в философии Нисиды проблема состоит в том, как можно *осознать*, как можно *мыслить значение* так называемой диалектики (разумеется, как предмет сознания, понятия). Следовательно, диалектика сама по себе не представляет для этой философии никакой проблемы. Местом формирования значения так называемой диалектики эта философия объявляет область самосознания, сознания.

Логика небытия пытается раскрыть диалектику самосознания, вот почему она может показаться диалектической. Однако фактически она трактует только смысл, значение диалектики, поэтому-то здесь невозможно подлинное *применение* диалектики. Логика небытия не является диалектической логикой мышления. Положения, которыми оперирует эта логика, не представляют собой диалектического мышления, наоборот, в этом проявляется своеобразный мистицизм, не имеющий ничего общего с диалектикой (в данном случае только применение логического инструмента в виде небытия выступает отличием от мистицизма).

Называя диалектику мышления нусом — «мыслящей душой», демиургом, творцом, — применяя логику небытия, то есть диалектику небытия, естественно, философия Нисиды устраняет диалектику бытия, диалектику реальной действительности. Следовательно, когда пытаются уловить реальную действительность без применения диалектической логики (логики бытия), то в наличии остается лишь логика небытия (диалектика небытия). Когда же логику небытия широко популяризируют в качестве диалек-

тики, то с первого взгляда эта логика может показаться даже диалектической, на самом же деле это всего лишь извращенное изложение диалектики, прямое отбрасывание диалектической логики.

Перейдем к дальнейшему рассмотрению так называемой диалектики, которая необходимым образом связана с логикой небытия. Логика небытия вообще вместо анализа самого предмета занимается рассмотрением лишь его значения. Само собой понятно, что только при анализе вещи, только на этой основе возможно в достаточной степени познать и ее значение. Но в философии Нисида вся проблема вращается вокруг одного пункта: как возможно «мыслить» предмет, каково «значение» его. Словом, здесь речь идет не о том, что представляет собой предмет сам по себе, а о том, какое дать ему название, каково его значение. Еще точнее, речь идет не о том, каковы общество, история, природа, а каким значением обладают понятия «общество», «история», «природа» и какое место они занимают в *системе категорий значения*. Например, «значение» общества сводится к отношениям «я» и «ты». И если мы попытаемся из сборника под названием «Определение небытия в самосознании» извлечь нечто вразумительное, то, к удивлению, там найдутся только такие выражения: что-то «мыслится», что-то имеет «значение», что-то «подобно чему-то» — и так без конца. Логика небытия ищет только «логическое значение» предмета (образец подобного метода «значений» дается в эстетике нисидовской школы в книге Уэда Дзюдзо).

Едва ли можно найти другой образец столь последовательной интерпретаторской логики, каким является логика небытия. Логика бытия, какой бы она ни была идеалистической, во всяком случае может обойтись без учета бытия, реального существования, которое в ней выступает в виде идеи. Логика небытия является самой последовательной, самой чистой метафизикой, идеализмом. Эта логика небытия не называет себя ни метафизикой, ни идеализмом, но по существу она является и тем и другим. По нашему мнению, логика должна быть логикой реального бытия, и только тогда она становится диалектической. Но именно логика материалистической диалектики, будучи логикой бытия, является единственно подлинной. Следовательно, логика небытия не является логикой, ибо она не в состоянии мыслить бытие, утверждая только «логическое значение» его. Таким образом, утверждение материалистической

логики, диалектики знаменует собой конец логики небытия.

И наконец, философия Нисида широко рекламируется как обладающая умозрительной, религиозной и нравственной глубиной. При этом совершенно неожиданно обнаруживается и такая особенность этой философии, как весьма колоритный гедонизм, отмеченный печатью эстетичности, что и должно быть предметом нашего внимания. Возможны сомнения относительно того, что Нисида с самого начала обладал подобным мировоззрением. Однако, скорее всего, именно эта черта его философии принесла ему славу и популярность среди читателей. Нисида, как поэт, находил отклик в обыденных чувствах людей определенной эпохи, его читатели получали несравненное удовольствие от его произведений. Если бы это было не так, то разве столь трудно поддающаяся пониманию философия могла бы завоевать такую массу почитателей? Но возникает вопрос: кто же были эти почитатели? Это романтически настроенные люди, которые до недавнего времени властвовали над умами в нашей стране. Восхищаясь «глубиной» этой философии, читатели отстранялись от жизненных проблем, их несколько не интересовала материалистическая закономерность объективной реальной действительности. Вот почему философия Нисида, собиравшая массу подобных читателей, именовалась романтической. Впрочем, в последнее время эта философия, видимо, постепенно начинает терять свою внешнюю романтическую эстетическую окраску как раз в силу того, что она утверждается на основе метода представления мира в образе «значений». Метод представления мира в образе «значений» с легкой руки доктора наук Сода и начинает именоваться философией Нисида. Когда-то Танабэ уподоблял философские построения Нисида готическому храму. Однако поскольку последующая тенденция романтизма означала отступление перед мраком средних веков, то это сравнение нельзя признать удачным и принять его. Философия Нисида не обладала подобным феодальным привкусом.

Итак, мы выяснили, что философия Нисида имеет буржуазный характер. Эта философия, основанная на романтическом методе, не составляет исключения в буржуазной философии, для которой характерно наличие и других форм. Мистический, религиозный, метафизический элементы в буржуазной философии могут давать только мистический, религиозный и метафизический эффекты, которые

придают миру идеалистический облик. Вот что не следует упускать из виду при рассмотрении философии Нисида.

Еще раз повторяю, философия Нисида вовсе не основана на феодальном, готическом методе. Скорее она обладает романтической сущностью в духе Нового времени. Воспитание современных людей в духе капитализма Нового времени находит в этой философии якобы ключ к постижению *сознания свободы* в культурной области. Вот почему она становится философией «культурного» либерализма, и в этом секрет ее популярности.

Глава XIII

КОЛДОВСТВО «ЦЕЛОГО»

(Метод философии Такахаси Сатоми)

По мнению Нисида Китаро, видимо, имеется возможность *интерпретации значения* всех философских проблем, всех связей с точки зрения «небытия». Однако проблемы реальной действительности, *насуущные* проблемы, никак не могут быть разрешены на основе упомянутого метафизического метода.

Позиции и методу небытия философии Нисида сегодня в нашей стране может быть противопоставлена позиция и метод *бытия* философии Танабэ. Танабэ полагает, что на основе его абсолютной диалектики (Real Ideal Dialektik) можно достичь синтеза так называемой идеалистической диалектики (Гегеля) и материалистической диалектики (марксизма).

Любая из перечисленных диалектик — идеалистическая, материалистическая, да и абсолютная, — как бы там ни было, исходит из движения, из процесса. Чтобы уловить в движении предмет, мир или сознание, везде возникает необходимость в методе, который называется диалектическим. Здесь прежде всего бытие познается в движении, в процессе. Только этот путь и возможен при реальном разрешении насущных проблем бытия. При этом такой путь необходимо должен быть материалистическим, дабы практически воздействовать на бытие, поскольку самые безупречные по своему методу идеалистические пути исходят из субъективных основ.

Впрочем, установилась уже традиция, согласно которой принимается как должное, что в процессе исследования беспечно отрывают друг от друга проблемы практические и «принципиальные», то есть проблемы принципов. При

этом практические проблемы приписывают целиком так называемой прикладной философии, которая и предназначена для использования принципов, разработанных чистой философией. Философы убеждены в том, что стоит только сформулировать принципы и тогда их можно применять в любое время к практическим проблемам. Для такой философии принципов не существует практических проблем самих по себе, они выступают только объектами применения принципов. Эта философия считает, что нет никакой разницы между практическими и принципиальными проблемами, что вообще не должно быть двух разных видов проблем, что существуют только проблемы принципов, их применения. Задача якобы состоит в том, чтобы усовершенствовать проблемы принципов и тем самым создать оптимистическую обстановку для практических проблем. Именно поэтому философия принципов изгоняет навсегда из сферы проблем подлинно практические проблемы.

Здесь смешивают категорию возможности с категорией действительности, в результате чего при рассмотрении практических проблем постоянно существует разрыв между проблемами возможности и действительности. Поэтому когда задумываются над способом постижения бытия, то вместо того, чтобы сделать критерием истины реальную действительность, произвольно защищают лишь свои позиции и методы из числа всех возможных вариантов.

Философия принципов вводит понятие «покоящееся целое», которое не только включает в себя движение и процесс, но якобы даже превосходит все движения и все процессы и выступает возможной возможностью. В Японии сегодня типичная буржуазная философия, отстаивающая принцип подобной возможности, представлена философией профессора Токийского императорского университета Такахаси Сатоми.

Философия Такахаси совсем не является модной, да и само имя этого профессора не пользуется широкой известностью. По количеству опубликованных работ он далеко уступает Нисида и Танабэ (правда, по сравнению с другими профессорами философии у Такахаси немало трудов; в Японии имеются и такие философы, у которых нет ни единого произведения, но которые ведут вполне приличное существование). Однако Такахаси при сравнении с Нисида и Танабэ обладает рядом достоинств. Что выгодно выделяет его, так это упорство и острота при анализе фактов, добросовестность исследований, исключаящая компромис-

сы, небрежность. Но при всем этом имеется необходимость в критике философии Такахаси.

Впрочем, можно сказать, что критика философии Такахаси в некотором смысле в настоящее время стала невозможной. Дело в том, что мы исходили из сборника статей автора под названием «Позиция целого» («Дзэнтай но татиба», 1932). Однако во «Введении» к данному сборнику отмечалось, что позиция так называемого *систематического целого*, изложенная здесь, уже не соответствует взглядам Такахаси в данное время. Теперь он придерживается позиции абсолютного небытия, на основе которой и появилась теория, утверждающая «тотальность в качестве чистой тотальности, которая включает в себя систему». Такахаси не только не дал подробного объяснения своей новой позиции, но и не упомянул, какую же проблему с ее помощью он намерен разрешить. Вот почему для нас остается непонятной эта позиция абсолютного небытия. Такахаси, кроме данного сборника, написаны статьи «Теория познания», «Теория времени» (обе в серии «Иванами кодза» — «Философия»), «Феноменология Гуссерля», однако ни одна из них не подходит для выяснения его подлинной позиции.

Для критики философских взглядов Такахаси мы возьмем сборник «Позиция целого» и на этой основе попытаемся выяснить сущность и методологию его философии.

Как видно уже из названия сборника, в нем главное место занимает понятие «целое», которое возвышается до определенного *принципа*. Вообще, когда какое-нибудь понятие возвышается какой-то философией до положения принципа, тогда это понятие получает качество *логики*. Так, например, понятие «небытие» в философии Нисида развернулось до логики небытия. Здесь же целое развернулось в логику «целое — части». Вещь философски осмысливается, как правило, посредством таких категорий логики, мышления, как «возможность — действительность», «противоречие — единство», «анализ — синтез», «бытие — небытие» и т. д. Вместо этого механизма мышления у Такахаси выдвигается формула «целое — части» в качестве основной связи. По мнению Такахаси, именно это прежде всего составляет конкретный целостный метод.

Действительно, чтобы познать вещь, никто не станет специально мыслить ее по частям. Однако когда говорят «конкретная позиция», то здесь еще не указывается значение какой-либо вещи. Точно так же, когда говорят «по-

зиция целого», то это еще ничего не означает. Слово «целое» не должно вводить в заблуждение.

Здесь мы вплотную подошли к основному вопросу: возможно ли применение логики «целое — части» в качестве логики? По признанию самого Такахаси, у него нет никаких сомнений в этом вопросе. Вообще целое включает в себя части, но в таком случае почему части должны быть отделены от целого? Поскольку целое на самом деле включает в себя части, то, если говорить только о целом, не предстанут ли логически несколько странными так называемые части, отделенные от целого? Этот вопрос возник вовсе не из праздного любопытства, как это представляется Такахаси.

Но разве не должны возникать сомнения, когда связь «целое — части» доказывается только применительно к пространству, причем эта связь развивается вплоть до логики. В данном случае ссылки на категории *nebeneinander* (друг около друга) и *nacheinander* (друг за другом) также решительно ничего не выясняют. Необходимо исходить и из такого факта, что в вещах имеются противоречия и отрицания, что в них входят взаимопротиворечия и взаимоотрицания. Например, сама целостность должна включать в себя то, что принято называть частичностью.

Позиция, на которую опираются люди в реальной действительности, постоянно определяется относительным целым. При этом позиция целого не является абсолютно целостной, поскольку в действительности целостная позиция появляется лишь в качестве завершения процесса развития относительной позиции. Если же исключить принцип процесса, то нельзя будет говорить и о подлинной целостности. То, что превращает целостность в категорию, в принципе есть сама диалектика, другими словами, впервые эту категорию можно применять только на основе диалектической логики. Само по себе это понятие в связи ли с частями или еще с чем-то другим не может стать логикой, и это очевидно. В действительности связь целого и частей является лишь одним из выражений диалектической логики.

Мышление Такахаси исходило сначала из метода Г. Когена, который затем был критически отброшен, ибо, по мнению Такахаси, *основой* его не являлся подлинный принцип. По Такахаси, принцип не только является источником, но он должен быть внутри целого, которое содержит в себе исток. Поэтому развитие от *A* к *B* (реальное

движение) не оторвано от развития от B к A (идеальное движение). В этом смысле все процессы (движение, изменение, развитие и т. п.) являются «обратимыми». Целое и включает в себя оба процесса — от A к B и от B к A , — что с необходимостью приводит к наличию естественного покоя.

Целое есть покой, но, разумеется, это не покой в смысле исключения движения, здесь покой частично обладает движением. Вот это и есть причина целостности. Предположим, что это так и есть. Однако чем же являются движение и покой, существующие в реальной действительности? Представляют ли они движение и покой, как указано было выше? В таком случае для чего появилась необходимость помещать их специально в этот ящик Пандоры? (По утверждению Такахаси, так называемый выход и есть так называемый вход.) Нуждается ли в этом философия, которая является «наукой принципов»? Философия, которая исследует только упомянутые проблемы принципов, одинаково хорошими признает как реальное движение от A к B , так и идеальное движение на основе интерпретации от B к A , с единственным условием: эти движения во что бы то ни стало должны быть вместе. При отсутствии этого условия, по мнению Такахаси, невозможно будет понять даже само реальное движение от A к B . Только приняв позицию целого, можно понять индивида как реального индивида, и это действительно так. Но если в один ряд ставятся и реальное движение от A к B , и идеальное движение от B к A , то возникает вопрос: для чего это делается? На основе постановки рядом движения от A к B , относящегося к порядку реальной действительности, и движения от B к A , относящегося к порядку интерпретации, видимо, приходят к кастрации принципа действительности и сводят его к принципу возможности. В этом случае на первый план выдвигается непомерное раздувание собственного «я», сам принцип целостности, но никак не насущные проблемы реальной действительности.

Движение и покой не могут быть поняты с позиций покоя, которая столь любима Такахаси. Само движение и сам покой могут быть поняты только в некой связи (которую мы называем диалектической). Является ли этой связью покой? Ни в коем случае, как об этом было сказано ранее. Нет необходимости в том, чтобы эта связь предстала в виде покоя; подлинная связь существует только между движениями и покоем. Если рассматривать

связь высшей степени движения и высшей степени покоя, то она сама по себе и есть единство данного движения и данного покоя.

Однако для нас остается непонятным, откуда появилась такая необходимость в конструировании позиции целостного покоя? Такахаси четко отделяет метод от системы, он даже особо подчеркивает противоположность систематичности методичности. При этом подчеркивается, что эта систематичность должна быть системой покоя.

* * *

Такахаси не питал особого интереса к материалистической диалектике, его занимала только диалектика Гегеля. Хотя диалектика Гегеля и диалектика марксизма сходны в том, что обе оперируют диалектическим процессом, однако Такахаси отдал предпочтение именно Гегелю.

Обычно истинное значение гегелевской диалектики вскрывается при анализе внутренней диалектики, которой обладают вещи сами по себе; при этом изолируются от диалектики первоначала положенной философской системы. Однако, по мнению Такахаси, нельзя монистически понять, каким же образом на основе диалектики чистое бытие и небытие сначала противостоят друг другу, а затем обе эти стороны могут и должны объединиться. Для понимания этого возникает необходимость непременно использовать «воздействие абстрактного», которое приводит к тому, что и чистое бытие, и небытие мыслятся одинаково абстрактно. Это «воздействие абстрактного», будучи подлинно первым первоначалом, в качестве второго первоначала само определяет себя. Согласно этим утверждениям Такахаси, чистое бытие становится категорией лишь в результате исключительного воздействия абстракции, оно становится сознанием, идеей.

Если чистое бытие, которое является абсолютным, опосредствуется непосредственным первоначалом — абстракцией, — то оно уже само по себе, безусловно, не является первоначалом; категория, которая соответствует этому воздействию абстракции, скорее всего, должна быть *становлением*. Это становление является тем, что как бы соответствует целому. При таком подходе уже можно монистически понять гегелевскую диалектику бытия в качестве диалектики становления.

Несмотря на то что целое включает в себя как движение, так и покой, в конечном счете его опорой является покой. По аналогии с этим и становление, будучи целым, включает в себя как бытие, так и небытие и имеет опорой небытие. Это небытие является не простым, а изначальным небытием. И в таком случае диалектика выступает диалектикой небытия. Вот где и обнаруживается сокровенная мысль Такахаси: истина диалектики — это целое диалектики бытия и диалектики небытия. Сюда входят все и вся, и все это систематизируется. Но что же получается в результате такого подхода? Утверждается, что диалектике присущи только беспредельные *различия*, и поэтому противоречия не представляют ее сущность. Более того, из изначального небытия постепенно и непрерывно развивается бытие. И вообще, если система как таковая лишена непрерывности, то она и не может быть целостной.

Но подобная диалектика целого ни в коём случае не является диалектикой движения; более того, она отрицает движение как процесс. В обычной диалектике отрицание является лишь одним из процессов, но Такахаси обладает своим особым пониманием отрицания. Так, по его мнению, подлинным отрицанием является окончательное вхождение в упомянутый ящик Пандоры. У Гегеля разъясняется, как опосредуется чистое бытие небытием при всей непосредственности чистого бытия, следовательно, при всей противоположности чистого бытия небытию. А Такахаси, используя такой инструмент, как воздействие абстракции, все завершает единством внутри понятий. Диалектика движения необходима для разрешения реальных проблем, а изыскания Такахаси по определению диалектики целиком направлены на выяснение абстрактных проблем.

Классовая позиция Такахаси предстает позицией крайне ограниченного либерализма. Сущность философии объективно становится понятной в том случае, когда ее применяют к различным практическим проблемам, а не в самом абстрактном мире, называемом философией.

Глава XIV

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОД РЕАКЦИИ

Можно ли назвать стихотворением простое чередование рифм, пусть даже мелодичных? Видимо, это еще не составляет сущности поэзии. Точно так же любое литературное произведение еще не является подлинной литературой. Подобно этому, когда нечто называют философией, оно еще не является настоящей философией.

В действительности сущность литературы раскрывается не в определенной форме литературного характера, а в воспроизведении жизни, которая находится за пределами произведения. В этом отношении такое же происходит и в философии. Сущность философии выражается не в тех или иных формах философских произведений, а в идеях философов, отражающих реальность в понятиях, категориях.

Если рассматривать литературу со стороны формы данного художественного произведения (роман, стихотворение), то такая литература стоит совершенно обособленно от философии. Философская же гипотеза или же философские рассуждения тоже находятся в стороне от литературы. В действительности же как философия, так и литература не обособлены друг от друга, вернее, они не должны быть обособлены. Но когда пытаются их связывать, то это часто завершается карикатурой как на философию, так и на литературу. Вот это последнее явление и представляет предмет нашего рассмотрения.

Я намерен проанализировать критику, появившуюся недавно и обусловленную связью литературы с философией. Критик по своей компетенции, разумеется, не является писателем. Он не создатель художественных произведе-

ний, но если он выискивает сущность литературы в самой форме, то может находиться только на задворках литературного процесса, плестись в хвосте, быть позади писателя.

Критик при обращении к читателям литературного произведения (отметим, что он обращается и к тем, которые не читали этого произведения) выступает как рецензент, как человек, обладающий достаточной компетенцией в области литературы. Более того, критик должен еще обратиться к самому писателю с указаниями, советами, пожеланиями. Он сам не создает художественных произведений, но совершенно естественно ожидать от него компетенции литератора, на основе которой он мог бы вмешаться в литературный процесс. Чтобы объяснить подобное противоречие в компетенции самого критика, надо уяснить сущность литературы (а также и философии), исходя не только из самого литературного произведения, но и из того, что его окружает. В известном смысле через посредство критики литература и философия объединяются. Ставится вопрос: а какова должна быть сама критика — литературной или философской? И здесь может быть только один ответ: она должна быть одновременно и литературной и философской. Критик в особом смысле должен быть и литератором и философом, хотя он не является ни писателем, ни профессором философского факультета. Впрочем, сущность критики с начала и до конца сдвояна, ибо она с начала и до конца наличествует как в литературе, так и в философии.

Как критика художественной литературы должна быть связана с произведениями литературного творчества, так и критика философии должна быть связана с теоретической философской системой. При этом литературную критику нельзя оторвать от теоретической системы философии. В противном случае нет и не может быть подлинной критики. Если критика не опосредует литературу и философию, а, напротив, отрывает их друг от друга, то она в отдельности абсолютизирует как философию, так и литературу. Такая критика становится лишь карикатурой и на философию и на литературу.

С каким же намерением литераторы пытаются представить в качестве подлинной критики только критику художественной литературы? Когда же ставится вопрос о том, что критика должна быть не только литературной, но еще и философской, то почему-то появляется улыбка. Утвер-

ждение только литературной критики вызывает особенное равнодушие в отношении философии, а также к современной науке. Единственной критикой в этом случае выступает так называемая критика художественной литературы.

Нынешние ученые Японии вообще не имеют достаточных представлений относительно функций критики (подлинной или суррогата), и особую косность в этом отношении проявляют ученые в области естественных наук. Что касается японских литераторов, то они, наоборот, преувеличивают необходимость в критике, проявляя лихорадочную нервозность. Вот почему в настоящее время критика выступает столь пристрастной, произвольной, неуравновешенной, унаследовав как бы черты самих литераторов.

Положение, утверждающее, что критика есть лишь критика художественной литературы, безусловно, возникает из незнания жизни и из самомнения литераторов (при пассивности со стороны ученых). Они касаются лишь особенно гладкой части гигантской статуи, именуемой критикой; они выводят своеобразное понятие критики, которое необходимо только им и в котором никто, кроме них самих, не нуждается. Так появляется критика в качестве критики художественной литературы. Большая часть этой критики на практике является лишь расширенным обзором литературного творчества, и в силу этого она не выполняет задач подлинной критики.

Большинство людей из литературного мира, полагая, что критика художественной литературы является почти единственным видом критики, обладают определенной эгоистической иллюзией. По их мнению, существование критики художественной литературы обусловлено исключительно деятельностью писателей. Такова их первая иллюзия. Другая иллюзия состоит в утверждении, что критика существует не только для самих писателей, но и для критиков художественной литературы.

Подобные иллюзии по отношению к критике имеют место и среди ученых в области естественных наук. По мнению ученых естественных наук, критик не должен вмешиваться в компетенцию науки, а по мнению литераторов, критик, хотя и должен вторгаться в литературу, не в состоянии этого сделать. Возникает вопрос: что же должны делать критики, в чем вообще состоит их компетентность? Вся нелепость заключается в том, что не только

литераторы и естествоиспытатели, но и сами критики считают себя попутчиками.

Многие литераторы верят, что так называемая критика художественной литературы существует для писателей. У подобных литераторов появляется, образно говоря, симптом психического заболевания извращенных представлений о том, что и жизнь существует для литературы. Когда бездумно говорится фраза, что литература сама по себе и есть жизнь, то это не только нелепо, но и опасно. Вопрос заключается в том, имеется или нет в литературе связь с философией и наукой, связь с жизнью? К тому же что такое эта жизнь? Если прежде всего имеется в виду литературная жизнь, то предполагается, что другой жизни быть не может, а поэтому утверждается, что литература и есть жизнь.

* * *

Художественная литература, разумеется, должна развиваться и возрождаться. Против этого никто, пожалуй, не станет возражать. Однако почему также одновременно не ставится вопрос о необходимости возрождения и науки? Механистическое естествознание Нового времени, опирающееся на свойственное буржуазии мышление, в своих ключевых позициях оказалось в кризисном положении. Это уже огромная проблема международного значения, которая не идет ни в какое сравнение с проблемой японской литературы. К тому же то, что возрождено из этого кризиса естествознания, вовсе не наука, а религия, богословие, метафизика, мистические идеи. Впрочем, некоторые критики, спешащие, видимо, стать под знамя возрождения литературы, при перечислении того, что должно быть возрождено, не забывают и о религии, богословии, метафизике и т. п. Почему же в стороне от этого возрождения оказалась только одна наука? Нет, ее не просто отстранили от этого движения, а расправились с ней на основе возрождения религии, богословия и т. п.

Вопрос заключается в том, почему в последнее время подобные группы проповедников литературизма выходят на первый план? Почему художественная литература и в целом вся литература внезапно пришли к возрождению? Это произошло в результате того, что критика последнего времени (точнее сказать, критический дух), несмотря на частичные философские и литературные «одеяния», стала

совершенно не философской. Поскольку критика предстает в таком виде, то это неизбежно приводит к появлению карикатуры как на литературу, так и на философию. Именно литературизм и выступает наиболее ярко выраженной карикатурой на литературу.

В Японии сразу после окончания первой мировой войны вместе с распространением марксистской философии среди интеллигенции появляется и подлинная критика, которой присущи философская и литературная функции. Теперь уже философская и литературная критика выступают, с одной стороны, как научная критика, а с другой — как социальная. Слияние философской и литературной функций критики, слияние научной и социальной критики и характеризуют философию марксизма. Таким образом, вновь была установлена ценность критики. На этой основе впервые прямо опосредствуются философия и литература, и с этого времени впервые в японской литературе всесторонне обосновывается связь научного познания с литературным образом.

Литературную традицию японской буржуазии можно было бы назвать *литературным либерализмом*. Это, разумеется, не является литературным течением, осознанным на основе политического либерализма, напротив, это есть осознанный либерализм на основе литературного сознания, поэтому его лучше назвать либералистским литературизмом. Литературизм с самого начала примыкает к литературной традиции японской буржуазии. Это течение в области литературы показывает свое подлинное лицо особенно в период спада прогрессивных направлений в обществе, маскируя этот спад, это отступление.

Движение литературизма в качестве культурного явления современной Японии распространяется в определенных слоях народных масс. В то время как фашизм прививается мелким торговцам, мелкобуржуазным интеллигентам низшего разряда, литературизм прививается мелкобуржуазным интеллигентам высшего разряда. Сегодня либерализм и литературизм, основанный на этом либерализме, оба вместе представляют высшую степень так называемой «прогрессивности» и выступают, по сути дела, в русле фашизма преуспевающей Японии. Объективно оба они подобны орудиям, расставленным на огневых позициях, и то, что поначалу этому не верят, и есть одно из суеверий, присущих проповедникам литературизма.

Глава XV

ОСОБЕННОСТИ ЛИТЕРАТУРНОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

Самая ошибочная интерпретация либерализма — это интерпретация отвлеченная. И когда сегодня либерализм вошел в моду, то неожиданно он стал казаться какой-то тайной даже для самих либералов. Однако, поскольку либерализм имеет отношение к проблеме свободы и выступает противоположностью нелиберализма, он должен обладать положительным содержанием — таков ход мыслей досужих теоретиков.

Но весь вопрос в том, что понятие свободы не есть порождение философии, точно так же как оно не является продуктом литературы. Ибо когда философ говорит о свободе, он прежде всего говорит о свободе воли, что на практике означает то же, что и *моральное* поведение человека. Здесь большое влияние оказывает традиция, основой которой является философское образование. К тому же возникает сомнение: имеет ли большинство литераторов ясное представление о свободе? И действительно, то, что они знают, чувствуют, думают относительно так называемой свободы, равносильно полному непониманию реальной необходимости ее. Необходимость свободы раньше, чем это осмыслили и почувствовали философы и литераторы, осознали промышленники и политики. Философское и литературное представления о свободе явились как бы отражением экономического и политического ее понимания.

Таким образом, либерализм, безусловно, возник как экономический и вскоре стал политическим либерализмом. Таковы исторические факты. Возникает вопрос: когда же появился философский или литературный либерализм? И по сей день так называемая философия либерализма

все еще не выработана, и в дальнейшем она, по-видимому, не будет создана.

Одно время утверждали, что влияние научного социализма угасает, а влияние фашизма уже пережило свой высший расцвет, сохраняется же только мир либерализма. Однако тенденция утверждения буржуазных политических идей и действий в виде выработки буржуазной партийной политики, хотя и представляет собой тенденцию буржуазной *демократии*, все же еще не является либерализмом. Демократия выступает политической категорией; это буржуазная политическая свобода; временами она становится политической идеологией мелкой буржуазии, пролетариев, крестьян. В противоположность этому либерализм в последнее время обосновался в области культуры и олицетворяет собой идеологию мелкой буржуазии, интеллигенции, буржуазии.

Следовательно, нельзя сказать, что в Японии возродился политический либерализм. То, что сегодня выглядит как попытка к возрождению, — это буржуазная демократия или же ее подделка, но никак не политический либерализм.

Сегодня в Японии скорее всего возрождается литературный либерализм. И то, что именно он выступает на передний план, нагляднее всего видно на примере распространения современного «ренессанса» в широком смысле. Вначале литературный либерализм использовался литераторами в рамках литературы (название «ренессанс» — результат высокомерной рассеянности, ибо это «чисто литературное возрождение»), однако в дальнейшем он выступает в роли запевалы философского, религиозного и всех прочих «возрождений» и в конечном счете неожиданно становится сущностным содержанием либерализма вообще. Вот почему сегодняшний либерализм и есть литературный либерализм. Именно поэтому многие литературные и квазилитературные идеологи, не питающие никакого интереса к политическому направлению, с такой доброжелательностью относятся к самому либерализму. Литераторы и философы, будучи людьми, имеющими дурную привычку сознательно заручаться симпатиями в лагере реакции, единственным утешением для себя признают упавшее с неба слово «либерализм», и поэтому любой, кто является либералом или был им, выступает для них приятным человеком.

Если попытаться проанализировать либерализм исходя из сознания либералов, то это будет самым неподходящим путем вскрытия сущности нынешнего либерализма.

Общепринято, что либерализм является индивидуализмом, а следовательно, либерал есть индивидуалист. Однако понятие «индивидуалист» употребляется и в более широком смысле, поэтому следует решить, в каком смысле употребляют его нынешние либералы. Отметим, что нынешние либералы по происхождению и по воспитанию принадлежат к мелкобуржуазной и буржуазной среде; они не являются экономически обособленными группами; в этическом отношении они не выступают даже эгоистами; они свободны и от аристократической заносчивости.

Индивидуализм нынешних либералов наиболее четко проявляется в их литературных и философских взглядах. Они рассматривают все с точки зрения индивида, будь то общество, история или природа; позиция индивида выступает и в роли своеобразного вердикта при решении тех или иных проблем.

Однако либерализм не ограничивает себя только сферой индивида, ибо его окружают среда, вещи. Здесь либералы, как правило, считают, что индивида следует воспринимать в качестве *личности*, причем в понятие личности включается не только область морали, но и многое другое: от логоса до пафоса, от идеологии до искусства судить о характере человека по чертам лица. Поэтому личность в качестве особой антропологической категории в данном случае предстает проблемой.

Подобная *личность*, однако, не раскрывается на основе природы, истории, общества, напротив, и природа, и история, и общество должны быть объяснены ею. Сегодняшние литературные либералы почти все прикованы к тому, что носит название антропологизма особого вида (прошлый антропологизм объявляется просто предшественником нынешнего). Так называемый «ренессанс», по мнению писателей, становится «возрождением» художественной литературы, которая пронизана этим антропологизмом. Изучение человека с позиций антропологизма аналогично тому, что происходит при обсуждении желательности свободы.

Литературные либералы, мнящие себя глубокими знаатоками человека вообще и постоянно употребляющие слово «человек», любят и такое слово, как «антропология».

Следует отметить, что антропологизм выступает в некотором роде одним из проявлений индивидуализма. Для либералов, с одной стороны, внутреннее объединение индивида с индивидом выступает проблемой, которой они пытаются дать одно из антропологических объяснений. Будучи индивидуалистами, либералы так и не в состоянии решить вопрос: что же может внутренне объединять индивидов? Например, партийность, являясь одним из высших признаков объединения, имеет для индивида якобы второстепенное значение. Такова причина так называемой надпартийности либералов. Либералы определяют человека по отдельности (индивид сам по себе); определять же человека по партийному признаку, с их точки зрения, значит давать просто надуманное внешнее определение; это они называют беспристрастностью.

Но, с другой стороны, поскольку литературные либералы не слишком связаны с экономическим и политическим либерализмом, постольку их «беспристрастность» не может быть оторвана от интереса к равенству возможностей и «равенству людей». Поэтому их индивидуализм на деле не может целиком ограничиться только внутренней жизнью индивидов; появляется необходимость рассмотрения вопроса об объединении человека с человеком. При этом в качестве способа объединения человека с другим человеком вводится понятие антропологического. По мнению либералов, человек, будучи представителем человечества, вступает в отношения объединения. С точки зрения антропологического подхода человек объединяется с любым другим, и это характеризует якобы общественные отношения. Однако подобное объединение есть не что иное, как *секта*.

Хотя либералы провозглашают принцип *надпартийности*, в этом стремлении явно проявляется лишь партийность либералов. По их мнению, нет объективных, внешних критериев, используя которые можно ставить в один ряд индивидов, а составленные ряды индивидов обладают субъективным, внутренним характером. Итак, либералы именно потому, что объявляют себя надпартийными, по существу, являются сектантами.

Отметим, что когда нет объективного критерия связи человека с человеком, то нельзя понять смысл политиче-

ского объединения людей, понять сущность политики. Отсюда и происходит отсутствие интереса к политике со стороны нынешних литературных либералов-индивидуалистов. Однако следует обратить внимание на то, что их пренебрежение к политике на самом деле имеет еще и другие корни.

По мнению литературных либералов, не существует объективных отношений, объединяющих человека с человеком. Они считают, что политика, как раз объединяющая человека и человека, обосновывается только субъективными корнями. Следовательно, политика не может иметь никакого иного значения, кроме человеческого (или антропологического), кроме побуждения человеческих (или же антропологических) маневрирований и уловок. Если бы о подобном человеческом побуждении они сказали относительно самих себя, то, несомненно, это было бы верным суждением!

Иногда литературные либералы чувствуют потребность связать политику в побудительном, субъективном смысле со своей сектантской тенденцией. И в таком случае эта связь весьма успешно осуществляется; либералы выступают в качестве своеобразных сектантов идеальной истины. Однако политика сектантов всегда является оппортунистической, а, кроме оппортунизма, литературные либералы не знают другой политики.

Литературные либералы, которым свойственна сектантская тенденция, считают себя надпартийными. Рассмотрим, в чем состоит их надпартийность. Оппортунизм либералов характеризуется тем, что в нем нет строгой *последовательности*. Одним из важнейших моментов теории партийности является последовательность (в данном случае это и логика). Теория и логика выступают не только выражением идей и общественного мнения, но и обнаруживают себя в *действии*, поэтому если утверждается партийность теории, то наличествует и партийность действия. Но литературные либералы, будучи оппортунистами в своих действиях, не могут быть логичными в теории. То, что они называют своей «надпартийностью», означает не что иное, как их «нелогичность».

Какие бы философские слова ни употребляли либералы, но поскольку у них нет логики, постольку у них не может быть и философии.

Социалисты, которые не владеют философией, и социалисты, которые не чувствуют настоящей потребности

в философии, очень легко становятся ренегатами и оппортунистическими либералами, приспособляющимися к конъюнктуре. Это люди, которые хотели бы обладать философией, но не могут этого добиться.

Итак, поскольку поставлен вопрос относительно прогрессивности и реакционности либерализма, то не следует забывать о существовании в широких кругах сегодняшней Японии литературных либералов (вызванных к жизни процессом «возрождения») и тогда станет понятным, до какой степени сомнительной является прогрессивность либерализма. При определении прогрессивности той или иной позиции, той или иной личности бессмысленно исходить из пустых суждений, а необходимо исследовать эту позицию и личность в критическом положении и только тогда определять, что они собой представляют. В таком положении сегодня и оказалась культура, поэтому следует поставить вопрос: какую же цель преследуют литературные либералы под предлогом ее «возрождения»? Художественная литература «возрождается» в смысле реставрации (политической), но никак не в смысле ее творческого развития. Но об этом литературные либералы вслух не говорят.

Литературные либералы пытаются выглядеть прогрессивными под предлогом того, что они якобы питают «антипатию» к фашизму и феодальному сознанию. Однако в этом, по существу, проявляется их нетерпимость к политике. Когда же речь идет об отношении к подавлению пролетариата, то от всей их «прогрессивности» не остается и следа.

Глава XVI

О СОЗНАНИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

В последнее время в литературном мире вновь всплывает проблема: что же представляет собой интеллигенция? (Обычно ее называют образованным классом, что не соответствует действительности, и тем не менее до сих пор не отказываются от такого названия.) И поскольку эта проблема является коренной для самой интеллигенции и она вновь и вновь возникает, постольку необходимо выяснить, по какой же причине она сегодня снова оказалась в центре внимания.

В прошлом, когда возникала такая проблема, обстановка для самой интеллигенции выглядела довольно пессимистической. Сомнения, недовольство, даже самоуничтожение интеллигенции казались неизбежным психологическим истоком этой проблемы, связанным с ее положением в обществе. И действительно, интеллигенция, будучи высокого мнения о своих знаниях и умственных способностях (разумеется, что знания и умственные способности не одно и то же) и обладая достаточным самомнением, интуитивно представляла себе размежевание общества на интеллигентов и неинтеллигентов. В таком случае превосходство в знаниях и умственных способностях связывалось у нее с господствующими отношениями в обществе, что в известной степени приводило к одинаковым интересам с господствующими классами; это как бы обуславливало привилегированное положение интеллигенции в обществе. Возник даже термин «образованный класс», который представляет не научное, а обыденное понятие. Все это и породило у самой интеллигенции представление о самой себе как о силе, которая, обладая знаниями и умст-

венными способностями, непременно должна обладать и правом выступать в качестве своеобразного руководителя народных масс, возвышаясь над необразованными и неспособными к умственному труду массами. Но поскольку право господства в обществе сосредоточено в руках богатей и политиков, то духовное, литературное и научное, то есть только культурное, право господства и дает душевное спокойствие интеллигенции.

Однако новая общественная наука утверждает, что новым руководителем общества должен быть пролетариат, а никак не интеллигенция; более того, пролетариат не только руководитель, он должен обладать правом господства, политического и культурного, вот что теперь необходимо усвоить интеллигенции.

Важным в самомнении интеллигенции является чрезмерная оценка своего положения, особенно в периоды, когда изменяется обстановка. Пожалуй, весьма естественно, что в это время самомнение заменяется самоуничтожением. Вот здесь впервые и начинаются так называемые страдания, которые якобы присущи интеллигенции. Типичные интеллигенты вместо признания своей неспособности выполнять историческую роль в исправлении сложившейся ситуации просто пассивно принимают создавшееся положение. Отсюда скорбь «мертвенно-бледной» интеллигенции выступает даже в значении ее своеобразной декларации. Короче, несчастный человек в силу своего несчастья находится в более привилегированном положении, чем счастливый человек.

Как бы там ни было, это является приукрашиванием интеллигенцией своей слабости, склонности к самоукрашиванию. У таких интеллигентов нет воли отказаться от преувеличений как при самомнении, так и при самоуничтожении, они горько сожалеют о своем положении и, подавляя слезы, отбрасывают от себя свою скорбь. Все это невольно наталкивает на мысль, что в этом своеобразном самомнении они находят известное удовлетворение.

Кроме такой интеллигенции, разумеется, имеется и другая группа интеллигентов. Они вместо чувств самоуничтожения, скорби, отчаяния сумели овладеть особым, новым, весьма «разумным» самомнением и надеждой. Хотя истина и ложь в их словах перемешивались, но во всяком случае они становились на сторону неимущих, а в их утверждениях, выражающих требование продвигаться вперед только в связи с интересами неимущих, было

значительно больше истины, чем в непротиворечивой саморациональности упомянутых выше интеллигентов.

И здесь намечается переход к одной существенной проблеме. Мы должны еще раз привлечь внимание к выражению «образованный класс», которое имеет широкое хождение в качестве обыденного понятия. Интеллигенты не являются ни классом неимущих, ни буржуазным классом, но они обладают образованием, а поэтому значительно культурнее бизнесменов и политиков. Они в определенном отношении (образование, культура) противостоят этим двум классам, и в таком плане их самомнение не лишено некоторого основания. Эта точка зрения усваивается и общественными науками, она на основе использования знаний может получить широкое распространение. Так как в своем большинстве интеллигенция принадлежит к городской мелкой буржуазии, то в силу своего промежуточного положения она склонна, с одной стороны, обосновывать свою инертность, принижать свою историческую роль, а с другой стороны, наоборот, преувеличивая свое превосходство, утверждать свое стремление стать выше двух других классов. Таким образом, интеллигенция, присвоив себе наименование «образованный класс», начинает мнить о себе многое и, сама того не замечая, выдает себя за некую движущую силу в историческом развитии общества.

Разумеется, интеллигенция не является классом, к ней не применима эта научная категория в любом смысле. Даже если взять буржуазное обществоведение с его склонностью поверхностно представлять общественные слои в виде групп, то и группу интеллигенции никак нельзя назвать общественным классом. Итак, с научной точки зрения интеллигенция не является общественным классом, и это ясное положение до сих пор так и не вошло в сознание интеллигентов и теперь не входит. Вот в чем вся суть проблемы.



Интеллигенция придерживается своеобразного группового сознания, отражающего принадлежность к интеллектуальной группе. Вот откуда у нее появляется страстное желание непременно выступать в качестве движущей силы общества, абсолютизировать свою историческую роль. Типичная интеллигенция, вместо того чтобы анали-

зировать свою сущность, исходя из проблемы интеллекта, постоянно скатывается к проблеме интеллигенции как *класса*. Хаотичность интеллигенции выступает в чем-то одинаково с такой же особенностью мелкобуржуазных слоев общества. То, что характеризует слабость, бессилие, несамостоятельность интеллигенции, в одинаковой мере присуще и действиям малочисленных групп. Все изложенное выше и составляет сущность интеллигенции как *определенного социального слоя*.

В большинстве случаев теоретики интеллигенции выставляют эту проблему как «свою», обсуждают ее в качестве проблемы социального субъекта, называемого интеллигентным слоем, и здесь, видимо, нет особого возражения. Однако для интеллигенции проблема субъекта находится в плане проблемы интеллекта, поэтому, выставляя себя в качестве определенного социального слоя, интеллигенция утверждает, что нет иного принципа определения интеллигенции, как интеллект, который выступает своеобразным опознавательным знаком. Следовательно, для самой интеллигенции постановка данного вопроса как в личном, так и в общественном плане прежде всего направлена на выяснение *способа использования ее группового интеллекта*.

Типичная интеллигенция, которая опиралась на скорбь по поводу своего бессилия, никогда не задумывалась над тем, как с общественной точки зрения повышать и использовать свой интеллект. А те интеллигенты, которые сами игнорировали свое особое умение повышать интеллект, и те теоретики, которые прежде обсуждали вопрос, на сторону какого класса должны встать интеллигенты, — все они смешали в один клубок проблему группового интеллекта в обществе и проблему общественного класса.

По существу, основой проблемы является прежде всего противоположность общественных классов. Капиталистическое общество всегда характеризуется противоположностью класса имущих и класса неимущих. Группа интеллигентов, которая стала на формальную точку зрения, не перестает ставить бездумные, абстрактные вопросы относительно того, к какому классу должна присоединиться интеллигенция или же она может оставаться нейтральной. В связи с этим возникает и такой вопрос: какую же роль в буржуазном обществе играет интеллект интеллигенции?

Отметим, что проблема формирования интеллигенции в настоящее время получила новое развитие по сравнению с проблемой интеллигенции прошлых времен. Несмотря на общий спад (речь идет об ухудшении реального положения неимущих), в последнее время сложилась относительно оптимистическая обстановка в отношении литературы. Это породило у некоторых литераторов благодушное настроение и воодушевило интеллигенцию вновь обсудить свое собственное положение. Поэтому, хотя некоторые литературные критики и обозреватели притворяются озабоченными «беспокойством» и продолжают толковать о «страданиях» нынешних интеллигентов, в целом это вовсе не воспринимается как пессимизм. В отличие от прошлого их «страдание» становится простодушным, которым даже можно гордиться как чем-то ценным, а их «беспокойство», наоборот, должно рассматриваться как просто *уверенность*.

Таким образом, и тогда, когда провозглашается самоуверенность интеллигенции, и тогда, когда по-прежнему провозглашается ее неуверенность в себе, неожиданно появляется какой-то новый, относительно прогрессивный оттенок в рассуждениях новой интеллигенции, поскольку ставится проблема *активности*, в которой *выражается* так называемая *независимость интеллигенции*. В этом смысле говорится даже о «возрождении интеллигенции» и доказывается, что именно беспокойство и есть вечное достоинство человеческой жизни и интеллигенция существует как выражение этого беспокойства. Однако все это далеко не бесспорные вопросы.

Глава XVII

ОТНОСИТЕЛЬНО УЧЕНИЯ ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Как известно, проблема интеллигенции, которая обсуждалась несколько лет назад, в пору широкого распространения марксистских идей, ставилась с позиции классовых противоречий в капиталистическом обществе. В нашей стране, отставшей в своем капиталистическом развитии, прогрессивное общественное сознание, как и прогрессивные движения, вначале было представлено в основном *образованными элементами*, которые выдавали себя за дальновидных вожаков, за руководителей. И хотя таковыми они не были, однако всеми признавалось, что образованные элементы, вообще говоря, выступают в роли руководящих членов общества; вот почему-де и марксистское прогрессивное сознание должно быть связано с признанием руководящей роли интеллигенции. Так незаметно для себя стали отходить от пролетарской позиции, от коренной точки зрения марксизма. Это особенно наглядно обнаружилось во время дискуссии, обсуждавшей так называемую «пессимистическую концепцию» интеллигенции.

Отметим, что вышеуказанная теория утверждает, что интеллигенции обычно свойственна ограниченная общественная жизнедеятельность. Опаснее всего то, что подобную «пессимистическую концепцию» интеллигенции в нашей стране пытаются преподнести в виде какого-то якобы марксистского тезиса.

Однако, как только начался упадок «моды» на марксизм, обнаружилось и начало упадка «пессимистической концепции» интеллигенции; возникает «возрождение», которое мы должны назвать «оптимистической концепцией» интеллигенции, утверждающей ее активность. С точ-

кий зрения так называемого здравого смысла «пессимистическая концепция» интеллигенции — это марксистская позиция. Вместе с тем широкое распространение получило утверждение, что так называемая «оптимистическая концепция» интеллигенции является немарксистской, антимарксистской. И как ни странно, с точки зрения здравого смысла это допустимо как нечто правдоподобное. Если стать на позицию поверхностного здравого смысла, который то скачет, то ползет по поверхности общественных явлений, такое утверждение неизбежно.

На самом же деле как «пессимистическая концепция», так и «оптимистическая концепция» интеллигенции не соответствуют действительности и не являются истинными. Эти противоположности, по существу, должны быть в конечном счете замещены подлинно марксистским учением об интеллигенции.

Марксистское решение проблемы современной интеллигенции вскрывает сущность реальной активности интеллигенции. Следовательно, необходимо разобраться в вопросе: в чем же проявляется подлинная активность современной интеллигенции?

* * *

Обычно слово «интеллигенция» переводится как образованный класс. Однако именно такой перевод на японский язык иностранного слова обнаружил один из симптомов запутанности постановки вопроса об интеллигенции в нашей стране, и в этом отношении представляет известный интерес. Если слово «интеллигенция» и переводится как «образованный класс», то едва ли найдется сегодня человек, который не знал бы, что в данном случае это понятие не является однозначным с категорией общественной науки «класс», когда речь идет о буржуазии и пролетариате, представляющих общественные отношения, непосредственно соответствующие производственной структуре общества. И несмотря на это, выражение «образованный класс», пущенное в оборот самой интеллигенцией, имеет широкое распространение.

С точки зрения марксизма, две пары классов — капиталисты и помещики, пролетарии и крестьяне — выступают соответственно двумя *общественными классами* — эксплуататорами и эксплуатируемыми. В обществе имеется мелкая буржуазия как промежуточная прослойка между этими классами. Но эта мелкобуржуазная про-

слойка, по утверждению некоторых лиц, не ограничивается только мелкими производителями, а включает в себя всю прослойку между буржуазией и пролетариатом. Интеллигенция принадлежит к этой мелкобуржуазной, или промежуточной, прослойке.

Разумеется, что социальная прослойка не является общественным классом. Тем не менее, согласно буржуазной социологии (но не общественной науке), социальный слой также является одним из общественных классов.

Социология не рассматривает основные производственные отношения в обществе, произвольно подходит к реальным общественным явлениям и без всяких колебаний зачисляет в категорию общественного класса всякую социальную прослойку, появившуюся в обществе, исходя из самых произвольных критериев, например социального происхождения, профессии, места деятельности и т. п. В таком случае проблема образованного класса перестает быть только проблемой слова, а уже затрагивает суть вопроса. Если интеллигенция, являясь промежуточной прослойкой, все же называется образованным классом, то это выступает одним из болезненных проявлений социологии.

* * *

Наряду с *социологической, феноменологической* теорией интеллигенции имеет хождение и «культуристическая теория» интеллигенции. Единственными представителями интеллигенции объявляются литераторы, писатели, обозреватели, которые по своему интеллекту в известном смысле выглядят как люди довольно высокого уровня. В последнее время среди этих представителей интеллигенции значительно возросла интеллектуальная самоуверенность, к тому же наблюдаются и действенные ее проявления. Это дает возможность искать решение проблемы активности или пассивности интеллигенции именно среди этих образованных элементов. С этой позиции уже не поднимаются такие вопросы, как: является ли интеллигенция прослойкой или же классом? В центре внимания стоит индивид, его внутренний мир, его интеллект, и интеллигентный человек выступает как представитель интеллигенции. Здесь анализируется только проявление активности или пассивности как специфической позиции интеллигентного человека.

Но и такая постановка вопроса вызывает основатель-

ные сомнения. Прежде всего утверждается, что активность или пассивность как специфическая позиция свойственна только интеллигенции (интеллигентным людям). Но ведь проявление общественной активности или пассивности характерно не только для интеллигенции. Эта специфическая позиция, созданная для самодовольства интеллигенции, не обладает объективным значением, бедна по своему содержанию даже по признанию самих интеллигентных людей. То, что называют активностью или пассивностью, в конечном счете должно оказывать определенное влияние на объективные отношения в обществе. А в действительности активность и пассивность интеллигенции, выступая в качестве специфической позиции индивида, интеллигента, противопоставляются обществу.

Другими словами, в результате общей, абстрактной постановки вопроса совершенно отсутствует понимание того, в какой конкретной форме проявляется активность или пассивность интеллигенции по отношению к обществу и какими конкретными рамками она ограничена. Следовательно, активность, рассматриваемая в качестве всеобщей, абстрактной, антиобщественной специфики, превращается в «превосходство» интеллигенции над всеми остальными, что на практике ведет к «обоснованию» *руководящей* роли интеллигенции в обществе.

Если, чего доброго, такое случится (конечно, сегодня об этом не приходится говорить), то это станет возвращением к самой примитивной классовой теории интеллигенции, согласно которой интеллигенция рассматривается в качестве третьего класса — справедливого, беспристрастного, нейтрального. А так как уже признано, что интеллигенция обладает свойством беспокойства, что она переполнена духом беспокойства, то поэтому делается вывод, что интеллигенция как многообещающий класс, как третья справедливая сторона должна быть недовольна буржуазией и не удовлетворена пролетариатом.

Общее понятие интеллигенции как совокупности индивидов-интеллигентов, объединенных субъективно, к тому же избирательно, впоследствии привело к обоснованию интеллигенции в качестве класса.

* * *

Интеллигенты по своему происхождению принадлежат к различным общественным классам, социальным слоям, в обществе они рассеиваются. Эти рассеянные интеллек-

туальные элементы именуются **собирательным** **существо-**
тельным — «интеллигенция». Поэтому интеллигенция вы-
ражает собой сборное понятие самых различных элемен-
тов. Возникает вопрос: какую группу образованных
элементов *поставить в центре* такого понятия, как интел-
лигенция? Анализ этого вопроса мы должны провести с по-
зиций общественной науки, а не с точки зрения социоло-
гии или же литературизма, феноменологизма. Социальная
группа, социальная прослойка, находящаяся в одинаковых
семейных, индивидуальных и общественных условиях и
обладающая определенным уровнем интеллекта, является
интеллигенцией. Конкретный субъект этой социальной
прослойки находится *прежде всего* в среде специалистов
производства (специализированная интеллигенция).

Таким образом, наше понятие интеллигенции, включив
специалистов производства, последовательно охватывает
также и всех ученых, деятелей искусства, политиков,
вплоть до всех обученных. С одной стороны, специалисты
и ученые сталкиваются с противоречиями производствен-
ной техники, выступающими при буржуазном строе одним
из последствий капиталистических противоречий Японии;
с другой стороны, они, видимо, все больше осознают свои
интеллектуальные способности, находясь под воздействием
искусственного восхваления нынешней военной промыш-
ленности. Эта специализированная интеллигенция имеет
свою идеологию, но не обладает возможностями для ее об-
народования.

Пассивность или активность специализированной ин-
теллигенции, безусловно, сегодня впервые гарантируются
в условиях капитализма. В результате этого сознание та-
кой интеллигенции находит поддержку со стороны буржу-
азной идеологии. Но вопрос состоит в том, как оторвать
от капиталистической системы активность или пассивность
интеллигенции в условиях капитализма.

Мы не можем возлагать надежды по построению соци-
ализма главным образом на интеллект литераторов и слу-
жащих. В этом строительстве активная, действенная роль
будет принадлежать специализированной интеллигенции.

В марксистской теории интеллигенции впервые рас-
сматривается подобная сущность пассивности и актив-
ности интеллигенции, зависящая от производственной струк-
туры, которая является базисом общества. Эта сущность
естественно проявляется в ходе разрешения противоречий
в общественной жизни.

Глава XVIII

ТЕХНИКА И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

Обычно в буржуазной науке проблему техники решают лишь в русле ее связи с экономикой. Поэтому в этом случае речь идет, с одной стороны и главным образом, о промышленной, сельскохозяйственной и другой производственной технике, а с другой — о промышленной, сельскохозяйственной и других конкретных экономиках. Понятие же техники расширяют до торговой, законодательной, административной и даже до творческой техники. Однако при этом не стремятся понять сущность техники и выработать определенную систематическую связь между всеми перечисленными видами техники.

Понятие «техника» до сих пор еще недостаточно уточнено философски, в то время как оно является одной из важных социальных категорий.

Категория техники широко обсуждается в буржуазной философии в качестве одной из проблем буржуазного мировоззрения. И особенно теперь, когда в мире разразился экономический, политический и культурный кризис, эта проблема стала требовать к себе более серьезного внимания. *Философия* техники и связанная с ней проблема *цивилизации*, естественно, сегодня стали играть особую роль. Однако понятие техники до сих пор остается весьма трудноуловимым, особенно если иметь в виду научное определение. Видимо, категорию техники необходимо охватить с наиболее широкой и наиболее основательной точки зрения.

Материалистическая теория техники, которая в последнее время появилась в Японии в более или менее развернутом виде, по крайней мере разъяснила два положения.

Во-первых, она представила философскую категорию техники в широком, всеохватывающем смысле, вычленив в ней главную и второстепенную ветви и сформулировав ее в качестве социальной категории. Техника должна быть прежде всего определена в своих основных чертах, а затем необходимо выделить в качестве ее ответвления (организации) *производственную технику*. На первый взгляд это было воспринято как правильное определение. Однако на самом деле смысл такого определения не очень далеко отошел от прежнего общепринятого понятия. Во-вторых, было обосновано отграничение техники от понятий мастерства, искусства, манеры. Техника в собственном смысле (материальная, производственная) объективно выступает материальной основой общества и должна быть не только отделена, но и связана с тем, что носит название мастерства, искусства, манеры, которые характеризуют одну из особенностей субъекта труда, использующего эту технику. Однако в собственном, точном смысле техника пока не получила достаточно научного объяснения.

В статье «Основные пункты недавней дискуссии по технике» («Сайкин ни окэру гидзюцу ронсо но ётэн» — «Социологическое обозрение» («Сякайгаку хёрон») № 1) Аикава Харуки по-своему систематизирует теорию техники, выдвинутую и разработанную прежним материализмом. Одновременно он дал основательную критику моей точки зрения, изложенной в давней статье «Философия техники». Эта критика справедливо касается идеалистических ошибок моей статьи, и в этой связи я сам высоко оцениваю статью Аикава. И тем не менее я до сих пор не могу заглушить коренных сомнений относительно позитивной точки зрения этого автора.

По мнению Аикава, техника является только *системой материальных средств общественного труда* на определенной ступени развития материальных производительных сил человеческого общества. Другими словами, техника является главным образом *системой средств труда*. По сути дела, только в этом единственно и состоит так называемая материалистическая позиция автора, и фактически все понятия техники вытекают из этой позиции или же сводятся к ней. По всей вероятности, недостаточно определять технику лишь в виде системы средств труда (машины, инструменты, транспортные средства, сооружения связи), необходимо при этом учитывать и человека — субъекта труда, не только опирающегося в своей деятель-

ности на такую систему средств труда, но и создающего ее. Без этого понятие техники станет формулой, которая будет связана с буржуазной наукой, и потому искусственной. Термин «техника» в этом случае получит совершенно механическое, произвольное значение.

Упомянутое определение техники, данное Аикава, преподносится им как якобы взятое из сочинений К. Маркса. Но он не указал соответствующих мест в сочинениях К. Маркса, где дается подобное определение, и в конечном счете его рассуждения не выходят за пределы чистого воображения. В своих суждениях Аикава основывается лишь на том месте из «Капитала», где Маркс объясняет термин «технология», и затем цитирует два тезиса Маркса. Первый тезис К. Маркса он дает в начале статьи: «Технология вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений»¹. В конце статьи приводится вторая цитата: «Дарвин интересовался историей естественной технологии, т. е. образованием растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных. Не заслуживает ли такого же внимания история образования производительных органов общественного человека, история этого материального базиса каждой особой общественной организации?»²

И далее Аикава делает следующее заключение: «Техника, которая является объектом исследования технологии, есть «производительные органы» (= средства производства), в особенности, средства труда определенного «материального базиса общества» на определенной степени исторического развития». Более того, Аикава считает, что положение Маркса «определенный технический базис общества» имеет то же значение, что и его же выражение «материальный базис общества».

Однако подобное заключение никак не может быть выведено из второго тезиса Маркса, оно противоположно и его первому тезису. К. Маркс в своем первом тезисе подчеркивает, что технология делает объектом «активное отношение человека к природе» («непосредственный процесс производства его жизни»). Следовательно, она дела-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 383.

² Там же.

ет объектом и общественные производственные отношения, и проистекающий из них процесс формирования духовных представлений. Не выступают ли эти положения, скорее всего, специальным разъяснением Маркса, что нельзя ограничивать технику только системой средств труда? В определении техники, данном Аикава, почему-то опускается положение «активное отношение человека к природе» и основанные на этом производственные отношения, и техника предстает как производительный орган, как система средств труда. В связи с этим следует обратить внимание на следующее положение Маркса: «Даже всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, — не критична. Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹. По крайней мере то, что у Маркса фигурирует под названием «материальный базис», вовсе не сводится к средствам труда или еще к чему-то в этом роде, как заключает Аикава, а является исходным пунктом вообще исторического материализма.

Следует отметить и несостоятельное заключение Аикава по поводу второго тезиса. Производительные органы общественного человека, согласно Марксу, нельзя просто приравнять к материальному базису общественного строя; последний выступает более широким понятием, соотносительным с надстройкой общества. Выдвижение средств труда в качестве техники на основе скрепления этих двух положений у Аикава чревато опасностью для читателей. Ибо так называемые производительные органы общественного человека берутся по аналогии с растительными и животными органами, «которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных». (Возможно, это намек на средства труда, которые являются органами в качестве орудий производства; Маркс говорил об активных производительных органах.) Но если эту аналогию рассмотреть по существу, то производительные органы общественного человека не являются просто системой средств труда, а обладают некой особенностью (в органах имеются как нервы, так и мышцы),

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 383.

что, несомненно, обуславливает выступление этих органов и в качестве материального базиса. Это же самое Маркс в другом месте обозначает другим термином — «техническая база». И не только это; предполагается, что именно производительные органы живых существ и явились историческим началом того, что в ходе развития человеческого общества получило название техники. Следовательно, смысл приведенной здесь аналогии с органами живых существ заключается в том, что так называемые органы (средства труда) одновременно должны означать ощущающий субъект, но именно это и отсутствует в рассматриваемом определении техники у Аикава.

Поэтому в любом случае определение техники как системы средств труда, данное Аикава, не только не исходит из упомянутых двух тезисов Маркса, а представляет собой механистическое определение, и его следует отбросить. У меня не было никаких намерений проводить филологические изыскания, а тем более прибегать к цитатничеству. Мои рассуждения связаны лишь с заключением, сделанным Аикава по поводу двух цитат из произведения К. Маркса и неправильно толкующим мысли Маркса.

Разумеется, Аикава излагал свою аргументацию, исходя не только из слов Маркса, он писал на основе своих собственных соображений, что и обуславливало необходимость определять технику подобным образом. Объективно техника выступает материальной основой общества; она включает систему средств труда (машины, инструменты, сооружения транспорта и связи и т. п.), созданную человеком — субъектом труда, использующим эти средства труда в своей целесообразной деятельности.

* * *

Поскольку слово «техника» так широко распространено в обиходе, его, на наш взгляд, неудобно употреблять в научном обороте, где следует оставить его в форме прилагательного — «техническое», «технический». Когда же речь пойдет о так называемой системе средств труда, то ее следует называть своим именем. Разумеется, если бы совершенно не было никакой связи между системой средств труда и техникой, то никому, в том числе и господину Аикава, не пришла бы мысль об их идентичности.

Безусловно, между этими двумя понятиями имеется какая-то закономерная связь.

Слово «техника» в своем просторечии едва ли подходит к роли научного термина. Вместо этого необходимо употреблять различные категории, раскрывающие содержание техники. Одной из таких категорий, частным проявлением техники, и выступает система средств труда. Однако эта категория бессмысленна при изоляции ее от других категорий, выражающих в совокупности научное понятие техники. Если поставить вопрос, какая же категория может выступить в качестве мерила системы средств труда, то такой категорией явится «технический уровень общества».

Категория «технический уровень общества» по сравнению со средствами труда и их системой является более высокой абстракцией и выражает более абстрактную общественную структуру. Здесь *система средств труда и мастерство* как свойство работоспособности субъекта труда впервые выступают в единстве, следовательно, система средств труда и мастерство рабочей силы хотя бы только в представлении впервые объединяются. Таким образом, удовлетворяется и требование здравого смысла, полагавшего, что именно внутри так называемой производственной техники вырабатывается мастерство. Если система средств труда является мерилom экономического развития общества, то мастерство измеряется техническим уровнем общества. В соответствии с системой средств труда в конкретно-историческом обществе имеется и определенное мастерство рабочей силы. К. Маркс писал: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд»¹. Таким образом, между системой средств труда и мастерством существует постоянное взаимодействие. Критерием, показывающим этот уровень мастерства, и выступает *технический уровень общества*.

Взаимодействие между средствами труда и мастерством впервые осуществляется путем использования своеобразного *технического эквивалента* — технического уровня. Следовательно, широко принятое понятие «техника»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 191.

может выступить уже в виде категории, которая называется *техническим уровнем*.

У Маркса немало мест, где на первый взгляд кажется, что он почти в одинаковом смысле употребляет понятия техники и технологии, но в науке эти понятия различаются, что отмечал и сам Маркс. Впрочем, науку о технике отнюдь нельзя назвать технологией, следовательно, нельзя сказать, что объектом технологии выступает только техника; исследование техники — область отнюдь не технологии, а политэкономии, социологии. Аикава взял объяснение Марксом слова «технология» и вывел свое суждение о так называемой технике, отчего и появились проблемы.

Технология, как уже было отмечено, не является наукой, связанной только со сферой техники. И на самом деле, к технике относится то, что можно назвать технической организацией (это прежде всего система средств труда, мастерство, технические способности и знания). Но то, что выступает технологией, есть совокупность знаний о способах и средствах осуществления процесса производства; технологический процесс есть метод воздействия на вещество. К. Маркс писал, что человек «пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи»¹. Следовательно, технология включает в себя уровень мастерства субъекта техники, а когда этот уровень рассматривают как технический уровень общества, тогда она понимается широкой публикой в том же значении, что и техника.

Связь проблемы техники и теории культуры основана главным образом на проблеме отношений между развитием техники и прогрессом человечества. Однако в первобытную эпоху, когда не было еще общественного разделения труда, когда *не было еще расчленения* средств труда и мастерства рабочей силы, уровень техники того времени, по выражению Маркса, определялся функциями производительных органов человека, которые выступали в качестве орудий производства. Здесь, видимо, степень развития жизненного мастерства человечества и есть уровень развития техники. Сегодня в развитой общественной структуре уровень техники по-прежнему

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 190.

можно рассматривать основным показателем движения человеческого общества по пути прогресса. Когда говорят, что техника является материальной основой общества, то это означает, что она выступает неким стандартом уровня развития общества, в противном случае материальную основу придется представлять в виде или средств труда, или машин, или орудий, что и означает шаг к механицизму.

Приверженность к рассмотрению техники в качестве системы средств труда, разумеется, наблюдается не только у Аикава; скорее всего, сегодня существует доверие к этой позиции даже со стороны некоторых марксистов, что, мне думается, надлежит подвергнуть критике с материалистических позиций. Моя точка зрения относительно технического уровня общества теперь уже не является предположением или гипотезой, я ее обосновал.

Однако я должен все-таки коснуться того непосредственного повода, который вызвал у меня сомнение относительно прежнего определения техники, а именно обсуждение в последнее время проблемы интеллигенции в литературных кругах. В суждениях о современной интеллигенции выявляются два недостатка. Во-первых, интеллигенция не анализируется в ее субъективности, то есть не рассматривается интеллект интеллигенции, и обсуждение проблемы часто уклоняется в сторону — интеллигенция предстает лишь в качестве социального слоя. Однако на самом деле задача состоит в том, чтобы определить, каким образом современная интеллигенция может применить свой интеллект для того, чтобы выступить в роли прогрессивной силы общества.

Во-вторых, часто отрывают проблему техники от проблемы интеллекта интеллигенции и исходят из анализа литературной или философской интеллигенции, игнорируя техническую интеллигенцию. Интеллект общественного человека возник из его активной деятельности по отношению к природе и обусловлен этим, следовательно, отрыв интеллекта от процесса производства, от техники и обращение с ним как с независимой сущностью является идеалистическим пониманием интеллекта и игнорированием основного *материалистического* принципа.

Интеллект, несомненно, связан с мастерством и выступает одним из умений рабочей силы. Следовательно, проблема интеллекта выдвигается еще и в связи с *мастерством рабочей силы, с техникой*, и ее не разрешить,

если не понять, что такое техника, какова практическая связь между мастерством и техникой. По крайней мере если рассматривать технику как систему средств труда, то проблема интеллекта, следовательно и проблема интеллигенции, будет, безусловно, игнорирована или же извращена. Вот что я решил доказать, давая определение техники в качестве технического уровня общества. Проблему интеллигенции можно решить, лишь став на позиции материализма.

Глава XIX

ФИЛОСОФИЯ ЛИБЕРАЛИЗМА И МАТЕРИАЛИЗМ

В одной из газет доктор наук Горай Сосэн сообщил, что подлинным противником японизма является материализм. При этом не указывалось, что собой представляет японизм, точно так же как оставался без объяснений и материализм. Отметим, что, хотя японизм и представляет собой в современном обществе реальное явление, тем не менее нельзя сказать, что он обладает какой-либо теоретической ценностью, самостоятельностью. Что бы там ни говорили, но японизм выглядит такой теорией, которая не стоит на собственных ногах. Доказательством этому является то, что при рассмотрении его логики сразу обнаруживается, что она заимствована из зарубежной философии. В противоположность этому материализм с самого начала традиционно является теоретической системой, обладающей самостоятельной цельной структурой. Поэтому когда ставят рядом в качестве равноправных материализм и японизм, то в подобном суждении проявляется довольно низкий теоретический уровень.

Когда-то в одном журнале обзрений появилась статья, которая, знакомя читателей с различными направлениями современных идей, поставила эти идеи в один ряд, и, таким образом, М. Хайдеггер, М. Шелер и К. Ясперс оказались в одном ряду с философами-материалистами. Здесь представили в одном целом несовместимые явления реального общества, наподобие того, как если бы смешали море с горами в царстве природы. Вот почему нельзя подавить горькую усмешку, читая данный опус. Подобная пустая болтовня есть результат недостаточной объективности суждения, а нет ничего более бес-

полезного, чем субъективистская, самодовольная точка зрения.

Однако если учитывать действительную силу влияния идей в обществе, то материализм выступает мощным оппонентом философии японизма. Философия же японизма вовсе не способна противостоять материализму. Как бы она себя ни рекомендовала, по сути дела, она является философией японского фашизма, материализм же выступает последовательным оппонентом всей философии фашизма.

То, что впервые в реальной форме философия японизма выступает в качестве оппонента материализма, должно быть понятно каждому. При современном положении имеется только два пути: или материализм, или японизм, — третьего не дано. Либерализм, чтобы противостоять японскому фашизму, не имеет иного опорного пункта, кроме как добиваться одинаковых с материализмом целей.

Но разумеется, либералы как традиционно, так и эмоционально не желают принимать такой совет. Они утверждают, что обладают особой, самостоятельной философией. Вот почему у нас появилась необходимость критики *философии либерализма*. Это даст нам возможность понять возрождение либерализма.

В общественной жизни Японии недавнего прошлого центр внимания широкой общественности, казалось, был прикован к проблеме либерализма. В настоящее же время либерализм пал, возвещают журналисты — режиссеры общественного мнения. Однако факты говорят о другом: в прошлом — исчезнувшая свобода, а сегодня — малейшее ее проявление подвергается подавлению. Поэтому снова были возрождены стремление к свободе, интерес к либерализму. Что бы там ни говорили о либерализме, следует признать, что такой интерес явился реальной силой либерализма.

Слова «либерализм», «философия либерализма» используются в самых различных значениях. Либерализм часто понимают как такое направление (такой «изм»), которое любит свободу; он воспринимается также и как чувство антифашизма, нередко становится предлогом для антимарксизма. Подобным вульгарным понятиям, если их перечислять, не будет конца.

Прежде всего следует отметить по крайней мере три вида, сферы (стороны) либерализма. Либерализм, несо-

мнению, возник как экономический либерализм. Он выступил против государственного вмешательства в дела буржуазии на основе меркантилизма, обосновал устранение государственного вмешательства в эти дела (школа физиократов, а затем ортодоксальная политэкономия). Экономический либерализм в виде теории экономических мероприятий — свободной торговли и свободной конкуренции — вскоре породил *политический либерализм*. Свобода и равенство в смысле социального происхождения граждан, демократия (буржуазная), являясь политическими понятиями, составили содержание политического либерализма.

Однако на основе подобного экономического и политического либерализма в полном соответствии с ними возник третий вид либерализма. Для удобства назовем его «культурным» либерализмом. «Культурный» либерализм является выражением культурного сознания. Опираясь на это сознание, либерализм и выступает в значении «культурного» либерализма. На эту сторону либерализма уже многие обращают внимание. Говорят, например, «либерализм в литературе» (Аоно Суэкити) или же «духовный либерализм» (Омори Ёситаро). Правда, в этих двух случаях при одинаковой квалификации сферы либерализма имеется существенное различие по содержанию: если первый выражает глубокое уважение к двум другим видам либерализма, то второй, напротив, игнорирует их и считает, что они не заслуживают никакого внимания. И тем не менее так называемый «культурный» либерализм сегодня обладает особым значением в воображении многих.

Однако в этой трехсторонности (трехсферичности) либерализма каждая сторона (сфера) обладает по отношению к другой стороне соответствующей самостоятельностью и в то же время находится в тесной взаимосвязи с другими. Экономический либерализм не вступает в противоречие с политическим либерализмом парламентской политической партии. Так называемый крах политического либерализма, наоборот, влечет за собой возвышение «культурного» либерализма. В этой взаимосвязи и относительной самостоятельности различных сфер либерализма нельзя упускать из виду и локальные явления. Возвышение «культурного» либерализма обусловило так называемое возрождение культурного сознания. Примером этого служат активный дух, дух беспокойства, ро-

мантическая школа, различного рода гуманизм в рамках литературы.

Допустим, что потерпели крах как экономический, так и политический либерализм, при этом «культурный» либерализм временно может даже преуспевать. Поэтому если появится необходимость сохранить вообще либерализм, то в случае неблагоприятной ситуации для экономического и политического либерализма, естественно, «культурный» либерализм обязательно должен стать общей и последней его опорой. В настоящее время многие деятели культуры ищут проявления активности либерализма не где-нибудь, а именно в его культурной сфере. (Таков, например, Аоно Суэкити.) Затем многие неоригинальные либералы, которые эмоционально равнодушны к либерализму в области экономики, к демократическим стремлениям в сфере политики, привержены тем не менее «культурному» либерализму. Следовательно, именно теперь «культурный» либерализм стал влиятельной сферой либерализма вообще.

Из этого «культурного» либерализма возникла и своеобразная, особая философия либерализма; но прежде, чем анализировать эту философию, следует обратить внимание на одно обстоятельство. Категория либерализма обладает двумя особенностями, которые присущи вообще категориям (основным понятиям), выражающим общественные явления. Каждая категория, с одной стороны, в большинстве случаев отражает определенное общественное историческое явление, а с другой — обозначает надисторическое явление вообще. Однако и в первом и во втором случае эта категория выражается одним и тем же словом. Например, романтизм в истории немецкой культуры указывал на определенное движение эпохи, наступившей после классицизма, но вместе с этим он означал и движение против реализма вообще. То же можно сказать и относительно просветительского движения. В этом плане и либерализм не составляет исключения. Как историческая категория, он явился экономической, политической и культурной идеологией буржуазии XVII — XVIII веков в период ее выступления на исторической арене. Однако категорию либерализма пытаются применить не только в качестве идеологии, обладающей определенной исторической ограниченностью, но и как общую, надисторическую, универсальную, человеческую категорию (Хасэгава Нёдзэкан называет это *нравственной ка-*

тегорией). Либерализм как историческая категория, безусловно, является только буржуазной идеологией, продуктом культуры капитализма, а как моральная категория либерализм выступает уже освобожденным от такого классового, идеологического характера.

Отметим, что для тех, кто верен либерализму, остается только один путь: объявить последний универсальной моральной категорией. Поэтому либерализм в качестве *моральной категории* должен подкрепить «культурный» либерализм. Другими словами, либералы, питающие исключительное доверие к этой сфере либерализма, основу своего доверия видят именно в том, что либерализм выступает в качестве моральной категории. Словом, если «культурный» либерализм влиятелен, то только потому, что он «моральный» (общечеловеческий) либерализм, — такова аргументация. Поскольку этот довод справедлив, постольку и «культурный» либерализм якобы должен стать самой последней, наивысшей формой либерализма.

Однако в этой аргументации поначалу скрывается небольшая ошибка, которая затем порождает и большую ошибку. «Культурный» либерализм, который объявляется стоящим над экономическим и политическим либерализмом, остается исторической категорией, и вследствие этого он никак не может объединиться с тем либерализмом, который трактуется в качестве надисторической моральной категории. Ставить знак равенства между «культурным» либерализмом, который является лишь частью, одной стороной либерализма, и либерализмом, выступающим в целом в качестве моральной категории, разумеется, недопустимо.

Порок «культурного» либерализма заключается в его стремлении утверждать свою всеобщность, для чего и используется либерализм в качестве моральной категории. «Культурный» либерализм перерождается в «моральный» либерализм.

* * *

Рассмотрим, а по существу, впервые определим так называемую литературную и философскую систему либерализма. «Культурный» либерализм выступает всего лишь одной стороной либерализма. Однако эта сторона (эта часть) либерализма декларирует свою независимость. И здесь впервые возникает так называемая философия либерализма, в которой вместо

философских категорий применяются литературные.

Различного рода философские системы, связанные с проблемами воспитания и на первый взгляд не имеющие никакого отношения к политическому либерализму, как правило, сводятся к этой философии. Представители этого типа философии либерализма являются все без исключения противниками материализма, несмотря на то что их политическому здравомыслию, выступающему базой теории воспитания, присуща определенная прогрессивность. Их теория воспитания выглядит довольно рационально, отмечена известным уважением к значимости истории общественной мысли марксизма. Однако эти философы в конечном счете не могут выйти за пределы «культурного» либерализма. Материализм для них неприемлем по существу.

Вышеизложенное относится к философии, которая возникла на базе литературного либерализма. Теперь перейдем к философии другого типа, которая возникла на базе экономического и политического либерализма.

Примечательно то, что философия литературного либерализма обычно не кажется теорией либерализма вообще, а это свидетельствует о том, что она и на самом деле не может выступать философией всего либерализма. Отметим и то обстоятельство, что либерализм, который отстранился от своей экономической и политической сферы и неожиданно вдруг укрепился в сфере культуры, естественно, не мог прийти в достаточной степени до целостной философии либерализма. Философия либерализма в собственном смысле должна была начать с исходной позиции экономического и политического либерализма, и «культурный» либерализм, разумеется, должен рассматриваться соответственно этой позиции.

Школа философии либерализма второй разновидности в нынешней Японии немногочисленна. Самым выдающимся представителем этой школы является Каваи Эйджиро, благодаря стараниям которого и возник блестящий образец этого типа философии либерализма. Каваи, исходя из своих прежних убеждений, пришел к выводу, что философия либерализма еще недостаточно разработана и поэтому доведение ее до совершенства и является задачей как его самого, так и его единомышленников. (См. статью «Система идей как принцип преобразований» («Кайкаку гэнри тоситэ-но сисо тайкэй»). — «Тюокорон», 1935, №5.)

По мнению Каваи, либерализм, несомненно, является идеологией, возникшей в период зарождения капитализма. Однако это не означает, что, раз возникнув, он навечно остается неизменным. Если же марксисты утверждают, что либерализм в силу своей капиталистической ограниченности не в состоянии привести к коренной модернизации общества, то такой вывод, отмечает Каваи, является результатом исключительной поспешности и не продуманности. Однако особые обстоятельства в такой стране, как Япония, привели к тому, что ныне существующий общественный порядок является не чисто капиталистическим (ему присущи весьма многочисленные пережитки феодализма), и поэтому принципом этого порядка не выступает буржуазный либерализм. Вот почему, по мнению Каваи, на современной ступени развития японский либерализм одновременно противоположен как капитализму, так и феодализму. В настоящее время, согласно Каваи, либерализм стремится к органическому единству с социализмом, происходит объединение либерализма и социализма.

Итак, либерализм есть социализм — таков вывод Каваи. Возникает вопрос: каков же этот социализм? По мнению Каваи, либерализм на современной ступени развития сводится к *идеализму*. Однако марксизм не является идеализмом, более того, он выступает противоположностью идеализму, то есть материализмом. Но, по предположению Каваи, материализм — это то, что отрицает так называемый идеал. Следовательно, социализм (=либерализм) должен быть противоположностью марксизму. И невольно вкрадывается сомнение относительно этого либерализма, который противостоит и феодализму и капитализму, да еще противостоит и коммунизму (марксизму). Куда же он вообще направляется?

Впрочем, Каваи, обосновывая либерализм современного образца на основе идеализма, ссылается на историю либерализма. По его мнению, развитие либерализма от *естественного права* через *утилитаризм* достигает наконец *идеализма* на своей современной ступени. Однако идеалистический либерализм, скорее всего, предстает как этический либерализм образца английского философа Томаса Хилла Грина. Следует отметить, что этик Грин был основательно изучен Каваи. Но возникают сомнения, насколько уместно брать взгляды философа, умершего в 80-х годах XIX века, для сравнения с моделью совре-

менной ступени развития либерализма Японии чрезвычайного времени. Во всяком случае, Каваи, будучи экономическим либералом и даже сторонником парламентаризма, должен был осветить, показать подобный либерализм с чисто *этических* позиций.

Объектом либерализма, то есть идеализма Каваи является характер личности, общественное развитие личности. В обществе желательно, чтобы воспитание характера всех людей проводилось на основе таких принципов, как «думы об обществе», «сострадание несчастным братьям», — вот чем обосновывается якобы подлинное общественное развитие характера самой личности. Идеализм, который выступает обладателем подобного *идеала*, должен быть «философией морали», при этом он должен стать и «философией общества», обладающей каким-то конкретным содержанием для осуществления этой морали. Другими словами, доктрина, основанная на этой либералистской философии общества, становится якобы доктриной свободы.

Либерализм Каваи представляет идеализм, проповедующий нравственный идеал свободного развития личности. (Грин в своих «Прологоменах» весьма подробно проанализировал этот идеал.) Этот идеализм является *этической доктриной*. С этой точки зрения социально разработанная экономическая и политическая философия либерализма, по существу, не отличается от «морального» либерализма литераторов и философов культуры, которые упоминались ранее. Доктрина этики принадлежит как раз к одной из тех уловок, которые характерны вообще для современных буржуазных философов. По их мнению, структура политики и экономики должна быть сведена к идеалу морали. Затем уже отсюда выводят то, что называют «философией общества», «философией политики», «философией экономики». Однако можно поставить вопрос: обладает ли это в конечном счете серьезной логикой?

Образование определенного идеологического течения на основе признания идеала (своего рода «изм») является такой же уловкой, как уловка с использованием этики. Если обладание идеалом является идеализмом, то именно К. Маркс выступает, по такой логике, самым решительным идеалистом. На самом же деле он вводит материализм вместо *идеализма*, ибо его социалистический идеал представляет политический курс, практическое средство для достижения цели, поставленной в понятии, в социа-

листическом сознании (это и означало подлинную свободу человека¹). Каваи Эйдзиро, Коидзуми Синдзо и все прочие этики и философы подобного рода, видимо, обеспокоены тем, что Маркс теоретически не только не смешивает познание естественных законов предметов и практическую линию деятельности, но и не допускает их рассмотрение изолированно друг от друга. Именно изменения в логике реальной действительности, в оценке факта в материализме обосновывает диалектика. Другими словами, то, что составляет подлинно логические связи и ценностные связи, обуславливается реальной действительностью, фактами и доводится вплоть до принципов на основе практики человечества. Если это положение подвергнуть забвению, то совершенно непонятной окажется та *научная критика* всей культуры, которая сегодня реально осуществляется. Впрочем, у Маркса материальные и идеальные цели не противостоят друг другу и вместе с тем не являются тождественными. Марксисты также последовательно уважают в качестве средства для достижения свободы как человеческого идеала свободу слова, собраний, организаций, парламента, личности и т. д. (по мнению Каваи, так называемую формальную и так называемую практическую свободу).

Следует отметить, что установка цели, называемой свободой, и уважительное отношение к средствам достижения свободы принято представлять как «либерализм» и только как дело «либералов». Когда же богатый чувствами либерализм становится философской системой, то он мгновенно выступает плоской, бедной и холодной теорией. Другими словами, либерализм сам по себе не опирается на свой подлинный облик. И то, что несовершенство этого типа философии либерализма должно вызывать возмущение, вовсе не является случайным несчастьем только Каваи, таков вообще порок всей так называемой философии либерализма.

Наибольший интерес к так называемому падению либерализма проявил, безусловно, не материализм, а японизм. Кое-какая теоретическая критика либерализма со стороны японизма имеет некоторое значение. Так, большое внимание было привлечено статьей «Рассмотрение либерализма» («Дзюсюги-о рондзу») Фудзисава Тикао

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч., т. 3.

в журнале «Известия общественной политики» («Сякай сэйсаку дзихо», 1935, № 5 и 6).

Однако Фудзисава, будучи политологом, рассматривает только политический либерализм. По его мнению, пынешний политический либерализм уже исчерпал свою роль. Либеральная теория государства, которая представлена конституционализмом, пытается оторвать государство от общества. Это делается для того, чтобы оставить государству функции только законодательной, административной деятельности. Этический (вновь этический вплоть до идеологов японизма!) авторитет общества не знает подобной безучастности государства. Даже в Европе подобный конституционалистский либерализм теперь исчерпал свою роль, и вместо этого выступило всеохватывающее понятие *тоталитарного государства*. Таково предостережение Фудзисава. Почему же вводится понятие тоталитарного государства? Да потому, что общество целиком и есть государство, каждый человек общества впервые является человеком в ранге члена государства. Государство проникает во все поры общества, все поставлено под его контроль, даже личные, частные дела человека.

Таким образом, тоталитарное государство возвращает себе общественный авторитет, присущий государству. Однако то, что составляет этот *авторитет*, не является просто *влиятием*. Настоящие либералы представляли влияние государства только в виде идеала так называемой свободы, но этого недостаточно (то же самое утверждает и Каваи). По мнению Фудзисава, такая свобода была лишь пассивной, а подлинно активная свобода не только не противоречит подобному влиянию, а связана с ним. Таким образом, лишь то, что включает в себя связь активной свободы с подобным влиянием, и предстает авторитетом государства.

Фудзисава не оригинален в своих суждениях, он знакомит японского читателя с теориями государства немецкого нацизма, вернее, копирует их. Короче, если привести слова «наш вождь Гитлер», то это однозначно понятиям «авторитет», «влияние», «активная свобода». В этом смысле именно японская империя и становится образцом авторитарного государства. К такому заключению приходит Фудзисава. При этом его суждения свелись к плохим филологическим каламбурам, свойственным почти всем проповедникам японизма.

Так как бытует мнение, что либерализм, по существу, тождествен марксизму, то, как это ни парадоксально, марксизм оказался в таком положении, что сегодня, распространяя свое учение, тем самым защищает и либерализм. Однако марксизм к этой роли не подходит, поскольку он занят подлинно научным исследованием истории нации: исследует историю Японии с позиций исторического материализма.

Глава XX

МИР ИДЕЙ И ИДЕОЛОГИ СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Сегодня широко принято подразделять мир идей на правое крыло, центр и левое крыло. Имеется и другое, более конкретное размежевание идей: идеи фашистов, либералов, марксистов. Помимо этого подразделения, не остается ничего, что обладало бы слишком глубоким смыслом. В крайнем случае такое подразделение приводит к признанию того, что либерализм есть противник как фашизма, так и марксизма. Однако здесь уже выступает высшая степень абсурдного характера здравого смысла.

Бесспорно то, что эта классификация — фашизм, либерализм, марксизм — относится к тем принципам, которые объективно связаны с классовыми противоречиями и поэтому никак не могут быть игнорированы.

Когда же просто перечисляют, что существует фашизм, либерализм и, наконец, марксизм, то это не только не вскрывает сущности этих трех идеологий, но ведет к прямому извращению их взаимосвязей. Так, например, фашисты Японии часто утверждают, что их идеология представляет собой точку зрения, противоположную фашизму вообще. Нынешние либералы пытаются утверждать, что либерализм *исходит* из стремления к свободе, а на самом деле либерализм сегодня оказывается противоположностью традиционному либерализму; что касается самозванных «марксистов», то они специально принимают позицию марксизма, чтобы лучше нападать на марксизм.

Подобное извращение сущности различных видов

идеологии показывает, что здесь постановка вопроса исходит из субъективных толкований самих идеологов и в конечном счете не выступает проблемой, которая исследовала бы виды идеологий — фашизм, либерализм и марксизм, — анализируя их в качестве определенных объективных социальных явлений. Расхождение, которое существует между субъективной оценкой идей самими идеологами и объективным значением их, и является причиной, порождающей подобное извращение. Упомянутая классификация идеологий обыденным сознанием временами приближается то к субъективной самооценке идеологов, то к объективному значению идей.

Согласно здравому смыслу, можно говорить, что тот марксист, а этот фашист. Подобно этому же говорят, что одни идеи фашистские, а другие — марксистские, а суть вопроса заключается в том, чтобы выяснить, какова особенность этих общественных идей на основе политической классификации идеологий. И на самом деле, совершенно невозможно понять идеи в качестве идеологии, сопутствующей общественным отношениям, в отрыве этих идей от политической идеологии. Но при этом нельзя упускать из виду и то, что сама-то сущность этой идеологии, ее подлинная значимость, обусловлена более глубинными связями, поэтому она может и должна быть сведена непосредственно или опосредованно к этим связям.

Следовательно, кроме социологического плана размежевания идей в виде правого крыла, центра, левого крыла или же фашизма, либерализма, марксизма необходим более философский план размежевания. Единство мировоззрения и метода мышления предстает как идеализм или материализм. Именно это и должно являться основанием размежевания идей в сегодняшнем мире.

Видавший виды здравый смысл осведомлен о противоположности идеализма и материализма. Однако для него не только остается совершенно непонятой сущность полной их противоположности в наше время, но даже практически остается невыясненным и само значение этих двух терминов. Но и это еще не все. При внимательном рассмотрении этих двух философий выясняется, что идеализм и материализм не только являются мировоззрениями, но они одновременно обладают и *логикой*, и именно это остается неизвестным широкому кругу лиц. Это результат того, что обыденное сознание рассматривает идею просто как какое-то понятие. Однако идея — это не

просто понятие, которым обладают, это понятие, которое *используют* для рассмотрения, понимания истинного положения дел на основе продвижения вперед этого понятия. Идея означает структуру построения развития понятия. Эта структура в широком смысле носит название логики, поэтому в ее основе находятся и чистота, и реальность, и последовательность, и партийность идеи. Гегель это выразил словом «рассуждение». Так называемая система категорий представляет инструмент этой логики. Итак, идея, ее действительность заключается в том, что в нее включены подобное мировоззрение и подобная система категорий, без этого она несостоятельна. Подлинный мыслитель органически усваивает такую структуру идеи. Томомацу Энтай (да и не только он) избегает проблемы материализма и идеализма, считает ее несерьезной, отнимающей напрасно время. Однако именно в этом и обнаруживается со всей очевидностью несостоятельность его и ему подобных философов как мыслителей.

Противоположность идеализма и материализма не только обуславливает план размежевания идей в мире, осознание этой диаметральной противоположности определяет еще и компетенцию самого мыслителя как мыслителя. В последнее время особенно широкое распространение получили самые нелепые понятия, приписываемые *материализму*. Как видно, распространители этих слухов сами не имеют никакого представления о значении материалистических идей. Разумеется, что подобные толкования не достойны быть объектом серьезного внимания. Однако вопреки ожиданиям эти понятия оказались внедренными в здравомыслие определенной части широкой публики. Эти понятия настолько «прекрасны», что они циркулируют даже в обеих палатах парламента современной Японии.

Современный материализм в нашей стране получил распространение в виде диалектического материализма. Эта философия является современным выводом истории мировой философии. Однако диалектический материализм воспринимается сегодня в различных извращенных формах.

Во-первых, этот материализм рассматривается как *объективизм*. Считается, что материализм игнорирует проблему субъекта. Омори Ёситаро примером такого объективизма считает то, что проблема интеллигенции в

материализме сводится лишь к проблеме «объективных» общественных слоев и общественных классов, а не рассматривается с учетом анализа субъективных условий интеллекта.

Во-вторых, среди всех извращений материализма особенно выделяется утверждение, которое низводит марксизм до уровня одной из *философий истории*. Особая «заслуга» здесь принадлежит Мики Киёси; среди многочисленных студентов и ученых, когда-то оказавшихся под влиянием Мики Киёси, были я и Ока Кунио. А теперь оба мы окончательно отбросили эту философскую позицию нашей молодости. Особенно преуспел в этом Фунаяма Синъити, и в настоящее время его можно рассматривать как самого последовательного материалиста по его охвату идей, гибкости и действенности. Малочисленная литературная молодежь, которая сегодня еще придерживается позиции Мики Киёси, уже не представляет интереса. И тем не менее до сих пор совершенно неожиданно проявляются в различных формах тенденции, порожденные влиянием Мики Киёси.

Танабэ Хадзимэ является одним из тех истолкователей материализма, для которых остается непонятным подлинный смысл диалектики природы, и это неизбежно сказывается в его особом понимании исторического материализма. Разумеется, Танабэ ни в коей степени не является материалистом, ибо трактуемый им извращенно исторический материализм представляет одну из разновидностей того вульгарного материализма, который насаждается в преуспевающих академических учреждениях представителями «образованной» мелкой буржуазии Японии, увлекающейся философией и художественной литературой.

Извращение материализма приводит только к идеализму. Однако при этом следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Диалектический материализм является мировоззрением пролетариата. Но этапом развития материализма в истории философии выступил французский буржуазный материализм. В сегодняшней Японии буржуазный материализм представлен весьма известной личностью — Хасэгава Нёдзэкан*, — а в прошлом этот материализм имел различных представителей. Фукудзава Юкити выступал с позиций просветительской фи-

* Нёдзэкан — псевдоним Хасэгава.

лософии. Наказ Тёмин опирался на французский материализм, а последователем немецкого материализма был Като Хироюки. Однако Фукудзава Юкити перешел к проповедям повседневных наставлений. Идеи Наказа Тёмина были продолжены в анархизме Котоку Сюсуй и Осуги Саказ, а в настоящее время потеряли всякое влияние в качестве идеологии.

Идейная позиция Нёдзэкана, не признающая никакой другой философии, кроме прагматического здравого смысла, крайне «материалистична». Он не любит афишировать систему своего мышления, питая антипатию к логике. Нёдзэкан твердо убежден в том, что сознательное развертывание логической системы не доходит до какой-то идейной позиции. Материализм Нёдзэкана не признает практической пригодности диалектики. Как это ни парадоксально, но материализм Нёдзэкана является неразвитым материализмом в эпоху зрелого материализма. Именно этим и объясняются действительно различные его идеалистические шатания. Судьба буржуазного либерализма (если не сказать более смело — буржуазной демократии) сегодня, видимо, другого пути не имеет.

Каваи Эйдзиро провозглашает философию либерализма. Отбросив противоположность материализма и идеализма, он конструирует философию экономического и политического либерализма, противопоставленную литературному либерализму. Однако эта философия не обладает логикой. Совершенно не случайно, что в сегодняшней Японии фактически не существует философии либерализма в собственном смысле этого слова. Хотя Баба Цунэго и Киёсава Киёси выступают либералами, но поскольку как их мировоззрение, так и их система логики совершенно неопределенны, то нет достаточных оснований считать их идеологами.

Если говорить строго, то подлинные идеологи материализма немногочисленны. Правда, среди ученых общественных наук можно насчитать довольно многих, придерживающихся материалистических взглядов. Вот некоторые имена: Хирано Ёситаро, Ямада Моритаро, Кобаяси Рёсэй, Ямада Кацудзиро, Оцука Кинносукэ, Хаттори Сисо, Хани Горо, Иномата Цупао, Цутия Такао, Сакисака Ицуро, Арисава Хироми, Исихара Томоюки, Сасса Хи роу, Омори Ёситаро и другие. Не так много материалистов среди философов и теоретиков литературы. Среди философов можно назвать всего лишь Саэгуса Хирото,

Ока Кунио, Фунаяма Синъити, Нагата Хироси, Акидзава Сюдзи, Хонда Кэндзо; а из литераторов — Курахара Корэхито, Миямото Кэндзи, Морияма Кэй, Кубокава Цурудзиро, Тюдзё Юрико, Аоно Суэжити. Особенно невелико число материалистов среди естествоиспытателей — Огура Кинносукэ и Ока Кунио. К тому же многие из них в конечном счете остаются учеными или специалистами, и их нельзя назвать подлинными идеологами.

Следует особо отметить, что диалектический материализм сегодня является самым цельным, последовательным, научным мировоззрением, да и к тому же и наиболее действенной, систематической логикой. Действительно, нынешний материализм является идеей, которая впервые наилучшим образом обладает коренной особенностью в качестве идеи. Если в наше время не опираться на материализм, то невозможно будет обладать реальной, цельной идеей, научной, критической способностью. Вместе с тем те, кто сегодня следует материализму, почти все без исключения становятся публицистами, критиками, журналистами, в известной степени энциклопедистами и на этой основе, можно сказать, выступают уже на уровне, не уступающем подлинным идеологам. Отметим, что материализм по сравнению с другими идеями систематически развивается. Этот материализм следует четко доводить до сознания всех, не игнорируя даже тех, кто придерживается вульгарного здравого смысла, имеющего широкое распространение.

* * *

Теперь попробуем проанализировать сущность различных видов идеализма (представители которого предпочитают не называть себя идеалистами, но и не считают себя противниками идеализма). Если читатель попробует взглянуть на поразительное многоцветье идеалистического калейдоскопа, то не найдет ни одной разновидности идеализма, достойной названия идеологии.

Нисида Китаро в общественном мнении выдвигается в качестве первоклассного идеолога. Действительно, если говорить об уме и силе мышления, то, пожалуй, его и следует поставить на первое место. Однако если утверждают исключительную оригинальность философии Нисиды, то это еще не является доказательством того, что его

идеи превосходны сами по себе. Согласно его философии, в основе общества лежит отношение «я» и «ты». Идея, которая интерпретирует историческое общество на основе подобного индивидуального, морально-человеколюбивого принципа, не говоря уже о том, правомерна ли она, во все не является выдающейся. Невозможно согласиться и с тем объяснением, которое дается на этой основе противоречиям, тенденциям современного общественного развития. В этом смысле следует признать философию Нисида совершенно лишенной социальных идей.

На самом деле сущность философии Нисида заключается в так называемой логике небытия. Поэтому и философская школа Нисида применяет прежде всего эту логику небытия. Между прочим, Танабэ Хадзимэ воспользовался логикой небытия для обоснования выдвинутого им *понятия* государства, которое не имеет ничего общего с реально существующим классовым государством. Отсюда делается вывод, что *идеальный* смысл общества и государства не поддается рациональной трактовке.

Это и выступает лишь как *интерпретация* действительности на основе понятия. Поэтому логика небытия, видимо, является самой высшей логической системой в интерпретаторской философии. Критерием действительности идеи является реальное воздействие, изменение мира реальной действительности, а если просто утверждают согласование значения идей, то это приводит к метафизике.

Нынешний идеализм — это метафизика, которая выступает идеей, создающей небесную гармонию вместо земной гармонии, и поэтому является богословской идеей. Говорят, что философия Нисида связана с богословской диалектикой, а философия Танабэ полностью совпадает с сущностью бодхисатвы *, и это не случайно.

Философия интерпретации, принявшая логику небытия (идеалистическую идею), может использовать в качестве своего содержания различные механизмы. Одним из них является литературизм. Смысл его заключается в том, что содержание философии сводится к литературно-

* Бодхисатва (санскрит: тот, чья сущность — просвещение) — по представлениям буддистов, наставник и образец для других людей, который ведет их по пути нравственного совершенствования.

му истолкованию, следовательно, идея вообще, как таковая, не получает научное критическое выражение, а превращается в литературный монолог.

Однако снова приходится подчеркивать, что идея — это не только понятие. Литературное выражение понятия не становится сразу выражением *идеи*. Для того чтобы идея получила право на существование, необходим идейный механизм. Литература же всегда выражает содержание своей идеи в связи с конкретным литературным образом, однако *образ* отнюдь не выступает *общим понятием*. Ибо общее понятие (логика функциональной структуры всех основных понятий) необходимо должно быть целиком научным и философским — действенным и объективным. Однако современный идеализм, метафизика, школа интерпретаторской философии в противоположность научной, философской структуре основных общих понятий материализма выставляют в качестве своей логики структуру основных общих понятий литературы, опираясь на литературные образы.

Типичным образцом литературизации идеи является идея беспокойства в последних сочинениях Мики Киёси, изданных под редакцией Л. Шестова. В это же время появились и переводы Ницше. В сочинениях Ницше, Кьеркегора достойны внимания примеры, направленные на литературизацию философии. Вся сложность проблемы здесь заключается в том, что, чем больше идея выступает в виде литературного образа, тем больше вульгарный здравый смысл широкой общественности воспринимает ее как подлинную идею. Подобное идеалистическое толкование идеи в литературном мире связывается с принципом первенства литературы, а в сфере социальной теории — с принципом ведущей роли интеллигенции в обществе. Пусть не всегда сочувствуют Мики Киёси и Шестову, но даже такой буржуазный обозреватель искусства, как Кубаяси Хидэо, считающийся «философом», вынужден признать, что это литературизованная логика. Наконец, в качестве социального явления литературизм имеет существенные связи с явлением поворота в своих убеждениях ряда литераторов. Во всяком случае, так называемый поворот в общественно-политической деятельности, коренное перерождение на основе отхода от материалистического понимания искусства, всегда сопровождается, сознательно или бессознательно, использованием механизма литературизма.

С самого начала литературизм является одним из проявлений литературного либерализма. По существу, литература нового времени Японии играла роль идеальной критики феодальной морали, следовательно, была вообще либеральным течением, поэтому многие литераторы считались либералами. Такими либералами, видимо, были Тоёсима Ёсио, Хироцу Кадзуо, Кикүти Кан, Сугияма Хэйсукэ. Безусловно, примыкали к либералам как школа литературы беспокойства, так в некоторой степени и школа активистов. К тому же по своему значению этот литературный либерализм нисколько не отгораживался от либерализма политической деятельности (который непременно должен был помогать демократии). Однако следует заметить, что литературный либерализм, хотя на первый взгляд и неожиданно, все-таки ведет к фашизму. Эта опасность кроется в идеализации так называемого активного духа.

Отметим, что интерпретаторская философия в виде философии Нисида характеризуется тем, что ценит носителей теоретического интеллекта, но интерпретаторская философия в виде литературизма ценит носителей эмоционального интеллекта.

Имеется еще одна разновидность интерпретаторской философии, а именно *филологизм*. Методом этой философии выступает систематическое использование лингвистики и классических произведений. На этой основе пытаются конструировать аргументацию для разрешения практических проблем современной действительности. Так, академическая философия Японии в своем подавляющем большинстве занимается не чем иным, как смешиванием филологии на немецком языке и филологии на греческом языке с исследованием философских идей. Действительная цель филологизма заключается в необходимости обосновать полезность идеи японской империи.

Филологизм ставит своей целью критиковать или же восхвалять идеи, исходя из филологической интерпретации как классической филологии Японии, так и конфуцианской и буддийской классики. Несмотря на то что материальная структура японского капитализма совершенно оторвана от такой исторической категории, как «восточная классика», именно последняя представляется необходимой для Японии. Определенная идейная конструкция, которая должна соответствовать японскому ка-

питализму, здесь не применяется, поскольку она изображается в качестве западной, зарубежной и изгоняется, а утверждается структура, основанная на классике, которая является продуктом эпохи, совершенно отличной от современной эпохи. Японизм, школа физиократов, «великоазиатизм» являются лишь жалким применением этого филологизма. Интерпретация конституции теперь пойдет по этому же пути. Филологизм подобного типа, но не столь шумный и откровенный, представлен и в этике Вацудзи Тэцуро и в этике Ниси Синъитиро. Ниси Синъитиро по методу своих исследований является типичным филологом. Вацудзи отшлифовал свою этику в виде герменевтики, к тому же перешел на почву антропологии, и лишь на первый взгляд может показаться, что здесь нет филологизма. Но тщательное рассмотрение этой этики обнаруживает еще и совершенно другой ее смысл.

Идеализм филологизма в большинстве случаев приводит к реставрации религии, слиянию политики и религии, к реставрации религии государственно избранного народа японской нации, к утверждению, что японская нация является образцовой нацией человеческого рода. Это и обосновывает концепция японской этики в виде науки о человеке Вацудзи Тэцуро.

Говорят, что смысл слова «идеолог» легко определить. Но вопрос в том, о каком идеологе идет речь, если его определяют, исходя из понятия идеи? В этой связи идеологом не может быть тот, кто является только ученым и специалистом, и не может быть тот, кто является просто обозревателем и дилетантом, литератором, журналистом и эссеистом. Не могут быть идеологами ни маклеры идей, ни авторы застывших понятий. Идеолог может быть назван, пожалуй, научным критиком мира. В таком смысле его почти не видно в лагере идеализма. Подобное мнение может быть воспринято здравым смыслом общественного мнения как нечто непонятное. Однако в этом нет ничего странного. С самого начала именно материализм являлся оружием *научной критики*, то есть оружием *идейной критики*. Впрочем, даже на почве материализма не так много насчитывается настоящих идеологов, инициативных, оригинальных мыслителей. Однако это обстоятельство и является показателем трудного пути материализма, непоколебимости материалистических идей. Поскольку материалистические идеи являются реальными, практическими, путь этих идей всегда отличается крутизной.

Дополнения

I. СМЫСЛ ПРОГРЕССА И РЕАКЦИИ В НАШЕ ВРЕМЯ

«Цивилизация, просвещение» — таков был пароль, который символизировал новые идеи начального периода эпохи Мэйдзи. Наилучшим свидетельством этому являлись сами названия многочисленных произведений и сборников, изданных в те годы, таких, как «Цивилизация, просвещение», «На пороге просвещения», «Гордость просвещения», «Диалог просвещения», «Обзор цивилизации и просвещения», «Диалог просвещения в провинции», «Сущность просвещения», «Стихи о японском просвещении» и т. д. Все это собрано в многотомном издании под общим названием «Культура эпохи Мэйдзи». Такие же сведения можно было получить из книги Миятакэ Гайкоцу «Цивилизация, просвещение».

Однако в Японии нового времени мы не обнаруживаем такого пароля идей, который был бы применим так широко и с такой любовью, как в прошлом. Если попытаться что-то поставить сегодня рядом с паролем «цивилизация, просвещение» первых лет эпохи Мэйдзи, то это, видимо, будет идея прогресса. Конечно, и в эпоху Просвещения произносились такие слова, как *подъем*, *прогресс*, но они применялись не столь широко, как в наше время, да и не было необходимости в том, чтобы употреблять их в том значении, какое принято сегодня. Если проанализировать подлинное содержание понятий «цивилизация», «просвещение», то это будет культура. Именно эта сущность пароля (идеи) начального периода Мэйдзи и была использована в годы до и после первой мировой войны. Однако, как это обнаружилось уже у Абэ Дзиро, понятие культуры в новое время целиком опиралось на инди-

видуализм личности. Когда же в период до и после первой мировой войны появляется тенденция придать понятию культуры *общественный характер*, то оно получает определенное мировоззренческое значение и в конечном счете обобщается вплоть до исторически определенной деятельности общества. В таком смысле мы сегодня и употребляем понятие «культура». Тем не менее даже сегодня в Японии это слово еще полностью не освободилось от привкуса философии культуры немецкого академического идеализма. Само слово «культура» (оно более соответствует немецкому слову (Aufklärung)) содержит определение цивилизации, просвещения, которые призваны как бы освещать, выявлять человеческий характер. Однако это содержание отнюдь не включает само по себе историческую точку зрения. Но когда понятие «культура — просвещение» стало выступать в значении прогресса, то выяснилось, что появилось понятие, которое обосновано на исторической точке зрения.

«Цивилизация, просвещение» явилось девизом рационализма эпохи Просвещения. Что же касается девиза «прогресс», то нельзя сказать, что он провозглашал своеобразный принцип историзма, но все же он улавливает историческое движение. Первый девиз характеризовал особенность идеологии буржуазии в период ее наступления на феодализм и осуществления всевозможных преобразований (так по крайней мере было в Японии); второй девиз в противоположность первому придает особое значение идее, которая опирается на новую силу в деле свержения капиталистического строя и осуществления соответствующих преобразований. По своему значению слова «цивилизация», «просвещение», «прогресс» употреблялись в эпоху первых лет Мэйдзи, а также после первой мировой войны как однозначные и разнозначные слова. Однако в современных условиях необходимо четкое понимание прогресса как *исторического* понятия. Если с самого начала не будет понят смысл слова «прогресс», то оно станет восприниматься в качестве истины только благодаря своей новизне, и с течением времени, когда, выражаясь образно, и кошка, и все что попало становится привычным, это слово превратится в обыденное и постепенно потеряет свою первоначальную свежесть и истинность. Уже появилось довольно много людей, которые монотонно повторяют слово «прогресс», причем стараются предстать его носителями. Параллельно с ши-

роким употреблением этого слова как бы чувствуется, что обстановка в Японии последнего времени отнюдь не носит прогрессивного характера, скорее, она противоположна ему. Именно этим и объясняется настоятельная необходимость выяснения истинной сущности понятия прогресса.

К тому же когда это понятие выступает в качестве так называемого пароля, то это весьма опасно. Например, когда говорят о национальном единстве, то этим часто провозглашается принцип национального единства для противоборствующих сторон. Именно в этом смысле фашисты стали называть себя прогрессистами. Будущее расширение Японии вплоть до включения в ее границы далеких континентов означает нечто соответствующее атмосфере предприимчивости и представляется одним из «прогрессивных» предприятий, нацеленных на спасение буржуа (и помещиков) и их политиков в период дальнейшего обострения противоречий капиталистической системы. В этом смысле марксизм, безусловно, не является «прогрессивным» течением. Эпоха Маркса принадлежит прошлому, и либерализм исчерпал себя, проповедует на улицах городов и деревень здравомыслящий и цивилизованный мыслитель-прогрессист, придерживающийся фашистских взглядов. Согласно этому боевому кличу, единственно прекрасным девизом остается единение противоборствующих сторон. Вот та опасная действительность, на которую следует обратить самое серьезное внимание.

* * *

В историко-философском плане понятие «прогресс» еще до сих пор подвергается самым различным толкованиям. Рассмотрение его обычно начинают с представления о какой-то цели, к которой необходимо приблизиться; следовательно, это понятие вроде бы приобретает значение только на основе телеологической предпосылки. Однако когда эта историческая телеология по каким-то причинам наталкивается на теоретические затруднения, то утверждают, что и понятие прогресса не может являться научным.

Подобное рассмотрение прогресса является ненаучным и представляет донаучное познание, по которому требовался ввод в объяснение действительного хода истории богословских предположений (в виде замыслов бога

о мире) и моральных ценностей (таких, как совершенствование человеческого характера и достижение добродетели). В конечном счете понятие прогресса носило моральный характер (следовательно, находилось вне теоретической сферы). Даже Гегель мыслил прогресс как саморазвитие мирового духа (прогресс сознания), как прогресс в сознании свободы (область морали). Отметим, что когда моральную оценку вводят в изложение истории, то сразу же исчезает объективность в познании истории. Не историю надо излагать с точки зрения морали, а, наоборот, мораль следует объяснять исторически; для марксистской теории (в данном случае для исторического материализма) нет ничего более неприглядного, чем сведение понятия прогресса только к моральной области.

Японские критики марксизма находятся в нелепом заблуждении, когда пытаются утверждать, что марксизм в своей материалистической теории не допускает рассмотрения никакой связи человеческой свободы с идеалом и подобными этическими понятиями. Такова обычная манера клеветы на марксизм. Однако на самом деле, кто же из идеалистов мог *доказать* или *объяснить* свободу, идеал, моральную ценность? Эти философы при помощи словесной *интерпретации*, соответствующей их вкусам и методу использования понятий, как правило, пытаются доказать и объяснить наличие какого-то факта, хотя существование его есть только *предположение*.

Если послушать критиков марксизма, то понятие прогресса, поскольку оно означает какую-то моральную ценность, не может и не должно рассматриваться марксизмом. Однако если марксизм ненароком использует подобное понятие, то он предстанет уже материализмом, якобы допустившим в свое содержание хоть и непоследовательный, но все же идеализм, то есть марксизм утратит свою цельность в качестве мировоззрения. Таким образом, согласно этим критикам, понятие прогресса является таким, которое не выходит за пределы идеализма. Такого рода идеализм выдает себя за либерализм (подобно Каваи Эйджиро) или становится проповедником японизма (как Канокоги Кадзунобу). Вот откуда пошли слухи о том, что прогрессивными являются именно японизм и либерализм.

Чтобы избежать трудностей, связанных с раскрытием сущности прогресса, нынешние философы истории подменяют дефиницию прогресса понятием развития (развора-

чивание, развертывание, эволюция и т. д.). Возможно, что таким образом они пытаются избавиться от соответствующих трудностей, на самом же деле они наталкиваются на еще более многочисленные трудности. Образно говоря, понятие развития уподобляют постепенному распутыванию ниток на катушке, то есть здесь с самого начала заложен выход, направление, в то время как в понятии прогресса имеется цель, поставленная перед ним. От того, что финиш располагают до старта, он не становится лучше. Поскольку прогресс берется в телеологическом смысле, то и развитие в качестве понятия органического учения, скорее, тоже является телеологическим понятием.

Однако преодоление трудностей в раскрытии сущностей категорий прогресса и развития, рассматриваемых в буржуазной философии с точки зрения здравого смысла, находится уже за ее пределами. Лишь марксистский анализ дефиниции прогресса обнаруживает подлинно научную основу этого явления.

Понятие прогресса, развития в буржуазной философии истории выступает в виде аллегории — «колеса истории». Но в марксизме эта аллегория имеет другой смысл. «Колесо истории» катится вперед в том направлении, которое задано и которое уже было до этого (и это отнюдь не прямая линия). В этом и состоит прогресс. Когда же движение этого колеса пытаются повернуть вспять, то это называется регрессом, реакцией. Попытаемся вскрыть научную сущность этой аллегии.

Согласно понятию прогресса буржуазной философии, события должны продвигаться в направлении к цели, к объекту. При этом предполагается своеобразное отдаленное воздействие этой цели, подобно, например, тяготению компаса к магнитному полюсу или же притяжению тела к земле. Что касается отдаленного воздействия физических явлений, то сегодня имеется возможность достаточно рационально его объяснить. Однако если взять историю общества и искать в ней нечто подобное отдаленному воздействию на реальную обстановку настоящего времени, то, согласно буржуазной философии, здесь обнаруживается непознаваемость причинно-следственной закономерности истории. В противоположность этому колесо с самого начала, поскольку оно поворачивается, реализует на земле постепенно и последовательно свои части в силу того, что в каждое мгновение своего поворота оно

касается земли (в истории общества эта сила в массах и объективной ситуации).

В притче о катушке (в связи с теорией развития) стержень, на котором крутится катушка, с начала и до конца (процесса развития) остается в первоначальном положении. Точно так же и история, по мнению некоторых, какие бы намерения ни имела в своем развитии, подобна устройству, которое не выходит за свои пределы. Легенда об ариадниной нити повествует, что Тезей с целью возвращения к своему прежнему месту в лабиринте разворачивает нить, полученную им от Ариадны. Лабиринт — это Япония чрезвычайного времени, где ее внутреннее развитие оборачивается реакционностью, а внешнее развитие в сторону Азиатского континента становится возвращением к теории основания государства.

В противоположность этому колесо в отличие от катушки ниток вместе с каждым поворотом продвигается вперед. Возникает вопрос: разве ничего не остается после движения «колеса истории» вперед? Остается колея, остается история. И это не реставрационная «история», а, видимо, подлинно прогрессивная, развивающаяся история. Однако в таком широком смысле теоретически, пожалуй, затруднительно сказать, что в процессе такого прогресса и развития изменяется, а что остается константой.

Если же взять марксистскую аллегория прогресса (развития, а также ленинскую аллегория спирали), то станет понятным, до какой степени марксисты являются обладателями замечательных литературных символов. Разумеется, здесь аллегория предназначены для того, чтобы наиболее просто довести до сознания научное определение анализируемых понятий. Именно исходя из этих аллегорий устанавливается сущность таких дефиниций, как цель и идеал в марксистском понимании категории прогресса и развития. Другими словами, необходимо было объяснить цель *не* телеологически, идеал *не в смысле идеализма* (=утопии); да к тому же цель и идеал, так же как прогресс и развитие, следовало объяснить научно, материалистически.

Только марксистская философия сумела объяснить смысл прогресса столь понятно, к тому же столь достоверно. Что же касается буржуазной философии, то она не смогла определить такие положения, как цель *небытия*, идеал *небытия* (философия Нисида), а также цель

бытия, идеал *бытия* (философия Гегеля). На основе этих философских учений не было возможности объяснить реальное положение дел, а ведь в Японии философия Нисида в качестве метода буржуазной философии считается значительным достижением мысли. По нашему мнению, то, что необходимо, — это *действительный прогресс* реальной действительности, а не *прогресс небытия* или еще чего-то в этом роде.

Принято считать, что, вращаясь, «колесо истории» продвигается вперед, это и есть прогресс. Разумеется, подобное определение категории прогресса неудачно, поскольку оно является метафизическим. Весь вопрос в том, что представляет собой это «колесо»: является ли оно колесом автомобиля буржуа или колесом повозки неимущих пролетариев?

Понятие прогресса означает все то, что выражает интересы пролетариата. Действительно, пролетариат обладает своей собственной политической партией в международном масштабе. Следовательно, если примыкают к этой партии и вместе с ней продвигаются вперед, то это и предстает как прогресс. Когда же следуют курсу сочувствующих, то это тоже считается прогрессивностью. Сегодня получила уже широкое распространение теория, которая признает единственным носителем прогрессивного развития истории класс пролетариев. Этим определяется и *политический долг этого класса*.

Однако, с другой стороны, следует обратить особое внимание на то, что, вследствие достаточно широкого применения понятия прогресса в качестве категории здравого смысла широкой публики, делаются попытки дополнить это понятие, расширив его смысл. Так появляется понятие прогрессивности вообще. Широкая публика, которая в своем большинстве (крестьяне, мелкая буржуазия и т. п.) не принадлежит к пролетариату, воспринимает понятие прогресса, выработанное пролетариатом (то есть пролетарскую прогрессивность) как свой собственный термин в форме категории здравого смысла. Вот почему требуется объяснить, что же такое вообще прогресс.

* * *

В связи с этим прежде всего следует рассмотреть такое понятие, как *масса*. Отношение массы к пролетариату нельзя представлять в качестве механического сопоставле-

ния вопросов, является ли пролетариат массой или же массой является широкая публика. Правильное решение этих отношений должно быть связано с вопросом *организации*. Но обычно в здравом смысле как раз недостает понимания таких организационных отношений, ибо масса мыслится просто как собрание множества усредненных личностей.

Социология в современной Японии упорно цепляется прежде всего за обычный здравый смысл публики. При этом понятие массы этой социологии превращается в понятие самой массы, в ее самосознание. Невольно возникает вопрос: не становится ли пролетарская прогрессивность для этой массы в конечном счете массовой прогрессивностью, выступающей в виде повышения благосостояния масс?

Именно теперь прогрессивность мыслится как благосостояние, образно говоря, как некий плюс для так называемой массы, общества, широкой публики. Только то общественное явление, которое представляется «хорошим» для этой массы, и объявляется прогрессивностью общества. Со времени вторжения Японии в Маньчжурию под напором военных сил процветает военная промышленность, растет и заработная плата, даже в деревне становится возможна индустриализация — вот какие общественные явления в настоящее время входят в общественное сознание, опирающееся на так называемый массовый здравый смысл (разумеется, что подобный здравый смысл насаждается буржуазией, всякого рода военными, политиками, журналистами, общественными воспитателями школ). Поэтому влиятельные силы, которые создали подобное современное положение, короче говоря, японский фашизм, и есть якобы те прогрессивные силы, которые по крайней мере разрешат трудности Японии и создадут желаемое ближайшее будущее Японии; вот что якобы и ведет Японию к развитию.

Используя вульгарный здравый смысл масс, японские правители сегодня всячески ему содействуют. На основе этого здравого смысла социологи уподобляют классовое деление в обществе разделению классов в школе: класс *A*, класс *B*, — а классовые противоречия якобы выступают как случайные наслоения и нисколько не являются сущностью гражданского общества. Следовательно, общество есть всего лишь общая сумма класса *A* и класса *B* (не противоположность, а *сумма*). К правителям прибав-

ляют управляемых, и получается масса. Таким образом, масса является беспристрастной суммой правителей (класс *A*) и управляемых (класс *B*). В обществе выступает сотрудничество двух сторон, одна из которых является правящей, господствующей, другая — подчиненной, так как управляемые-де не обладают разумными способностями править. Таким образом, прогресс и классовая противоположность целиком оказались оторванными друг от друга, и прогресс превратился в прогрессивность национального единства (или же в прогресс «человечества»).

Различные формы движения фашизма, японизма являются *прогрессивными*, поскольку они преодолевают своих противников.

Такое понятие прогрессивности полностью воспринято массами правых профсоюзов и делает эти организации, как нас уверяют, прогрессивными. В действительности же эти организации просто блокируются с правыми политическими организациями, и на практике это напоминает единый фронт. Однако эта блокировка совершенно чужда такому фронту, ибо здесь объединяются массы непролетарских организаций.

* * *

В ходе развития науки неизбежно вырабатывается научный объективный критерий понятия прогрессивности, который заключается в *развитии производительных сил*. Другими словами, прогрессивным является то, что способствует развитию способа производства общества, что содействует той форме производственных отношений, которая развивает производительные силы, или разрушает то, что сковывает их развитие; все противоположное этому выступает регрессом, реакционностью. Вот определение, которое широко известно. Это, так сказать, определение критерия прогресса со стороны экономической структуры общества. Что же касается критериев политического и культурного определений прогресса, то таких немало.

Стоит остановиться на политическом определении прогресса. Дело в том, что и при содействии форме, развивающей производительные силы, и при разрушении формы, сковывающей их развитие, *целью* политической деятельности в конечном счете является то, что направлено на всемерное развитие *производительных сил* внутри обще-

ства. Производительные силы как естественно, самопроизвольно, так и сознательно, целенаправленно развиваются, и то, что содействует этому развитию, те действия и те явления, результатом которых выступает это развитие, и являются прогрессивными.

Следует обратить внимание на то, что основа определения прогресса неизбежно связана с дефиницией развития. Развитие выступает здесь не в упомянутой форме катушки ниток, оно обосновано на определенном количественном росте, переходящем в качественный рост. Отметим, что когда при анализе сущности прогресса игнорируются количественные показатели (определения), соответствующие продвижению и накоплению производительных сил, и ограничиваются только политическими, культурными, даже этическими оценками, то это неизбежно приводит к лону такого натурализма, который был дан на примере притчи о катушке ниток. Повышение производительных сил влечет за собой повышение производительности труда. Таким образом, и здесь то, что являлось количественным определением, переходит в качественное определение. Именно здесь впервые открывается путь к научному понятию прогресса.

Впрочем, исключительно количественно-качественное определение экономической структуры общества отнюдь не является еще полным научным определением прогресса. Лишь в результате достаточно всестороннего анализа и других структур общества, таких, как социально-политические, классовые, культурные, нравственные и другие, понятие прогресса впервые становится подлинно научным.

Таким образом, определение понятия «прогресс» включает в себя множество звеньев. Так, прогресс в развитии производительных сил не исключает реакционности в других отношениях: классовом, политическом (например, насаждение капитализма в Маньчжурии и Китае силами Японии). С другой стороны, то, что с позиций соответствующего классового, политического понимания выглядит прогрессивным, на самом деле в другом, культурном, моральном отношениях обладает реакционным значением (например, официальная политика правящих кругов Японии в культурном движении). Реакционность либерализма непосредственно проявляется в тех случаях, когда он занимает позиции, противоречащие интересам пролетариата. Примером этого служит создание политической партии либерализма, которая на самом деле выступает препятствием

на пути развития политической партии пролетариата. Однако, несмотря на это, тот же самый либерализм в отношении культуры может обладать некоторыми прогрессивными элементами.

Следовательно, в жизни общества прогресс не выступает неким абсолютом, а является реальным жизненным процессом, не исключающим возможности некоторых элементов реакционности, поворота к реакции.



Мы рассмотрели прогресс прежде всего в качестве общественного явления, но не менее важной является еще проблема выяснения роли прогрессивности в современном обществе. Япония наших дней представлена периодом упадка марксизма и подъема японского фашизма, и в этом смысле можно сказать, что в настоящее время японское общество в целом переживает период реакции. Даже если это время будет просто окольным путем прогресса, при котором он не отменяется, все же остается неопровержимым фактом то, что в настоящее время период реакции обладает особенностью тотальности.

Однако в каком же смысле на самом деле произошел упадок марксизма? Прежде всего в подавлении деятельности и влияния марсистской политической партии, прогрессивных профсоюзов и организаций, связанных с марксизмом. Но если взять подлинное настроение так называемой широкой общественности, то к перечисленному выше следует добавить также и упадок популярности марсистского течения. На страницах буржуазных газет противники господствующей реакционной идеологии изображаются отнюдь не героями, более того, их пытаются представить даже в виде грабителей и гангстеров (сегодняшние герои — это те, кто, образно говоря, в поезде правых организаций и японизма). В этом проявляется так называемый здравый смысл сегодняшней широкой общественности, одновременно в том же духе идет процесс воспитания этой общественности. В результате сокращается число сочувствующих марксизму; редет также толпа его болельщиков. Марксизм вступил в период *разработки* своей тактики в новых условиях — вот в чем состоит его задача в период спада.

Теперь возможности для непосредственной политической борьбы весьма ограничены, поэтому все внимание

должно быть сосредоточено на дальнейшем развитии теории, на упорной работе среди масс, на вооружении этих масс той суммой идей, которая выступит в будущем несокрушимой силой. Именно сегодня теория марксизма как *теория* переживает тот период, когда максимально со всей серьезностью она должна быть изучена и развита дальше.

И еще один факт, хорошо знакомый нашим читателям: сегодня Япония ставит перед нами много таких теоретических проблем и трудностей, перед которыми оказалась Россия в период реакции после 1905 года. Можно сказать, что настоящее время это эпоха литературы и философии марксизма. Разумеется, что это нисколько не является только периодом реакции и только минусом. Прогресс истории имеет много и окольных путей.

Здесь я не имею возможности рассматривать профсоюзное и политическое движение. Однако следует сделать замечание относительно задач интеллигенции в наше время. Прогрессивная деятельность сегодня по своему удельному весу чрезвычайно во многом зависит от интеллигенции. Дело в том, что современная культура как раз и связана с деятельностью интеллигенции. Можно сказать, что культура является *интеллигентской* формой прогрессивности. Прогрессивность выступает *особой функцией* интеллекта. Вот чем и обуславливается роль интеллигенции вообще, а особенно в так называемый период реакции. Не следует просто обсуждать период реакции и период спада, да и разговоры относительно шатания, растерянности, отчаяния всей интеллигенции являются не только бессмысленными, но и ошибочными. В такой период из среды интеллигенции выделяется часть ее, которая выражает беспокойство, в конечном счете проникается общественным самосознанием. Именно из такой среды выходит прогрессивная интеллигенция. Период реакции является таким временем, когда прогрессивность интеллигенции может быть и должна быть мобилизована.

II. ЕЩЕ РАЗ О МАССАХ

Говорят, что кино — это искусство для масс, утверждают, что и повести о похождениях гейш, да и драмы с батальными сценами из жизни самураев также представляют литературу для масс. Но здесь нам придется прежде всего выяснить, что кроется за понятием «массы».

Часто массы рассматривают как большинство народа. Однако если это большинство определяют субъективно, руководствуясь теми или иными вкусами, то мы не получим действительной картины. Лишь экономическое и политическое положение народных масс является критерием отнесения их к большинству народа. Большинство народа являются те, кто в экономическом отношении испытывают абсолютное или относительное обнищание, а в политическом отношении представляют бессильных управляемых, другими словами, большинство народа — это прежде всего пролетарии.

Таким образом, мы здесь имеем два понятия о массах, о большинстве народа. Первое будет типично *социологическим* понятием, второе, отличное от первого, есть понятие *общественной науки*. Но и в этом случае не следует забывать о том, что в само слово «массы» вкладывается различное содержание. Так, в обыденном представлении массы выступают в виде толпы, черни. Правда, первоначально слово «толпа» еще не означало большинства народа. Появление слова «толпа» было вызвано представлением о сборище неорганизованных людей, стихийно или искусственно скопленных в определенном месте и в определенное время. При этом такое сборище характеризовалось чрезвычайной неустойчивостью как по своей психологии,

так и по своим действиям, оно было готово слепо следовать любому призыву. И если понятие «массы» уподобить такому изображению толпы, то и большинство общества можно свести к неорганизованной толпе.

Особенность толпы, как уже отмечалось, в конечном счете заключается в ее *неорганизованности*. Однако в такой толпе каждый человек не обладает независимостью, свободой, характерной для активного индивида, он пассивен, что и сказывается в неорганизованности толпы. Последнее понятие противопоставляется понятию своеобразного аристократического *мудреца*. Аристократы также бывают разные: аристократы, связанные с политической олигархией, аристократы по своему классовому происхождению и, наконец, аристократы по своим вкусам. Последние представляют аристократизм духа, поскольку они высоко ценят все выдающееся в мастерстве и духовной силе.

Этот духовный аристократизм и выступает в виде литературного и морального аристократизма. В древности это было представлено этикой школы стоиков, позднее — философией Шопенгауэра и Ницше и, наконец, произведениями, описывающими различного рода эгоизм и эготизм. (Если взять литературные образы Нового времени, то это Базаров Тургенева, Жюльен Сорель Стендаля.) Между тем этот либеральный и этический — словом, духовный — аристократизм, представляющий форму воззрения на массы как на плебеев, действительно вскоре становится духовным источником, породившим все экономические, политические, социальные и культурные понятия, которые рассматривают массу как неорганизованную толпу. Например, так называемый мозговой трест на самом деле является не просто мозговым трестом по мастерству, он представляет финансовых капиталистов, которые выступают экономическими аристократами; имеются еще высшие сановники — политические аристократы, а также субъекты, отмеченные орденами придворной знати, — социальные аристократы. В качестве культурных аристократов предстают чиновники, которые олицетворяют государственную эрудицию. Наконец, все перечисленные выше лица как духовные аристократы противостоят массе как плебеев, неорганизованной толпе.

В настоящее время больше всего внимания уделяется таким понятиям, как «избранник» (элита) и «вождь» (дуче). С одной стороны, элита и дуче являются духов-

ными аристократами, но вместе с этим одновременно они культурные, социальные, политические и экономические аристократы. Это составляет основной принцип философии фашизма. И этот принцип весьма лаконичен: Муссолини — «глава партии», Гитлер — «вождь». (Вообще в философии фашизма типичные существительные могут превращаться в *самостоятельные* принципы, что практикуется и в японизме.) При фашизме подобный фашистский верховный аристократ, обладая инициативностью человека исключительных личных качеств, все же не пользуется авторитетом всеведущего и всемогущего, поскольку он еще не облачен всеми атрибутами мистического обожествления. (Царь монархической России, да и папа римский тоже обладали активностью личной воли, но все-таки не располагали священным всеведением и всемогуществом.)

Разумеется, вождь — это руководитель масс. Поэтому массы якобы впервые получают от этого верховного аристократа порядок и организацию. В таком случае это может выглядеть так, что сам вождь близок массам, сливается с массами. Но если фашизм *мог бы* обладать опорой в массах или же *мог бы* обладать возможностью организации масс, то только это отделило бы фашизм от политики абсолютного насилия. Все это основывается на определенной иллюзии. Понятие «руководитель» якобы противоположно понятию «неорганизованная масса». Массы-де сами по себе не обладают организацией, какую бы стихийную, организационную деятельность они ни осуществляли, этот самопроизвол нельзя признать за подлинную организацию.

Таким образом, фашистское понятие масс, противопоставленных вождю и избраннику, является той современной формой, которая больше всего работает сегодня в одной упряжке с упомянутым выше *социологическим* понятием массы. И то, что не признается способностью самих масс к организованности, и есть особенность фашистского понятия масс. В связи с этим утверждается, что массы сами не признают в самих себе рациональности.

Философские идеи Англии Нового времени развивались на основе разума человека. Вскоре это становится философским принципом либерализма и демократии Нового времени. Нельзя отрицать и того, что призывы крупной буржуазии Франции относительно свободы, равенства и т. п. имели своим источником этот разум. И когда

разум был принят в качестве принципа, то это означало, что каждый индивид из массы мог выражать и обсуждать свободно свои проекты и воззрения. Таким образом, становилось возможным выявление общественного мнения. И здесь массы *на первый взгляд* избавляются от своей неорганизованности, по меньшей мере приобретают своеобразную рациональность и организованность.

И тем не менее здесь по-прежнему понятие массы основано лишь на принципе множества. Ибо при голосовании каждый человек обладает одним голосом и масса представляется просто в качестве суммы поданных голосов. Массы, как и ранее, выступают только множеством, что приводит к простой механической рациональности, представляющей лишь весьма бедную организацию. Конечно, этот механический, численный результат как при ограниченных, так и при всеобщих выборах использовался соответствующим образом.

То, что массы изображаются лишь в качестве неорганизованной толпы, есть лишь завуалированная демагогия. Дело здесь не в недостатке просвещения масс, как пытаются нас уверить, а в интересах тех, кто отстаивает тезис о неорганизованности масс.

Лишь повседневные реальные интересы массы рано или поздно, но с течением времени приведут к подлинному формированию активных масс, и это произойдет не в результате прогресса просвещения масс, как это обычно представляют либералы, а в результате реальных изменений в самой жизни масс. Уже теперь демагогия теряет свою силу.

Господствующие круги в ответ на свои демагогические утверждения уже получают отпор от масс. Так, контроль над разными толками становится генеральной линией господствующих классов. Теперь видно, как массы уже не поддаются демагогии, наоборот, распространители демагогии подвергаются критике масс.

И такие массы не могут больше являться неорганизованной толпой, способной только на опрометчивые поступки. Массы на практике опровергают демагогические наветы господствующих классов, поскольку именно так называемые толки и представляют критику со стороны масс. Теперь имеется уже основание для предположения, что в основном массы уже обладают политической оценкой как демократии, так и либерализма. По меньшей мере массы уже на подходе к истинному пониманию по-

ложения вещей. На этот раз, видимо, подтверждением этому явится пример всеобщих выборов 1939 года. Несмотря на вопли о чрезвычайном времени, депутаты от пролетариев, которые протестуют против чрезвычайного времени, представляют уже как бы общественное мнение. В противоположность этому кандидаты в депутаты от сторонников японизма все провалились, за исключением 12 человек*. Думается, что это свидетельствует о наличии разума демократических масс и о развитии среди самих масс силы убежденности на основе разума.

* * *

Общественные науки рассматривают понятие массы не просто исходя из его множества. Массы обладают еще такими *качествами*, которые именуются экономическими, политическими, социальными и культурными. Эти качества и есть не что иное, как сила *организации* самих масс. Именно здесь с самого начала заложены *активность, самостоятельность* масс в самых различных значениях. Ибо массы здесь впервые могут быть названы группой социальных людей, которые сами себя организуют. И в этом смысле массы одновременно таят в себе способность к *организации*. Поэтому массы вовсе не являются просто каким-то механическим множеством.

С другой же стороны, когда говорят, что массы — это только пролетарии с исключительно высоким сознанием, понятие массы искажается, поскольку и неорганизованные массы опять-таки являются массами. Ведь в современной Японии именно неорганизованные массы и составляют подавляющее большинство общества.

Здесь следует обратить внимание на то, что при этом масса не теряет своего определения как множества. Поэтому не следует забывать и того, что так называемая *фашистская массовизация*, по нашему мнению, является фактом не только совершенно вредным, но и чреватым весьма опасными последствиями. Даже в странах, где фашизм возник не на массовой основе, несколько не исключено появление фашистской массовизации.

Хотя организованная часть масс весьма небольшая, но в том случае, когда развитие этой организованности идет согласно принятому прогрессивному курсу, именно

* Речь идет о выборах 1934 года.

здесь лежит путь к массам, здесь появляется популярность в массах. То, что сознательное *меньшинство* может обладать популярностью в массах, содержится в этой структуре масс. Само собой разумеется, что здесь имеется коренное отличие от фашистского меньшинства (вожди и т. п.). Так, например, несмотря на то что фашистская партия в Италии постепенно складывалась из многочисленных провинциальных организаций, как только установилась политическая власть фашизма, сразу же были приняты меры чрезвычайных ограничений для организаций пролетарского угнетенного большинства.

Проблема масс разрешится только исторически, только в реальной действительности.

III. ЛИБЕРАЛИЗМ. ФАШИЗМ. СОЦИАЛИЗМ

В сегодняшней Японии общественная мысль представлена такими течениями, как либерализм, фашизм, социализм. А если эти течения рассматривать как идеи, то это будут либерализм, японизм и социализм. Но каждая из них не просто идея, но еще и общественное движение. Другими словами, каждая из этих идей выступает в более или менее оформленном виде, в качестве *системы идей*, опираясь на породивший их классовый базис. Таким образом, существует система идей и *общественное движение*, опирающееся на эту основу. Классы и прослойки общества выступают *носителями* этих систем идей и субъектами *общественных движений*.

* * *

Начнем с классификации либерализма по его различным источникам, которые и определили *систему его идей*. Правда, нет такого либерализма, особенно в Японии, который бы обладал в строгом смысле системой идей. Но ведь не бывает и таких идей, которые в конечном счете не могли бы организоваться в систему. Что касается системы либерализма, то в целом она теоретически обусловлена тремя источниками.

Самый старый в историческом плане теоретический стимул либерализма выражается в виде экономического требования свободы, гарантии свободы индивида в капиталистическом обществе Нового времени. Его своеобразие заключается в том, что эта человеческая свобода ставит во главу угла деятельность капиталистических дель-

цов. Отсюда произошло и название «экономический либерализм». Это являлось особенностью капитализма периода его подъема. Но в японском обществе, где капитализм выступил в условиях господства полуфеодальной бюрократии, этот либерализм вовсе был лишен нормального развития. Впрочем, данное обстоятельство имело место не только в Японии. В эпоху господства монополистического капитализма эта экономическая свобода уже ограничивается контролируемой экономикой. В последнее время эта особенность исключительно четко проявляется в Японии.

Однако такая регламентация капитала вовсе не означает упразднение капитализма или совершенствование его. Эта особенность просто подчеркивает сущность капиталистической системы. Но при всем этом экономическая свобода больше не применяется в своем первоначальном виде. Все это дает основание рассматривать экономический либерализм в современной Японии как почти бессильный фактор. Противоречия между экономикой регулируемой и экономикой свободной вызывают такие движения, как выступления за охрану прав в торговле мелких торговцев, против монополистических магнатов. В конечном счете экономический либерализм не в состоянии противостоять объективным закономерностям общества во всем мире, отсюда его бесперспективность, в силу чего он не может выступить в виде какой-то цельной идеи, системы идей и ограничивается только сочувствием со стороны представителей мелкой буржуазии. Экономический либерализм как идея уже принадлежит безвозвратному прошлому.

Кроме экономического, существует еще политический либерализм, который хотя и является следствием прежнего экономического либерализма, но действует довольно независимо. Этот политический либерализм, в общем, можно назвать *демократией* (буржуазной демократией). Надо отметить, что демократия явилась политической идеей буржуазии в период ее восхождения. В настоящее же время эта демократия, этот политический либерализм характеризуется исключительной пассивностью. Либерализм в нынешней Японии вовсе не является демократией в прежнем значении, нынешняя демократия представляет *пассивный* политический либерализм.

Если говорить прямо, то большинство нынешних либералов являются просто обозревателями. Они представля-

ются сравнительно независимыми, поскольку не поддерживают политических партий буржуазии и помещиков.

Современный политический строй Японии, являясь строем парламентаризма, сосуществует рядом с реальной фашизацией общества, и это настолько изменило его, что в нем почти ничего не осталось от политического либерализма. И правительство, и бюрократия, и военщина подавляют парламент и буржуазные партии, но при этом — что особенно поразительно — и парламент, и буржуазные партии продолжают свое номинальное существование, фактически лишённые политических функций. И здесь явно выступает не либерализм, а уже нечто совсем другое. Другими словами, существующая ныне парламентская система представляет не что иное, как своеобразную форму фашизма.

Вот почему в Японии распространено такое опасное заблуждение, как признание *конституционного* фашизма в качестве «либерализма». Этот конституционный фашизм, используя мимикрию либерализма, расширяет свое влияние на массы. Короче говоря, фашизм в нашей стране выступает как бы против милитаристского фашизма японского толка и тем самым прикрывается маской либерализма, противника существующего государственного строя с целью упорядочения экономики страны. Так создается иллюзия в общественном мнении, что этот «либерализм» обладает какой-то действительной сущностью. Разумеется, что здесь нет и в помине *подлинного* либерализма. Вообще нынешний либерализм ничего общего не имеет с демократизмом периода зарождения капитализма. Тогда этот демократизм являлся идеологией городской мелкой буржуазии. Что касается нынешнего так называемого «демократизма», то он уже является откровенной идеологией буржуазии и помещиков. Причем эта идеология основана на своеобразии японского капитализма, заключающемся в наличии крестьян с ничтожными земельными наделами, обреченных на разорение и превращение их в пролетариев. Что касается *своеобразной* идеологии фашизма, то социальной основой ее являются интересы крестьян-середняков, мелких торговцев и других подобных слоев.

Еще одним теоретическим источником современного либерализма выступила так называемая свобода культуры, которая привела к возникновению «культурного» либерализма. Здесь основной целью свободы рассматривает-

ся достижение прогресса культуры, подъем гуманности, совершенствование личности. Это уже идеология, свойственная интеллигенции в области культурной деятельности. В их среде она принимает форму движения. Сегодня цитадель «культурного» либерализма находится там, где совершается поворот в убеждениях * и переход к высокохудожественной литературе. Это литературное направление в своем составе имеет и популярную литературу, представленную такими писателями, как Кикиути Кан, Кумэ Масао. Оно является весьма влиятельным общественным движением, если принять во внимание хотя бы численность журналов таких литераторов.

Итак, все перечисленные разновидности либерализма современной Японии противостоят марксизму, научному социализму. Поэтому одной из практических задач современного социализма и является разоблачение «прогрессивности» всех этих течений, причем в первую очередь здесь следует присмотреться к систематизированному либерализму, рекламирующему себя как течение, близкое к социализму. Впрочем, через критику разновидностей либерализма следует осуществить социалистическую критику либерализма в целом, то есть критику самой сущности либерализма.

* * *

Субъектами упомянутого ранее конституционного фашизма являются буржуазные и помещичьи политические партии. Вообще-то фашизм — это выражение закономерной социально-политической системы монополистического, финансового капитала и на практике представляет интересы крупной буржуазии (и самых крупных помещиков). Но своеобразие фашизма заключается именно в том, что, помимо *реальной базы* в лице упомянутых классов, он обладает еще *идейной опорой* среди другого социального слоя. Здесь фашизм выступает уже выразителем интересов средних слоев общества, причем сами эти средние слои в этом нисколько не сомневаются, отсюда и их преклонение перед фашистской партией.

* Имеется в виду отход от марксистских идей под влиянием полицейских репрессий отдельных представителей из рядов колеблющейся интеллигенции.

Общеизвестно, что Сэйюкай является в большей степени политической партией помещиков, а Минсэйто — это прежде всего политическая партия капиталистов. Но, как уже отмечалось, для выбора идей у этих партий имеются другие основы: у Сэйюкай — средние слои крестьянства (то есть «деревня»), у Минсэйто — средние слои торгово-промышленного населения городов.

Вторая группа носителей фашизма представлена «новой бюрократией». «Новая бюрократия» стала особенно привередливой после отставки кабинета Окада *. Вообще происхождение японской бюрократии связано с постепенным слиянием феодальных и полуфеодальных правителей с буржуазией, сегодня же полуфеодальные элементы вновь захватывают ведущие позиции, что и выражается в создании «новой бюрократии».

Фашизм, выставляя себя в качестве представителя интересов средних слоев (на словах это провозглашается как защита интересов японской империи), на самом же деле прекрасно сознает, что он выражает интересы помещиков и буржуазии.

Носителями идеологии милитаристского фашизма являются главным образом офицеры кадровой и резервной армии. Идейная основа этой идеологии связана с интересами значительной части средних слоев деревни и города, которые не представляют огромного большинства населения страны, состоящего из резервистов, различных групп молодежи, учащихся. А какие формы принимает эта идеология, здесь нет необходимости разъяснять, поскольку они теперь широко известны.

Та корпорация, которая формирует движение чрезвычайного времени военной клики, и есть фашизм правых националистических реакционных организаций. Именно эта фашистская организация стремительно набирает свою силу сразу же после событий 15 мая **. Сначала это выглядело как развитие прежней националистической реакционной организации, опиравшейся на феодальные силы как по своему существу, так и по своей программе и даже по происхождению своих участников. Но в конце концов сформировался подлинный фашизм (только японско-

* Отставка правительства Окада и образование правительства Хирото 9 мая 1936 года означало дальнейшее усиление фашистской военщины, взявшей курс на подготовку «большой» войны.

** См. примечание на с. 97.

го образца). То общее, что объединяет фашизм во всех странах мира, — это организация сил, выступающих против научного социализма. Поэтому этот фашизм, хотя и выступает в своеобразной японской форме, он довольно близок к итальянскому и германскому фашизму как по своей социальной основе и специфически военной деятельности, так и по антиконституционным непосредственным действиям.

Спиритуализм, идеи физиократов, японский национализм, азиатизм, востокоцентризм, одосюги (верный путь к достижению определенной цели) и т. д. и т. п. — словом, набор разрозненных идей — вот что характерно для идеологии японского фашизма. Однако процесс слияния и упорядочения различных фашистских организаций вскоре привел к унификации самой идеологии. Мы не должны также упустить из виду такой факт, как наличие националистических профсоюзов, которые появились как спутники этого движения единства идеологических организаций правого направления. В качестве примера можно привести деятельность клуба японских промышленных рабочих.

Начало японскому фашизму положили свойственные Японии пережитки феодализма в государственном строе. Отсюда же вытекают общие особенности всех разновидностей в потоке японского фашизма. Нам сегодня предстоит по-социалистически решать такую политическую задачу в рабочем движении, как создание антифашистского единого фронта.

Говорят, что ныне (1936 год) период реакции, когда и марксизм, и даже либерализм переживают упадок. Япония находится в мире фашизма, и единственный ее путь якобы только к фашизму. Но все это лишь поверхностные и ошибочные суждения. Именно в такую эпоху социализм укрепляет свои позиции, углубляет свою теорию и как идейное течение теснее смыкается с массами. Именно подготовив такую почву, политическое развитие социализма добьется своих новых успехов.

ДАТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТОСАКА ДЗЮН*

1900 год

27 сентября. Рождение Тосака Дзюн в Токио.

1907—1913 годы

Ученик начальной школы «Сэйнан». Большое влияние учителя Исии Сакити, одного из передовых педагогов того времени.

1913—1918 годы

Ученик средней школы в районе Канда г. Токио, где в противоположность казенным школам обучение и воспитание было направлено на развитие самостоятельных и творческих навыков учащихся.

1918—1922 годы

Ученик физического отделения Первой повышенной средней школы. Тосака увлекается естествознанием, обогащая свои знания самостоятельным чтением литературы.

1922—1924 годы

Студент философского отделения Киотского университета. Увлекается философией. По окончании курса зачислен в аспирантуру. Издается в его переводе книга Виндельбанда «О свободе воли». Публикуется его первая статья — «Теория пространства Канта. До образования физического пространства». Вступление добровольцем в полк полевой тяжелой артиллерии.

1925 год

Демобилизация Тосака в звании офицера-стажера.

* Составлены на основе хронологии событий, помещенной в кн.: Хирабаяси Я. Тосака Дзюн. М., «Прогресс», 1965.

1926 год

Начало преподавательской работы Тосака в высших учебных заведениях г. Киото. Опубликование статей «Геометрия и пространство», «О пространстве как категории».

1927 год

Работа на курсах по переподготовке преподавателей. Уход на военную службу по мобилизации. Опубликование работы «Пространство как признак бытия. Очерк теории».

1928 год

Присвоение Тосака звания подпоручика (впоследствии при утверждении судебного приговора он отказывается от этого звания). Опубликование статьи «Анализ понятия пространства».

1929 год

Чтение Тосака лекций по философии в университете Отани (в звании профессора) и коммерческом институте в Кобэ. Знакомство с марксистской литературой.

1930 год

Установление Тосака связи с Коммунистической партией Японии, находящейся в подполье. Первый арест за предоставление убежища коммунисту.

1931 год

Переезд Тосака в Токио и зачисление его преподавателем университета Хосэй. Опубликованы статьи «Философия как идеология», «Академизм и журнализм», «Теория пространства», «Философия в Советском Союзе». Перевод работ Канта под названием «Философские принципы природы» (изд-во «Иванами», т. 11 Полного собрания сочинений И. Канта).

1932 год

Подготовка и создание совместно с Ока Куньо и Саэгуса Хирото Общества по изучению материализма («Юйбупурун кэнкюкай», сокращенно «Юкэн»). За этот год Тосака опубликовал в различных журналах более 20 статей, которые впоследствии становятся главами его основных произведений — прежде всего «Лекций по современной философии» и «Японской идеологии»*.

1933 год

Начало полицейских репрессий в отношении научной деятельности Общества по изучению материализма. Опубликовано 11 статей Тосака, которые впоследствии входят главами в сборник «Философия техники», в «Лекции по современному материализму».

1934 год

Опубликовано 16 статей Тосака, ставших главами как «Японской идеологии», так и трудов «Япония как звено в мировой системе», «Лекции по современной философии».

* Подробный перечень статей, написанных Тосака в течение всей жизни, см. в кн.: Хирабаяси Я. Тосака Дзюп. М., «Прогресс», 1965.

1935 год

Увольнение Тосака из университета Хосэй по причине «идеологической неблагонадежности». С этого времени он целиком отдается исследовательской и организаторской деятельности в Обществе по изучению материализма. Начало публикации Обществом по изучению материализма первых трудов по материализму. Опубликовано 32 статьи Тосака, которые войдут главами в его крупные произведения.

1936 год

В связи с усилением полицейских репрессий Тосака вынужден временно уйти в подполье. Продолжение публикации трудов по материализму Обществом по изучению материализма. Опубликовано 40 статей Тосака. Выходит отдельной книгой «Литература как выражение общественного сознания».

1937 год

Дальнейшее углубление опасности войны и фашизма и вызванные этим значительные осложнения условий работы Общества по изучению материализма, продолжение публикаций трудов по материализму. Выступление Тосака и ведущих членов Общества в газете «Мияко симбун». Запрещение заниматься литературным трудом как Тосака, так и его соратникам по Обществу. Опубликовано 15 статей Тосака. Издание книги «Япония как звено в мировой системе».

1938 год

Преследование Тосака, Ока и других. Издание книги «Метод чтения», которая была запрещена. Прекращение деятельности и роспуск Общества по изучению материализма. Организация нового журнала «Гакугэй» («Наука и искусство») вместо прежнего журнала «Юйбуцурон кэнкю» («Исследование материализма»). Аресты ведущих работников «Гакугэй» и прекращение его издания. Переход Тосака на работу в издательство «Большого католического словаря» при университете Дзёти. 29 ноября Тосака арестован по делу о материалистах. До мая 1940 года без суда содержится в полицейском участке Сугинами. Опубликовано две статьи Тосака: «Размышление о «научности» так называемой критики», «Связь критицизма и теории познания».

1939 год

Тосака в камере предварительного заключения в полицейском участке Сугинами продолжает активно бороться и всячески поддерживает дух вновь арестованных «идеологических преступников». Упорно продолжает работу над своими записками.

1940 год

Тосака без следствия продолжает оставаться в полицейском участке. В мае по его протесту переведен в токийскую подследственную тюрьму. В декабре освобожден из тюрьмы на поруки.

1941 год

Возвращение Тосака в издательство «Большого католического словаря». Публикация им, несмотря на запрет заниматься литера-

турной деятельностью и подсудное положение, четырех статей: «Техника и понятие науки», «Наука и понятие науки», «Проблема движения к технике», «Наука, имеющая целью производство. Еще раз о технике и науке». На приговор суда первой инстанции — четыре года каторги — Тосака подает апелляцию.

1942 год

Суд второй инстанции в ноябре выносит ему приговор — три года каторги. Тосака апеллирует в высшую инстанцию.

1943 год

Утверждение в декабре апелляционным судом приговора по делу Тосака — три года каторги,— после чего он апеллирует в следующую инстанцию.

1944 год

Отклонение в марте верховным судом на своем заседании апелляции Тосака. После некоторой отсрочки Тосака был заключен в сентябре в токийскую тюрьму предварительного заключения.

1945 год

Перевод Тосака 1 мая в тюрьму Нагано, в связи с воздушными налетами на Токио. 23 июля — заболевание воспалением почек; резкое обострение болезни. Смерть Тосака 9 августа в одиночной душной тюремной камере.

СПИСОК ТРУДОВ ТОСАКА ДЗЮН

- Методология науки (1929).
Логика идеологии (1930).
Очерки по идеологии (1932).
Философия техники (1933).
Лекции по современной философии (1934).
Теория науки (1935, 1973).
Японская идеология (1935, 1936, 1977).
Литература как идеология (1936).
Теория морали (1936).
Мышление и нравы (1936).
Противостояние идей в современной Японии (1936).
Лекции по современному материализму (1936).
Япония как звено в мировой системе (1937).
Теория познания (в соавторстве с Ямагиси Тацудзо) (1937, 1974).
Метод чтения (1938).
Полное собрание сочинений Тосака Дзюн в 5-ти томах (1966—1967). Дополнительный том (1979). Редактор Цурута Митио.
Исследование научного духа. Собрание статей. Токио, 1972.

ЛИТЕРАТУРА О ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТОСАКА ДЗЮН

«Кайсо-но Тосака Дзюн» («Воспоминания о Тосака Дзюн»). Токио, 1976.

Кодзая Ёсисигэ. «Нихон-ни окэру марукусусюги тэ-дугаку но кэнкю то фуккю» («Изучение и распространение марксистской философии в Японии»). Полное собрание сочинений Кодзая Ёсисигэ, т. 3. «Критический дух». Токио, 1965.

Кодзая Ёсисигэ. Изучение и распространение марксистско-ленинской философии в довоенной Японии. — «Вопросы философии», 1960, № 6.

Кодзая Ёсисигэ. «Материализм и эмпириокритицизм» в Японии. В сб. «Великое произведение воинствующего материализма». М., 1959.

Хирабаяси Ясуюки. Тосака Дзюн. М., 1965.

Гайдар В. М. Роль Мори Коити в распространении и развитии марксистской философской мысли в Японии. В сб. «Ленинское философское наследие и современность». М., 1975.

Гамазков К. А. Из истории распространения марксизма-ленинизма в Японии. М., 1971.

Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.

Соловьев Н. П., Михалев А. А. Философские взгляды Мики Киёси и общественная мысль в Японии в конце 20-х — начале 30-х годов. М., 1975.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- | | |
|---|---------------------------|
| Абэ Дзиро 213 | Гердер И. Г. 74 |
| Августин 148 | Герцен А. И. 43 |
| Аверроэс 36 | Гёте И. В. 43 |
| Аикава Харуки 184—190 | Гоббс Т. 53 |
| Акидзава Сюдзи 208 | Гондо Сэйкё 14, 93—95 |
| Аоно Суэкичи 194, 195, 208 | Горай Сосэн 192 |
| Араки Садао 98 | Грин Т. Х. 198, 199 |
| Арисава Хироми 207 | Гумбольдт В. 34, 37 |
| Аристотель 36, 48—52, 108 | Гуссерль Э. 110, 150, 157 |
| Аст Ф. 36 | |
| Аякава Такэдзи 96 | |
| | Декарт Р. 50 |
| Баба Цунэго 207 | Джойс Дж. 138 |
| Белинский В. Г. 15 | Джемс У. 138 |
| Бергсон А. 88, 138 | Дильтей В. 37, 38, 110 |
| Бёк А. 35, 36 | Добролюбов Н. А. 15 |
| Бёрк Э. 53, 54, 61 | Достоевский Ф. М. 21, 136 |
| Бопи Ф. 33 | Дриш Г. 125 |
| Бэкон Ф. 72 | Дройзен И. 37 |
| | } |
| Вацудзи Тэцуро 14, 29, 39, 45,
95, 99, 102—105, 108—122,
212 | Ёсино Сакудзо 21—22 |
| Вольтер 74 | |
| Вольф В. А. 33, 34 | Землер И. З. 36 |
| Вольф Х. 67, 68, 74, 110 | Зиммель Г. 37 |
| | |
| Гайдар В. М. 242 | Иванов А. И. 8 |
| Гамазков К. А. 8, 242 | Ивата Ёсимити 12 |
| Гегель Г. 61, 68, 69, 108, 110,
137, 147, 155, 160, 161, 216,
218 | Иномата Цунао 207 |

* Указатели составлены Л. Ш. Шахназаровой.

Исихара Томоюки 207
Итикава Гэндзо 118
Ито Сёсин 88, 89

Каваи Эйдзиро 197—201, 207,
216

Каваками Хадзимэ 17
Кавагути Тадахико 15
Канокоги Кадазунобу 14, 39, 90,
91, 216
Кант И. 44, 55—56, 61, 65—69,
73—75, 108, 110, 136

Карлейль Т. 43
Катаяма Сэн 17
Като Хироюки 207
Кедворт Р. 54
Киёсава Киёси 207
Кикути Кан 211, 234
Кимура Тайкэн 44
Кита Икки 98
Кихира Тадаёси 14, 39, 89
Кобаяси Рёсай 207, 210
Кобаяси Такидзи 11
Кобаяси Хидэо 210
Когэн Г. 108, 158
Кодзэи Ёсисигэ 7, 242
Койдзуми Синдзо 200
Конфуций 21
Котоку Сюсуй 17, 207
Кояма Ивао 145
Кубокава Цурудзиро 208
Кумэ Масао 234
Курахара Корэхито 208
Кутида Ясунобу 99, 100
Кьеркегор С. 11, 137, 210

Лаврентьев Б. П. 19
Ламберт И. Г. 74, 110
Ласки Г. 72
Лейбниц Г. В. 74
Ленин В. И. 12, 16, 82, 137
Локк Дж. 50, 66, 72, 73
Ломоносов М. В. 15

Маркс К. 14, 17, 83, 92, 108,
137, 185—189, 199, 200
Масита Синъити 19
Мацунага Дзай 97
Мендельсон М. 67
Мики Киёси 10, 109, 206, 210
Минобэ Тацукити 125
Минода Киёки 96
Михалев А. А. 242
Миямото Кэндзи 208
Миятакэ Гайкоцу 213
Морияма Кэй 208

Нагата Хироси 15, 19, 208
Накаэ Тёмин 16, 17, 207
Ниномия Сонтоку 21
Ниси Синъитиро 39, 95, 102,
105, 212
Нисида Китаро 14, 109, 146—
156, 208—211, 218, 219
Ницше Ф. 11, 21, 136, 210, 226
Нодзоэ Сигэцугу 99

Огура Кинносукэ 208
Ока Кунио 207, 208
Окава Сюмэй 97
Омори Ёситаро 194, 205, 207
Осуги Сакаэ 207
Оцука Кинносукэ 207

Песталоцци И. Г. 124
Писарев Д. И. 15
Платон 47, 52, 136
Плеханов Г. В. 15, 16, 17
Плотин 52, 148
Поспелов Б. В. 242

Радищев А. Н. 15
Рид Томас 49, 51—56
Руссо Ж.-Ж. 124

Сакаи Тосихико 17
Сакамото Сандзэн 86
Сакисака Ицуро 207

Сасса Хироу 207
Саэгуса Хирото 207
Сода Киитиро 153
Сократ 124, 136
Соловьев Н. П. 242
Соссюр Ф. 33
Сугита Хисадзэ 19
Сугияма Хэйсукэ 211

Такано Тёэй 10

Такасу Ёсидзиро 87, 88
Такахаси Сатоми 155—161
Танабэ Хадзимэ 14, 145, 153,
155, 156, 206, 209
Татибана Кодзабуро 92, 93,
100

Тённис Ф. 99
Тоёсима Ёсио 211
Толанд Дж. 73
Томомацу Энтай 205
Тосака Дзюн 5—20
Тюдзэё Юрико 208

Уи Хакудзю 109
Уэда Дзюдзо 152

Фейербах Л. 108
Фихте И. Г. 149
Фома Аквинский 36
Фудзисава Тикао 200, 201
Фукудзава Юкити 71, 206, 207
Фунаяма Синъити 207

Хайдеггер М. 11, 21, 28, 107,
109—111, 137, 149, 192
Хани Горо 207

Хасэгава Нёдзэкан 195, 206—
207

Хаттори Сисо 207
Хатчесон Ф. 50, 52
Хирабаяси Ясуюки 6, 8
Хираидэдзуми Кёси 39, 95
Хирано Ёситаро 78, 80, 207
Хироцу Кадзую 211
Хонда Кэндзо 208

Цурута Митио 241
Цутия Такао 207

Чаадаев П. Я. 15
Чернышевский Н. Г. 15

Шекспир У. 43
Шелер М. 192
Шеллинг Ф. 36
Шестов Л. 11, 136, 210
Шефтсбери А. 50, 52, 53
Шлегель Ф. 43
Шлейермахер Ф. 36, 37
Шопенгауэр А. 226

Энгельс Ф. 14, 15, 17 200

Юм Д. 50, 54, 73

Ямага Соко 21
Ямада Кацудзиро 207
Ямада Моритаро 207
Ясперс К. 21, 192
Ясуока Масахиро 89, 90

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аксиома 51, 53, 56
 Антиномии 56
 Антропологизм 107, 169, 170
- Бытие 150
 Бусидо 133
- Внутреннее чувство 48, 49
 Выражение (как понятие) 111
- Гедонизм (в философии Нисиды) — 153
 Герменевтика 35, 36, 103—105, 109—112
 — в философии Вацудзи 103, 104
- Демократия (в Японии) 22
 Дзайбацу 132
 Диалектика
 — как метод научного познания 56
 — в философии Такахаси 155—161
 — самосознания 151
 — материализма 69
- Докса 47, 48
- Здравый смысл 47, 57—61, 58—63
- Идеология 30, 80, 81, 147, 204
 — либерализма 22, 23
 — и политика 80, 82
 Идея 21, 24, 204, 205, 210
 Интеллигенция 173—182, 190, 224
 Интерпретация 35, 138, 140
 — в философии 139—141
 Интерпретаторская философия 24, 25, 38, 138—142
 — и филологизм 38
 Интуиция 50—52, 55
- Контроль над воспитанием 125, 128, 129
 Контроль над культурой 123, 129
 Контроль над наукой 126
 Критика художественной литературы 129, 163—166
 Критика научная 32, 33, 77, 80—83, 164, 212
- Либерализм (в Японии) 22, 29, 166, 168, 194—196
 — и религиозное сознание 23

— его философия 23—26,
29, 193, 196—200
— и японизм 29, 200, 201
Литературизм как метод 25,
143, 144, 165, 166, 210,
211
Логика небытия 150—152
Массы (понятие) 219, 221,
227—229
Материализм 30—32, 72
— как мировоззрение 208
— его отношение к япо-
низму и либерализму
29—31
— диалектический 32,
205—208
— исторический 28, 186—
189, 216
Милитаризм 131, 133
Мировоззрение 129
Мистицизм 120, 135
Монархизм 135
Национал-фашизм (японский)
79, 80
Небытие (в философии Ниси-
да) 148, 150
Общественное мнение 60, 127,
128
Обыденное сознание
— и японизм 30
— и либерализм 22
Повседневность (понятие) 46,
62, 63
Покоящееся целое 156
Понимание 35, 37, 38
Принцип партийности
— в философии 82
— в художественной ли-
тературе 143

— и «надпартийность» ли-
бералов 170—172
Прогресс 189, 190, 214, 219
— как историческое поня-
тие 214, 215—217
— в истолковании япониз-
ма и либерализма 221—
223
Просвещение 64—69, 75
— и его современные
функции 70—76
Религиозное сознание 23—24
Разум, рассудок 66, 67, 73
Рестаурационизм 119—122
— и принцип семействен-
ности 115—117, 121, 122,
134
Романтизм (японский) 36, 70,
71
Свобода (как понятие) 167
Спиритуализм 77—79
Техника
— и ее сущность 183
— в понимании Аикава
184—187
— и интеллигенция 190,
191
Технический уровень общест-
ва 188, 189
Традиционализм 121
Фашизм (японский) 79, 80,
131—133, 233, 235, 236
Феноменологизм (в философии
Вацудзи) 110, 111
Филологизм (как метод) 26, 27,
33, 42, 43, 211, 212
— и интерпретаторская
философия 26, 45
— как теория понимания
35—38

- и реальная действительность 27, 38, 42
- в философии либералов и японизме 27
- Филология как наука 33, 34, 35, 37
- Философия (буржуазная) 102—109, 147—154
- «Философия принципов» 155, 156
- «Философия жизни» 140
- Шотландская школа здравого смысла 49—54
- Этика
 - в философии Вацудзи 39, 102—108, 112, 212
- Японизм 27, 28, 30, 77, 78, 85, 86, 89—91, 96—99, 112
- «Японский дух» 87—92, 95, 116.

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	5
Предисловие к русскому изданию (<i>Кодзэн Ёсисигэ</i>) . .	8
Глава I. Идеологические проблемы современной Японии (Вместо введения)	21
Часть I. КРИТИКА ЯПОНИЗМА И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ	
Глава II. Критика филологической философии	32
Глава III. Анализ здравого смысла	46
Глава IV. Сущность просвещения и необходимость его в наше время	64
Глава V. Научная критика культуры	77
Глава VI. Идеология японизма	85
Глава VII. Японская этика и наука о человеке (Анализ этики Вацудзи)	102
Глава VIII. Анализ реставрационных явлений	113
Глава IX. Сущность контроля над культурой	123
Глава X. Куда ведет японизм	131
Часть II. КРИТИКА ЛИБЕРАЛИЗМА	
Глава XI. Современный идеализм под маской	136
Глава XII. Логика небытия — разве это логика? (О ме- тоде философии Нисиды)	146
Глава XIII. Колдовство «целого» (Метод философии Така- хаси Сатоми)	155
Глава XIV. Литература и философия в период реакции .	162
Глава XV. Особенности литературного либерализма . .	167
Глава XVI. О сознании интеллигенции	173
Глава XVII. Относительно учения об интеллигенции . .	178

Глава XVIII. Техника и интеллигенция	183
Глава XIX. Философия либерализма и материализм	192
Глава XX. Мир идей и идеологи современной Японии	203

ДОПОЛНЕНИЯ

I. Смысл прогресса и реакции в наше время	213
II. Еще раз о массах	225
III. Либерализм. Фашизм. Социализм	231
Даты жизни и деятельности Тосака Дзюн	237
Список трудов Тосака Дзюн	241
Литература о жизни и деятельности Тосака Дзюн	242
Указатель имен	243
Предметный указатель	246

Тосака Дзюн
ЯПОНСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

ИБ № 10143

Редактор *Л. М. Ашеко*
Художник *Ю. Л. Лютер*
Художественный редактор *Р. М. Сайфулин*
Технические редакторы *Е. В. Колчина, Е. В. Мишина*

Сдано в набор 26.5.81. Подписано в печать 26.10.81. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Гарнитура «Обыкн. Новая». Печать высокая. Условн. печ. л. 13,44 + 0,1 печ. л. вклеек. Уч.-изд. л. 12,96. Тираж 14 000 экз. Заказ № 1744. Цена 1 р. Изд. № 37242

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, 119021, Зубовский бульвар, 17

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, 113105, Нагатинская, 1

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

Вышла в свет

РИХТАРЖИК К. Социология на путях познания: Пер. с чеш.

Автор — известный чехословацкий ученый-социолог.

В работе с позиций диалектического материализма дается системный анализ соотношения между эмпирической и теоретической социологией; рассматриваются методологические, логико-гносеологические, естественнонаучные источники эмпиризма; раскрывается тесная связь эмпирических исследований с марксистской теорией; исследуются основные функции марксистской социологии.

Рекомендуется научным работникам.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

Вышла в свет

ЧАТТОПАДХЬЯ Д. Живое и мертвое в индийской философии:
Пер. с англ.

Книга принадлежит одному из крупнейших марксистских исследователей философского наследия Индии.

Анализируя основные проблемы индийской философии, автор по-новому осмысливает ее значение и выявляет те аспекты, которые оставались в тени, а в некоторых случаях сознательно искажались буржуазными учеными. Это прежде всего касается материалистических, гуманистических и атеистических традиций индийской философии.

Рекомендуется философам, историкам, лингвистам.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

Вышла в свет

ПОПОВ П. Критика «диалектического гиперэмпиризма»: Пер. с болг.

В книге исследуются теории и концепции одной из самых крупных в современной буржуазной идеологии школ микросоциологизма и плюрализма — школы Ж. Гурвича и его учеников. Автор впервые с наибольшей полнотой и обстоятельностью подвергает критике философские, социологические и политико-правовые взгляды «гиперэмпиризма».

Рекомендуется философам, социологам.

U. 161

