

ЛИБЕРАЛИЗМ В ЯПОНИИ



Виталий Владимирович СОВАСТЕЕВ,
доктор исторических наук, профессор

В отечественной научно-исследовательской литературе, посвященной либерализму, проводится мысль о его непопулярности в Японии. В этом он проигрывает консерватизму: либеральная по названию либерально-демократическая партия Японии является консервативной по своей сути, «либерал-демократы четко определили и закрепили мировоззрение консерватизма»¹. В ходе политической перестройки в 90-е годы XIX в. так и не удалось создать сильной партии либеральной ориентации². Очень суровые оценки даются движению и идеологии этого политического направления в период его формирования в 70—80-е годы XIX в. Е.В. Верисоцкая говорит о «деградации», «ликвидации либерализма как явления общественной мысли»³. Она также пишет: «Либерализм в Японии, объективно выступавший за капиталистическое будущее страны, был в то же время либерализмом самурайским»⁴. Кстати, в этом нет ничего специфически японского. То же самое было характерно для России, но в более развитой и ограниченной форме: «Парадоксальным образом вплоть до революции 1917 года носителями многих теоретических идей и положений, характерных для среднего слоя, являлись дворяне»⁵.

Для либерализма гораздо существеннее не то, кто является его носителем, а то, каково его содержание. О.Д. Волкогонова совершенно справедливо замечает, что он «всегда стоит на защите прав и свобод личности, а значит, удерживает демократию от сползания в тоталитаризм. В этом смысле либерализм — предельно общее понятие, не описывающее конкретных типов или моделей общественного устройства»⁶. Очевидно, что это политическое течение теснейшим образом связано с развитием индивидуализма. В Европе оно опиралось на развитие гуманистической традиции и этику протестантизма, которая была положена в основу этики капитализма⁷. Либерализм был также связан с «экономическим рационализмом»: «Общим для бюргерского слоя была тенденция в сторону *практической* рационализации жизненного поведения, что вытекало из типа их жизнедеятельности, относительно далекой от воздействия сил природы. В основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми, пусть даже с помощью самых примитивных средств. Сложившийся образ жизни мог и здесь закоснеть в традиционности, что, действительно, подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранилась и в самой разной степени *возможность* для возникновения *этически* рациональной регламентации жизни —

связанной с техническим и экономическим рационализмом»⁸. Предпосылкой либерализма является также определенная философия спасения. Макс Вебер очень тонко отмечает: ««Личности в ее целостности», как мы сказали бы сегодня, а не отдельному поступку придан акцент вечной ценности посредством «божественного выбора»⁹.

Многих из отмеченных предпосылок либерализма в Японии не существовало. Например, гуманизм в европейском понимании совершенно отличался от гуманизма «конфуцианского», под которым подразумевается один из принципов конфуцианского учения — «жэнь». Однако термин «жэнь» нельзя трактовать как гуманизм в европейском смысле слова, он несет в себе иное содержание. Как отмечает Л.С. Переломов, — это целый спектр значений, в том числе «благорасположенность, добродетель». Ближе всего его значение отражает термин «человеколюбие»¹⁰. Однако это понятие далеко от того значения слова «гуманизм», которое вкладывает в него традиция европейской духовной культуры, так как это не человеколюбие вообще, а «человеколюбие» высшего по отношению к низшему. «Жэнь» изначально включает в себя иерархию отношений патрона к своему клиенту. Поскольку одной из важнейших предпосылок либерализма является индивидуализм, обратимся к его появлению в Японии.

В отечественной литературе стало уже общим местом утверждение о том, что японское общество является неиндивидуалистическим в своей основе и что психология индивидуализма развивается здесь лишь после второй мировой войны под влиянием присущих Западу культуры и образа жизни. Между тем история свидетельствует, что ситуация носит более сложный и неоднозначный характер.

Зачатки индивидуалистической психологии обнаруживаются в эпоху Токугава на уровне психологии протеста против существующих порядков, обрекавших человека на несвободу. Это характерно прежде всего для городских слоев — своего рода японского «третьего сословия». Великий японский драматург Тикамацу Мондзэмон (1653—1724) в 1720 г. написал пьесу «Самоубийство влюбленных на острове небесных сетей»¹¹, которая приобрела необыкновенно большую популярность. Ее сюжет состоит в том, что молодой процветающий торговец бумагой Дзихэй, имея жену и детей, влюбляется в Кохару, красавицу из чайного домика «кинокуния» в квартале наслаждений в Осаке, и собирается при первой возможности выкупить ее из кабалы. Кохару отвечает взаимностью на его любовь и принимает решение: или стать его женой, или умереть вместе с ним. Их любовь встречает осуждение в обществе, и после долгих страданий Дзихэй и Кохару решают умереть вместе. Так они оказываются на острове небесных сетей, где совершают самоубийство.

Самоубийство влюбленных (синдзю) в это время было одной из характерных черт японской действительности. Впервые в токугавской литературе упоминание о *дзёси* или *синдзю* появляется в 1643 г. в неприглядной истории из «Мокудзу моногатари», где причиной самоубийства послужила далеко не платоническая любовь трех юных гомосексуалистов. Затем появились истории о девушках из квартала Ёсивара, которые кончают с собой на могилах своих возлюбленных, убитых или казненных. «Однако только в эпоху Гэнроку становится популярным заранее подготовленное самоубийство. Таким двойным самоубийством влюбленных — *синдзю* — обычно завершалась любовная связь, которая с точки

зрения семьи и правосудия считалась изначально недопустимой и безнадёжной. Это был последний вызов, брошенный в лицо всегда торжествующей действительности»¹².

На смену слову *дзэси* — «смерть во имя любви», использовавшемуся в более возвышенном смысле, пришло слово *синдзю*, которое, как считают, впервые использовал Ихара Сайкаку в заглавии книги «Синдзю-си» («История самоубийства влюбленных»). Первоначально слово *синдзю* имело смысл «хранить верность одному человеку», но оно считалось вульгарным и было в ходу только в публичных домах»¹³. Величайшим подтверждением искренности и верности стала клятва умереть вместе с любимым человеком. «Происходило не одновременное, а обычное самоубийство, своего рода принесение жертвы на могиле своего возлюбленного, нечто вроде добровольного «самосожжения вдовы». Подобный обычай не известен больше нигде в мире, ни у каких других народов, которых японцы наивно считают неспособными на проявление чувства подлинной преданности и самопожертвования, в атмосфере которых они сами выросли. Таким образом, смерть стала ассоциироваться с *синдзю-датэ* и называется она *синдзю-си*. Со временем слово *си* отпало, и *синдзю* стало означать «верность и преданность даже в смерти», превратившись в синоним слова *дзэси*»¹⁴.

Считается, что первое настоящее самоубийство влюбленных произошло в ночь на 17 мая 1683 г. Это событие настолько всех удивило и потрясло, что немедленно была написана пьеса на этот сюжет, которая шла одновременно в трех театрах Осаки. Немало популярных пьес на этот сюжет написал Тикамацу Мондзаэмон. «Какое-то время литература эпохи Токугава просто изобиловала историями *синдзю*»¹⁵. Не только драматурги Кайон и Тикамацу, но и великий прозаик Ихара Сайкаку использовали сюжет о самоубийстве влюбленных»¹⁶.

Сюжет о *синдзю* носил многоплановый характер. Он «позволял развивать такие темы, как экономическая и сословная замкнутость, шаткость или крах материального благополучия, а также рисовать трагедию, вызванную силой обстоятельств»¹⁷. Социально-психологическую основу *синдзю* составляет коллизия между естественным человеческим чувством — *ниндзэ* и моральным долгом — *гири*¹⁸. Популярность этого сюжета в художественной литературе и распространенность *синдзю* в обществе в период конца XVII — начала XVIII в. свидетельствуют о глубоком социально-психологическом сдвиге, происходившем в поведении основной массы японских горожан. Психология *синдзю* — это протест против существующей действительности, в основе которого лежит право на свободу частной жизни и индивидуального выбора. Это зачаток психологии индивидуализма в его неразвитой форме.

Однако индивидуализм в Японии в эпоху Токугава, видимо, был обречен на то, чтобы стать психологией изгоев. Изгоями в Японии могли быть не только представители городских сословий, но и отдельные представители господствующего сословия *буси*, или самураев, как их традиционно именуют в отечественной литературе. Таковыми были *ронины*, самураи, в силу разных причин утратившие своего сюзерена, выбитые из системы сеньориально-вассальных отношений. В чем они могли черпать опору для своего существования? Логика подсказывает, что в индивидуализме.

Переломная эпоха середины XIX в., связанная со столкновением с иной цивилизацией, появлением в Японии иностранцев, опасностью утраты национальной самоидентификации, кризисом сложившейся государственно-политической системы и официальной идеологии, вновь обострила проблему индивидуализма в Японии. Свой ответ на эту проблему дал выдающийся японский мыслитель Ёсида Сёин. Он сформулировал критерий оценки людей по их умственным способностям, а не по знатности или социальному происхождению. Это положение Ёсида проводит во многих своих работах, в частности в «Записках из тюрьмы»¹⁹. Этот подход близок к провозглашенной Ван Янмином идее равенства всех людей: «Всякий человек может стать Яо или Шунем»²⁰.

В учении Ван Янмина Ёсида Сёин находил опору идее волевой, активной личности. Эта идея приближает Ёсида Сёин к обоснованию индивидуализма. В философских работах Ван Янмина вполне определенно проводится идея необходимости активной практической деятельности личности²¹. Эта идея помогла Ёсиде Сёин сформулировать положение об ответственности личности за судьбу общества. В письме к своему ученику Кусака Гэндзуй он писал: «Относительно...хода событий в прошлом и настоящем недостаточно быть глубоко сомневающимся. Ибо люди, рожденные под Небом, отличаются от бессловесных предметов, каждый должен нести ответственность за себя в соответствии с моралью и справедливостью и ради будущих поколений»²². Здесь очень отчетливо выражен пафос активной личности, ответственной за происходящее в обществе.

Японский исследователь Кано Масанао считает, что движущим мотивом поведения Ёсиды Сёин была «тоска по «безумию» (кёгу)», которую он выводит из влияния популярной в среде горожан школы «оёмэй» (Ван Янмина)²³. По его мнению, это «безумие» было «опорным пунктом» для борьбы против существовавших порядков. Кано Масанао считает, что в это время «шел переворот в самости», «рождался новый тип человека — этнического субъекта»²⁴.

Эти мысли японского исследователя, крупнейшего знатока японской идеологии и менталитета середины XIX в., заслуживают самого пристального внимания. Они свидетельствуют о том, что и в условиях конфуцианской цивилизации складывались известные предпосылки для самоутверждения личности, возникновения психологии и идеологии *индивидуализма*.

После Мэйдзи исин, в 70—80-е годы XIX в. сторонником индивидуализма стал наиболее яркий представитель японского либерализма Фукудзава Юкити (1834—1901). Перевод на японский язык «Самопомощи» Смайла — наиболее яркое тому подтверждение.

Однако идеология индивидуализма в Японии не получила большой поддержки у либерально мыслящих радикалов раннекапиталистической эпохи 70—80-х годов XIX в. Ее сторонником стал крупнейший японский философ-идеалист Нисида Китаро (1870—1945). В Японии широко распространено мнение, что по своим масштабам и глубине теоретическая сторона учения Нисиды — это явление одного порядка с учениями Канта и Гегеля²⁵.

Анализируя связь философии Нисиды с индивидуализмом, В.М. Гайдар замечает: «В теории Нисиды бросается в глаза ее крайне индивидуалистическая окраска. Вся эта теория вращается вокруг корреляции личности и «абсолютного ничто». Возникновение такого соответствия

у Нисиды по существу есть возникновение дзэн-буддийского состояния сатори. Индивид сам каким-то непостижимым образом догадывается, что он достиг «истинного» взгляда на мир»²⁶. И далее исследователь продолжает: «Таким образом, в трудах Нисида архаическое религиозно-мистическое учение со всем его индивидуализмом и аморализмом было как бы «осовременено», его положения превратились в своего рода «логические выводы», вытекающие из солидной наукообразной теории философа. Нисидианство в Японии, как в свое время ницшеанство в Европе, стало, по существу, теоретическим обоснованием агрессивного буржуазного индивидуализма и аморализма. Не случайно философия абсолютного «ничто» быстро стала мировоззрением, которое активно поддерживалось и пропагандировалось правящими кругами империалистической Японии в период японо-китайской (1937—1945) и второй мировой войны»²⁷.

В своей философской системе Нисида сформулировал антиномию Восток — Запад, противопоставив «восточный» способ мышления «западному», «японское» мировоззрение «неяпонскому». Основой японского мышления считались непосредственное знание, интуиция, в то время как Западу присущ «неистинный» способ мышления — логика». Формулируя антиномию Запада и Востока, Нисида говорил, что Запад якобы является носителем культуры «бытия и формы», а Восток — культуры «небытия и аморфности»²⁸.

Последователи Нисиды, «взяв за основу исходные гносеологические аспекты его теории, заменили характерную для него корреляцию индивида и мирового абсолюта на корреляцию японской нации и этого абсолюта. В их работах упор делался на то, что результатом «самоограничения» «абсолютного ничто» являются не индивид, а нация, раса, государство. Последние три понятия в рассматриваемых теориях в значительной степени совпадали, ибо в них речь идет о японской нации, японском государстве, японской «расе». Японская нация-раса как носитель единого самосознания постигает «абсолютное Ничто», становится способной на истинное созерцание с позиций небытия, в силу такового созерцания возникает окружающий ее мир»²⁹.

Одним из корифеев такой «национальной» философии был Танабэ Хадзимэ (1885—1962). Именно в его теории произошел переход от «логики частного» («ко-но ронри») к «логике вида» («сю-но ронри»), т. е. от рассуждений о корреляции индивида и «абсолютного ничто» к рассуждениям о корреляции нации, и конкретнее — японской нации, и этого «ничто»³⁰. Танабэ держался в рамках академического теоретизирования и, излагая свои концепции, был сравнительно осторожен в политических выводах. Нисидианцы более молодого поколения «составили когорту откровенных шовинистов и пропагандистов агрессивной империалистической войны на Тихом океане. Именно такие идеи изложены в концентрированном виде в вышедшей в начале 40-х годов XX в. книге «Всемирно-историческая точка зрения и Япония». Ее авторами были четыре философа — представители так называемой киотоской школы японской академической философии, которая объединяла последователей Нисиды: Косака Масааки, Кояма Ивао, Ниситани Кэйдзи и Судзуки Сигэтака. В разделе этой книги, озаглавленном «Философия тотальной войны», утверждалась центральная роль Японии в мировой истории, при этом авторы требовали создания в стране новой

идеологии, которая соответствовала бы этой глобальной роли³¹. В книге «Философия тотальной войны» подчеркивалось: «Раз история находится в движении, значит у нее есть некий движущий центр, некий абсолютный центр исторической реальности... Это центр выражения моральной энергии, каковым является Япония. В выражении ее моральной энергии имеется последовательность, система. Если в Японии не будет создана идеология, основывающаяся на этой моральной энергии, то не будет спокойствия в великой восточно-азиатской сфере совместного процветания (название японской колониальной империи во время второй мировой войны — В.С.), а уже о враждебных странах и говорить не придется — мир покорности не изъявит»³².

Таким образом, соединение индивидуализма с буддийской метафизикой породило в киотоской школе своего рода эгоизм нации — индивида, который лег в основу оправдания шовинистической агрессивной империалистической политики, которую вела Япония в 30—40-е годы XX в. Эта идеология не имела ничего общего с либерализмом.

Влияние нисидианства на духовную жизнь японского общества было огромным. Один из крупнейших нисидианцев, порвавших впоследствии с киотоской школой и перешедших на позиции марксизма, Янагида Кэндзюро, оценивая влияние этой школы, писал, что многие японские юноши уносили с собой на фронт фотографии Нисиды или же его книгу «Изучение блага», видя в ней моральную поддержку на пути почти неизбежной гибели³³.

Зарождение японского либерализма относится к 70-м годам XIX в. Из-за отсутствия достаточной культурно-исторической почвы японский либерализм раздваивался на тяготевавший к радикализму и тяготевавший к консерватизму. Первый был идейным и слишком абстрактным, оторванным от японской почвы. Второй — приземленным и опирался на японскую политическую традицию. Виднейший представитель японского умеренного либерализма — Фукудзава Юкити (1834—1901). О нем много написано в отечественном японоведении. Никому из мыслителей XIX в. не уделялось столь большого внимания, как ему³⁴. Но нельзя сказать, чтобы его мировоззрению и политическим взглядам была дана адекватная оценка. Этому мыслителю обычно относят к направлению японского «просветительства».

Фукудзава Юкити был личностью довольно разносторонней. Он писал книги, читал лекции в созданных им учебных заведениях, был публицистом и педагогом. Его разносторонняя деятельность оказывала «влияние на все сферы общественной жизни Японии того времени и наложила заметный отпечаток на мировоззрение целого поколения японцев»³⁵. Как справедливо отмечает исследователь творчества Фукудзавы Юкити В.Н. Кобец: «Философию Фукудзавы невозможно оценить с помощью критериев и терминов европейской философии. Творчество мыслителя отличает также отсутствие стремления к систематизации своих философских взглядов. Все это делает нецелесообразной попытку вычленения и последовательного рассмотрения онтологических, морально-этических, историко-философских взглядов Фукудзавы»³⁶.

Общественно-политические и философские взгляды Фукудзавы Юкити сформировались в то время, когда произошло «открытие» Японии для внешнего мира. Он был одним из первых представителей

своего поколения, кто имел возможность познакомиться непосредственно с положением дел на Западе. В 1860 г. вместе с миссией адмирала Кимура Сэцу-но ками он побывал в США. Пребывание было коротким, тем не менее Фукудзава многое из него вынес. «Но главным результатом этой поездки было, безусловно, то, что Фукудзава Юкити впервые понял: цивилизация — это не только машины, корабли и школы, в которых учат принципам, лежащим в основе действия современной техники, а нечто другое, то, чего нельзя увидеть и купить, что связано, вероятно, со всеми особенностями политической, социальной жизни и психического склада людей»³⁷.

По приезде в Японию Фукудзава был приглашен сегунским правительством на должность переводчика при канцелярии иностранных дел. Служба центральному правительству предоставила ему возможность вновь увидеть Запад. Он был прикомандирован в качестве переводчика при дипломатической миссии, отправленной в 1861 г. в Европу, и почти год провёл там, посетив Францию, Англию, Голландию, Пруссию, Россию, Португалию³⁸.

Во второй половине 60-х годов Фукудзава опубликовал свою первую книгу, которая называлась «Положение дел на Западе» («Сэйё дзидзё», 1866—1869). Эта книга рассказывала о том, что было естественным для Запада, но абсолютно новым для Японии: о парламенте, политических партиях, системе социального обеспечения, почте, банках, транспорте. В период между выходом в свет первой части «Сэйё дзидзё» (1866) и последней части (1869) Фукудзава опубликовал ряд работ: «Сэйё таби аннай» («Справочник для путешествующего по Западу»), «Дзёяку дзюити кокка» («Одиннадцать стран, связанных с нами договорами»), «Сэйё исёкудзю» («Каковы одежда, пища, жилище на Западе»), «Сэкай кунидзукуси» («Все о странах Запада») и др., дополнившим его основной труд. «Сэйё дзидзё» — это не только рассказы о Западе, но и политические взгляды Фукудзавы. В этой работе он впервые выдвинул теорию, восхваляющую английский парламентаризм³⁹.

Эта деятельность Фукудзавы лежала в русле просвещения. Академик Н.И. Конрад в свое время различал два типа просвещения. Он писал: «Одно дело явления просвещения там, где они возникли спонтанно, в борьбе против феодального режима, и другое дело явления просвещения там, где они были основаны на заимствовании извне». «Появление переводов Ж.-Ж. Руссо в Китае или Японии есть пропаганда готовых идей, а не выработка их», — полагал он. Конечный его вывод сводится к следующему: «Работы Фукудзавы в Японии по пропаганде английского парламентаризма — призыв следовать готовым образцам, а не разработка своих рекомендаций. Я склонен даже назвать эти явления не «Просвещением», а «просветительством»⁴⁰.

Стремясь к распространению европейских знаний и использованию их в своих целях, правительство Мэйдзи пригласило на службу ученых-западников. Среди них Като Хироюки, Мори Аринори, Ниси Аманэ, Цуда Мамити. Однако Фукудзава Юкити ценил независимость и отказался от службы новому правительству. С 1868 г. он сосредоточил все усилия на работе созданной им школы, получившей название Кэйю, на педагогической и просветительской деятельности, стремился передать ученикам все накопленные им знания о практических науках и культуре Запада⁴¹.

В 1872 г. появилась другая крупная работа японского мыслителя «Гакумон-но сусумэ» («Призыв к знаниям»). В отличие от «Сэйё дзидзё», представлявшей «...сознательно объективированный рассказ о странах Запада, лишь слегка пережеванный размышлениями и оценками самого Фукудзавы, «Гакумон-но сусумэ» — произведение критико-публицистического характера, в нем излагались уже самостоятельные идеи мыслителя о возможных путях развития Японии. С позиций теории естественных прав человека и позитивизма, которые в то время отстаивал ученый, он обратился к широкой читательской аудитории с призывом покончить со старым феодальным прошлым, отказаться от сословных предрассудков и старой конфуцианской науки, овладеть практически необходимыми знаниями, он утверждал право каждого на свободу, равенство, независимость»⁴². В данном случае Фукудзава Юкити проводит типичный набор буржуазных идей. Он писал: «Небо не создало одного человека ниже других и выше других людей. При рождении все имеют одинаковое положение. При рождении нет различий между знатными и незнатными, высокопоставленными и низкопоставленными». Эти начальные строки произведения стали крылатыми в Японии 70-х годов XIX в.⁴³

В 1873 г. было создано общество «Мэйрокуся» («Общество 6-го года Мэйдзи»). В него вошли Мори Аринори (1847—1889), Ниси Аманэ (1829—1896), Фукудзава Юкити (1835—1902), Като Хироюки (1836—1916), Цуда Мамити (1829—1909), Нисимура Сигэки (1828—1902) и другие ученые европейской школы. Фукудзава Юкити был самым ярким представителем этого общества⁴⁴.

Печатным органом этой группы был журнал «Мэйроку дзасси». На его страницах японские мыслители выступали и как переводчики, и как оригинальные мыслители. Они включали в переводы свои материалы и поддерживали идею отделения церкви от государства, сначала как переводчики, потом как авторы⁴⁵.

В 1875 г. Фукудзава опубликовал одну из наиболее известных своих книг — «Буммэйрон-но гайряку» («Краткий очерк теории цивилизации»). Здесь излагались те же идеи, что и в «Гакумон-но сусумэ», но метод изложения был иным. Если «Призыв к знаниям» — произведение ярко полемическое, то «Краткий очерк теории цивилизации» — аналитическое исследование. «Дополняя и обобщая друг друга, эти две книги явили собой вершину деятельности Фукудзавы периода 70-х годов, борьбы против феодального духа, конфуцианского склада ума, оставшихся Японии в наследство от времени Токугава»⁴⁶.

В этом произведении Фукудзава дает свое понимание сущности цивилизации. Он пишет: «Школа, промышленность, армия и флот — это не просто внешние формы цивилизации. Их нетрудно сделать. Нужны только деньги для того, чтобы их купить. Но есть еще что-то, чего нельзя увидеть или услышать, купить или продать, дать в долг или занять. Это нечто охватывает всю нацию, и его значение так велико, что без него никакие школы или иные внешние формы цивилизации не принесут никакой пользы. Эту важную вещь следует назвать духом цивилизации»⁴⁷. Такое понимание цивилизации позволяет Фукудзаве синтезировать ценности западной цивилизации с национальными традициями, чертами и идеалами. Он стремился к сохранению Японии, следовательно, и *кокутай* (государственной сущности) в том смысле, как он это понимал⁴⁸.

Фукудзава был знаком с принципом поступательного развития общества, который был изложен в трудах западных историков Ф. Гизо и Г.Т. Бокля. Принятие этого принципа привело его к взгляду на «кокутай» как на «комплекс присущих данному народу особенностей, неизбежно и естественно меняющихся под воздействием времени и внешней среды». Свою точку зрения он разъяснил в «Кратком очерке теории цивилизации»: «Внутренняя структура нации не есть что-то неизменное. Она может значительно меняться... Но если нация теряет свой суверенитет и подпадает под власть иностранцев, тогда можно говорить и о потере ею своего «кокутай»⁴⁹. Таким образом, Фукудзава Юкити убежден: при сохранении страной независимости не только необходимо заимствование опыта и достижений Запада, опередившего Японию на пути прогрессивного развития, но и то, что упрочит это заимствование, так как укрепит суверенитет страны⁵⁰.

Фукудзава отнюдь не восхвалял все элементы, составляющие западную цивилизацию. Напротив, он критиковал просветителей, выступавших за тотальные заимствования, фундаменталистских сторонников вестернизации, считавших все западное заведомо хорошим, а все восточное — плохим. В 1876 г. он с горечью писал: «Сейчас так называемые просветители, а за ними и тысячи других людей, которые даже толком не разобрались в том, каковы отличительные черты жизни Запада, проповедуют и безоговорочно признают безусловное превосходство Запада во всем. Как поверхностны они в своей некритической вере во все западное и недоверии ко всему восточному»⁵¹.

В конце 70-х годов Фукудзава выдвинул теорию гармонии между правительством и народом (*каммин тёва*). Путь к такой гармонии он видел в учреждении префектуральных собраний и только после этого считал возможным переходить к созданию парламента. Фукудзава, как и раньше, являлся сторонником парламентарной системы английского типа, но парламента, с его точки зрения, должен опираться на представителей аристократии и интеллигенции. Об этом мыслитель писал в 1879 г. в статье «Коккайрон» («О парламенте»)⁵².

В период обострения борьбы между правительством и народом по поводу открытия парламента Фукудзава выбрал линию поддержки правительства. Он полагал, что преобразования сверху принесут стране большую пользу, помогут превратиться в сильное буржуазное государство, и выступал как сторонник откровенной конституции⁵³. Он принял предложение правительства издавать газету, которая подготовила бы общественное мнение к запланированному открытию парламента. С 1882 г. Фукудзава начал (на собственные средства) издавать газету «Дзидзи симпо» («Хроника текущих событий»), ставшую самой популярной в Японии. Почти все работы Фукудзавы 80-х — начала 90-х годов XIX в. были написаны для газеты и служили целенаправленному формированию общественного мнения в соответствии с пониманием задач, стоявших перед страной⁵⁴.

В это время взгляды Фукудзавы Юкити становятся все более консервативными. Он стал ратовать за усиление религии в жизни народа и воспитание масс в духе преклонения перед императором как символом великой Японии⁵⁵. О функции религии мыслитель писал: «Против повадившихся ночных воров натаскивают собак, против нашествия крыс держат кошек. Ныне религия для общества — это те же собаки и кошки,

но для охраны от безнравственности. Без религии человеческое общество и дня прожить не может»⁵⁶. Отсутствие в Японии единой религии, а также личных симпатий Фукудзавы к какой-либо религиозной доктрине привело его к прагматическим рассуждениям о степени соответствия того или иного религиозного учения вышеуказанным функциям. В конечном счете он делает выбор в пользу восточных религий. Отсюда его инвективы против христианства, которое он обвиняет в нетерпимости, вандализме, противопоставляя его мягкому, мудрому буддизму. Тем самым Фукудзава сознательно закрывал глаза на многочисленные случаи жестокости по отношению к христианам в Японии, забывал об антихристианской политике Токугава⁵⁷.

В своих взглядах на внешнюю политику и систему международных отношений Фукудзава Юкити сближался со сторонниками силового подхода и пришел к выводу, что «договоры о дружбе, международное право — все это звучит очень красиво, но это всего лишь регалии внешнего этикета. В действительности же сущность международных отношений — в соперничестве при установлении своего авторитета, в погоне за прибылями — и не больше...Разве кому-нибудь известен такой случай, чтобы слабое, бедное, отсталое в культурном отношении государство смогло полностью обеспечить свою независимость, полагаясь только на договоры и международное право? Сотни томов и книг по международному праву не заменяют ящики снарядов»⁵⁸. Эта концепция о «праве сильного» сближала Фукудзаву со сторонниками агрессии, с теми националистами, которые уже в начале 70-х годов выступили за экспансию в Корею и продвижение на материк. Это сближение стало особенно очевидным в период японо-китайской войны 1894—1895 гг. «Издававшаяся Фукудзава газета «Дзидзи симпо» по сути стала рупором националистических идей. Войну Фукудзава воспринял как испытание силы и возможностей Японии, а победу над Китаем — как торжество обновленной, модернизированной страны над старой конфуцианско-феодальной»⁵⁹.

В марте 1885 г. Фукудзава Юкити в газете «Дзидзи симпо» опубликовал свой знаменитый очерк «Дацуарон», который можно перевести как «уход из Азии» или «отречение от Азии»⁶⁰. В нем мыслитель проводит идею об особом положении Японии в Азии: «В настоящем мире национальная независимость невозможна без некоторых элементов западных учений. Япония должна отбросить старые обычаи, чтобы быть в состоянии воплотить в себе надежды и возможности всей Азии»⁶¹. Фукудзава подчеркивал, что «Япония находится в Восточной Азии, но занята тем, что уходит из Азии, уходит от прошлого. Китай и Корея придерживаются старых путей гордости и упрямой ненависти ко всему иностранному, в результате они вступили в компромисс со своей независимостью, если они не осуществят вскоре реформы подобно реорганизации Мэйдзи, в течение нескольких лет, они погибнут». «И печально, — сожалеет Фукудзава, — что цивилизованные западные государства не могут отличить одну азиатскую страну от другой и имеют тенденцию игнорировать Японию как полудивицизованную, возвращая ее в тот же самый разряд, что и остальные страны Восточной Азии». Фукудзава категорически отрицал какую-либо возможность сотрудничества Японии с Китаем и Кореей, так как это принесло бы ей «плохую репутацию за связь с плохой компанией». Отсюда он делает вывод: «Мы не должны ждать соседние страны, которые станут просвещенными и поднимутся лишь, когда вся Азия

достигнет этого. Мы должны покинуть их ряды и присоединиться на пути прогресса к цивилизованным государствам на Западе. Мы не должны вступать в какие-то особые отношения с Китаем и Кореей, но вести себя с ними в той же манере, что и западные страны»⁶².

«Концепция «дацуарон», справедливо считает Е.В. Верисоцкая, фактически явилась постулатом на долгие годы, определившим содержание азиатской политики Японии. Какими бы красивыми лозунгами впоследствии ни прикрывались японские руководители, суть оставалась одна — политика с позиции силы, установление собственной гегемонии в Азии, утверждение прав Японии за счет порабощения народов соседних стран»⁶³. «Национализм явился универсальной основой, примирившей все течения либеральной мысли между собой и с официальной идеологией. Но одновременно он способствовал деградации этих течений и ликвидации либерализма как явления общественной мысли»⁶⁴. Этот вывод представляется пессимистичным, надуманным и умозрительным. «Деградации» либерализма не происходило, несмотря на его сближение с правящими кругами. То была закономерная эволюция одного из его течений. Фукудзава Юкити тяготел к консервативному либерализму, замешанному на национальной традиции прагматизма, столь характерной для Японии со времен Огю Сорай (1667—1728). Но существовали и другие течения.

Японский либерализм прошел испытание в «движении за свободу и народные права» (последнюю часть фразы правильнее было бы перевести как «народоправство»). «Движение за свободу и народоправство» было многослойным, сложным феноменом. Его наиболее общим знаменателем была *оппозиционность* агрессивному режиму. Эта оппозиционность складывалась из ряда элементов. 1) Его самым широким фоном была назревавшая в деревне аграрная революция, к которой подталкивала сельская буржуазия. Последняя была недовольна высоким поземельным налогом и требовала его снижения. В 1878—1881 гг. основной движущей силой стали так называемые «новые помещики и сельская буржуазия»⁶⁵. И те, и другие считали, что взимаемый с них поземельный налог (3%, а с 1877 г. — 2,5% от цены земли) слишком высок. Они доказывали, что государственные доходы базировались в основном на этом налоге, поэтому платившие его люди должны иметь право на решающее участие в управлении страной. Широкие слои сельской буржуазии были недовольны, что правительство, превратив деревню во внутреннюю колонию, не уделяло сельскому хозяйству того внимания, которым пользовалась промышленность. 2) Движение радикально настроенной интеллигенции, осознававшей необходимость «второй революции». У этого элемента существовала тяга к использованию опыта российского народничества и насильственных методов борьбы. 3) Самурайская оппозиция из княжеств Тоса и Хидзэн, оказавшаяся за бортом истеблишмента. Это было результатом «переворота 12 октября 1881 г.», его смысл состоит в том, что в правящей олигархии еще больше укрепилось положение выходцев из княжеств Тёсю и Сацума. В правительстве остался лишь один представитель из княжеств Тоса и Хидзэн, ранее деливший власть с выдвинутыми из Сацума и Тёсю, тем самым у власти утвердилась так называемая «клика Саттё»⁶⁶. Самурайская оппозиция, оказавшаяся за бортом правящей олигархии, выдвинула лозунг введения конституции и открытия представительного органа. Эта оппозиция отличалась неустойчивостью, ее можно было на определенных условиях перетянуть на

сторону правительства или попросту купить, как это случилось с ее лидером Итагаки Тайсукэ в 1882 г.⁶⁷, который в разгар движения за свободу и народоправство получил определенную сумму денег и отправился в путешествие за границу.

Характерные черты японского либерализма были продемонстрированы при разработке проектов конституции, альтернативных правительственному. Одним из идеологов и активных деятелей движения за свободу и народоправство был Уэки Эмори (1857—1892), которого можно охарактеризовать как представителя разновидности либерализма, тяготеющей к радикализму. Уэки рано начал свою общественную деятельность, и к двадцати годам уже был автором многих статей, опубликованных в газетах прогрессивного направления. В 1876 г. мыслитель был на два месяца заключен в тюрьму за статью, в которой проводил мысль, что абсолютистское правительство обращается со своими подданными как с обезьянами⁶⁸. Выйдя из тюрьмы, Уэки в газете «Кокай симбун» в июле 1876 г. поместил новую статью под заголовком «Свобода должна быть завоевана кровью!» Автор статьи утверждал: «Даже если народ утратил свободу, он все равно будет стремиться к ней, народ обязательно должен вернуть свободу, ибо иначе нет смысла жить. Каким путем можно достигнуть этого?...Свободу нельзя купить, ее можно завоевать кровью!»⁶⁹.

В конце 1876 г. Уэки тесно сблизился с Итагаки Тайсукэ, в доме которого он в то время жил в качестве учителя его дочери. Влияние Итагаки на молодого журналиста было настолько велико, что в 1877 г. Уэки уехал вслед за ним на работу в префектуру Коти. Этот переезд стал важным рубежом в жизни Уэки. Здесь он вступил в общество «Риссия» («Общество по определению цели в жизни»), созданное в 1874 г., и тем самым перестал быть журналистом-одиночкой, став членом политической организации и подчинив свою деятельность интересам «движения за свободу и народные права»⁷⁰.

Важная роль Уэки Эмори в «движении за свободу и народные права» определялась не столько активным участием в организационной работе, сколько его вкладом в разработку идеологии этого движения. Для обоснования своих взглядов на общество и государство Уэки избрал теорию естественного права, которая в то время была очень характерной формой социально-политической критики в Японии. Наиболее справедливым мыслитель считал общество, в основе которого лежит свобода и равенство. Многие его работы посвящены проблеме гражданских свобод и той форме правления, которая может их гарантировать. Во введении к статье «О народных правах и свободе» («Минкэн дзиюрон», 1879) он писал, обращаясь к различным слоям населения Японии: «Всем вам, всем до единого дано огромное богатство. В чем же оно?...Золото? Серебро? Бриллианты? Красивые женщины? Вундеркинды? Нет и нет! Есть богатство, достойное уважения более, чем все это вместе взятое. Право на свободу — вот в чем оно. Свобода дороже жизни...Ни счастье, ни спокойствие невозможны без нее»⁷¹.

К концу 70-х годов XIX в., когда шла ожесточенная полемика между сторонниками учреждения парламента и их противниками, Уэки Эмори занял положение идеолога левого крыла движения. О накале политической борьбы того времени убедительно свидетельствуют статьи, опубликованные в общественной периодике, о «тираническом правительстве»

и «жестоких властях», заканчивавшиеся призывами свергнуть правительство и «покарать смертью чиновников»⁷².

Уэки Эмори был автором или соавтором основных политических документов «движения за свободу и народные права»: устава общества «Риссия» и «Айкокуся» («Общество патриотов»), устава и программы Либеральной партии («Дзиюто») и проекта конституции так называемой «группы Тоса», т. е. либеральной партии. Уэки самостоятельно подготовил еще один документ, над которым начал работать, когда «Риссия» решило в марте 1881 г. организовать комитет по подготовке будущей конституции. Уэки вошел в состав этого комитета и в августе 1881 г. представил «Проект конституции Японии» («Нихонкоку коккэнан»), который, однако, не был принят. Этот проект «являлся самым демократическим по содержанию» из всех существовавших проектов. В нем нашли отражение идеи французской конституции 1893 г. и американской Декларации независимости⁷³.

Проект Уэки был детально разработан и состоял из 18 глав и 220 статей. Он содержал программу преобразований политического строя, в соответствии с которой законодательные права принадлежали парламенту, а императору предоставлялась исполнительная власть. Самой радикальной частью проекта конституции была глава 4, где провозглашались равные права всех граждан на свободу слова, печати, собраний, подачи петиций, свободный выбор профессии, свободу вероисповедания. Под равными правами Уэки понимал гражданское равенство. Он признавал право на частную собственность. Следуя американской Декларации прав человека и гражданина, провозгласил законность и справедливость стремления людей к счастью. В духе идей Т. Джефферсона считал, что право на счастье даровано человеку природой и должно быть гарантировано государством⁷⁴.

Уэки был решительным сторонником права народа на сопротивление властям, которое сформулировал в нескольких статьях своего проекта конституции: «если правительство нарушает конституцию, народ может не подчиняться ему» (ст. 70); «народ может сопротивляться беззаконию» (ст. 64); «народ может требовать создания нового правительства» (ст. 72)⁷⁵.

Уэки более радикально решал вопрос о взаимоотношениях правительства и народа, чем его современники. Он не признавал ни учения Гоббса, к которому тяготели члены «Мэйрокуся», ни традиционной конфуцианской теории, что между правителем и подданными существуют такие же отношения, как между родителями и детьми. Ошибочным представлялось ему и утверждение — чем покорнее народ, тем легче управлять государством. Идеолог «движения за свободу и народные права» исходил из того, что народ — основа государства, поэтому основной задачей последнего является обеспечение его свободы, счастья и благоденствия. По его мнению, все права народа должны быть гарантированы конституцией, принимаемой лишь после ее всенародного обсуждения, ибо конституция, дарованная сверху, — это не проявление, а подавление народных прав. Уэки опубликовал статью под весьма многозначительным названием «Конституция не властна над народными правами». В ней он писал: «Разве конституция устанавливается не для того, чтобы защищать права народа? Ведь сначала появляется народ, а уж потом конституция. «Народ — хозяин, конституция — его гость... Права народа не ограничены, а государство и конституция существуют для того, чтобы их защищать»⁷⁶.

В теоретических построениях Уэки Эмори много утопичного, в том числе и его представление о возможности изменения системы международных отношений для того, чтобы предотвратить войны. Он предлагал организовать «всемирное объединенное правительство» («банкоку кёги сэйфу»), которое действовало бы на основе «наилучших законов Вселенной» («удай мудзё кэмпо») и опиралось бы на «истинную справедливость, взаимопонимание, эффективность, безопасность, всеобщность». Руководствуясь «наилучшими законами Вселенной», это «правительство» должно защищать права и суверенитет любого государства и тем самым способствовать демократизации и единению всех стран⁷⁷. Пафос Уэки, направленный против «расширения прав государства», т. е. экспансионистской политики, которую стало проводить японское правительство, вполне понятен, но это не изменяет утопичности его проекта изменения системы международных отношений.

В полемике о суверенитете, развернувшейся в 80-е годы, Уэки Эмори последовательно отстаивал идею суверенитета народа. В 1882 г. он опубликовал большую статью под названием «О суверенитете государства» («Кокка сюкэнрон»), в которой пишет, что верховная «неделимая, неприкосновенная и неотъемлемая» власть в Японии должна принадлежать всему народу, ибо «государство без народа существовать не может, а народ без монарха — может»⁷⁸.

В период наивысшего подъема «движения за свободу и народные права» идеи Уэки были «теоретическим оружием в руках наиболее радикальных элементов»⁷⁹, которые прибегали к насильственным действиям. Таковы были события в Титибу, в Фукусиме, на горе Каба.

Однако после введения в действие конституции 1889 г. произошел резкий сдвиг в политических взглядах Уэки. Об этом в первую очередь свидетельствует принятие им конституции 1889 г., дарованной народу. Будучи членом парламента первого созыва (1890 г.), при решении вопроса о военных ассигнованиях он вышел из рядов оппозиции и поддержал правительство⁸⁰. Такова эволюция одного из идейных вождей левого крыла либерального движения в Японии.

В чем причины такой метаморфозы либерализма в Японии? Их несколько. 1) Неорганичность его как течения общественной мысли и политического движения. В стране не существовало достаточно возделанной почвы для восприятия идей такого рода. Поэтому японский либерализм выступал как примитивизированный вариант западного и опирался на его разработки: идеи Руссо, Бентама, Милля. 2) Раздвоение либерализма в этой стране на проправительственный консерватизм и радикальный революционеризм имело в своей основе теоретическую незрелость и слабую укорененность в общественном сознании и социальной среде. О плохой совместимости рассматриваемого явления с действительностью говорит тот факт, что при переводе на японский язык Фукудзаве Юкити приходилось изобретать новые слова⁸¹. В языке не было слова «либерализм», потому что не существовало такого понятия и такого явления.

В эру Тайсё (1912—1925) произошло второе пришествие либерализма в Японию, который изначально носил более приземленный, конкретный и прагматический характер. Как заметил японский исследователь Такэда Харухито: «Вершиной демократии Тайсё была цель установить государственный конституционный механизм, которым были партийные правительства во главе с гражданскими лидерами»⁸². Он был направлен

против засилья военщины и суррогата двухпартийной системы, которой была так называемая «эра Кацура-Сайондзи» (Кацуон). В этой системе на протяжении длительного времени поочередно сменяли друг друга назначаемые сверху кабинеты во главе с премьерами Кацура Таро и Сайондзи Кимимоти⁸³.

Для развития демократизации японского общества в это время сложились благоприятные условия. Особенность эпохи состояла в том, что этот процесс был знаменем времени. Японии как союзнице Антанты трудно было выступать против новой системы ценностей, за которую выступали ее союзники. Таким образом, внешние условия благоприятствовали распространению идей политической демократии. Внутри японского общества была подготовлена благоприятная социальная почва для восприятия идей такого свойства. Народился слой «интеллектуалов», опорой которого стали сфера журналистики, а также высшие учебные заведения. Ведущую роль в процессе «демократизации Тайсё» как политического явления играл Ёсино Сакудзо. Как остроумно заметил автор монографии «Демократизация Тайсё» Митани Тайитиро: «Движение за демократизацию было сопряжено с теорией и верой в демократизм, которые ни мало, ни много вдохновлялись Ёсино Сакудзо, но костяком были интеллектуалы и молодежь, находившиеся под влиянием Ёсино»⁸⁴. Ёсино Сакудзо как человек внепартийный был «влиятельным представителем политических дилетантов». В качестве условия демократизма (мимпонсюги) он требовал участия народных масс в принятии политических решений⁸⁵.

Ёсино Сакудзо рассуждал таким образом, что демократизм — это принцип относительно методов принятия политических решений, следовательно, он не затрагивает существа политического суверенитета. Идея ученого заключалась в осуществлении политической демократизации при сохранении суверенитета императора. Он отличал демократию, которая несла в себе опасность вступить в противоречие с конституционным строем Мэйдзи, основанным на принципе суверенитета императора. Ёсино критиковал как «неконституционное» любое злоупотребление верховной властью императора безотносительно к тому, являлось ли оно нарушением конституции или нет⁸⁶. Иными словами, для Ёсино было важно, как решалось, а не что решалось. На заднем плане такого подхода было множество людей, которые равным образом являясь «подданными императора», были ограничены и дискриминированы в своих избирательных правах, потому что политическая власть находилась в руках княжеской бюрократии, или в силу налоговых ограничений. Он хотел, чтобы люди равным образом участвовали в политике как народ.

Ёсино Сакудзо уловил настроения, которые были распространены в японском обществе того времени. Как замечает Такэда Харухито, равенство «было хотя и не очень заметное, но... это здоровое и твердое желание людей, которое составляло глубинное течение демократии Тайсё»⁸⁷. В первом номере журнала «Тюо корон» за 1916 г. была помещена большая статья Ёсино Сакудзо, в то время профессора Токийского императорского университета, «О сущности демократии. Рассуждения о пути достижения ее совершенства». Этой статьей Ёсино положил начало дискуссии, которая впоследствии вылилась в движение за «демократию Тайсё». Слово «демократия» ученый переводил на японский язык как «мимпонсюги», что означает буквально «принцип, основой которого является народ». 12 декабря 1918 г. влиятельными интеллектуалами, разделявшими

принципы «мимпонсюги», было организовано общество «Рэймэйкай» («Общество рассвета»), которое встало во главе движения демократизации. Его членами были Нитобэ Инадзо, Ояма Икуо, Сауда Киитиро, Асо Ухиса, Миякэ Сэцурэй, Морито Тацуо и другие. Они развернули публицистическую деятельность на страницах журналов «Тюо корон» и «Тюгай» («Дома и за границей»). Наибольшую активность при этом проявляли Ёсино Сакудзо и Фукуда Токудзо⁸⁸.

Программа «Рэймэйкай» сводилась к следующему: 1) разъяснение в научном плане основы Японии, выявление назначения японской специфики в развитии мировой цивилизации; 2) уничтожение идей, идущих против течения в развитии положения в мире и представляющих опасность; 3) содействие стабильному благополучию в жизни народа в соответствии с новыми тенденциями в послевоенном мире⁸⁹.

«Рэймэйкай» был идеологическим объединением, просветительской организацией, осуществлявшей главным образом лекционную работу. Примерно в это же время были организованы Объединение общественного движения (Сякай ундо дантай), ядром которого были студенты юридического отделения Токийского императорского университета, а также Общество нового человека (Синдзинкай). Синдзинкай было идейным объединением, организованным под руководством и при содействии Ёсино и Асо, которое выдвинуло лозунг «рациональной реконструкции современной Японии», в нем ведущую роль играли Акамацу Кацумаро и Миядзаки Русукэ, бывшие в то время студентами. Однако по мере того как расширялся круг членов объединения, они начали склоняться к становлению всеобщего избирательного права и к рабочему движению, породили из своей среды руководителей и идеологов пролетарских партий⁹⁰.

Таким образом, и в период своего второго пришествия в Японии либерализм не смог пустить слишком глубокие корни и отвоевать себе самостоятельное место в сфере интеллектуальной жизни и политики. На сей раз его соперником выступала зарождавшаяся социал-демократия, которую либерализм оплодотворил. Для современной Японии он настолько не характерен, что исследователи его просто не замечают. Так, К.О. Саркисов пишет: «В отличие от западных стран, где еще с довоенных времен динамика политического процесса определялась противоборством между консервативными и социал-демократическими партиями, в Японии социал-демократическая традиция в политике была относительно слабой»⁹¹. Итак, роль либерализма в Японии берет на себя социал-демократия, которая к тому же еще является слабой!

Даже после ломки системы политических партий Японии в 90-е годы XX в. и появления новых политических партий самой различной окраски ни одна из них не заявила себя сторонницей либерализма. Ближе всего к его нормам стоит демократическая партия, но и в ней либеральная идеология оттеснена на задний план социал-демократической. «В своей борьбе за право стать второй партией Японии демократы (в основном диссиденты ЛДП и Сакигакэ плюс большое число политиков правого крыла бывшей социалистической партии) делают ставку на правую социал-демократическую альтернативу ЛДП. Поэтому их идеология может рассматриваться как социал-демократический вариант либеральных идей»⁹². Стоит отметить небольшой нюанс: К.О. Саркисов вступает в противоречие с самим собой — несколько ранее либерализма в Японии он не замечает.

- ¹ Сенаторов А.И. Политические партии Японии. М.: Восточная лит-ра РАН, 1995. С. 16.
- ² Загорский А. Возможности реформы партийной системы // Япония. Перевооруживая страницу. М.: Восточная лит-ра РАН, 1998. С. 120; Загорский А. Общая теория демократии, восточноазиатская модель и японский опыт // Япония и глобальные проблемы человека. М.: Восточная лит-ра РАН, 1999. С. 173.
- ³ Верисоцкая Е.В. Эволюция либеральных взглядов в японском обществе в 1870—1880-х гг. Владивосток, 1990. С. 64.
- ⁴ Там же. С. 63.
- ⁵ Волкогонова О.Д. Либерализм и консерватизм в России: метаполитические размышления // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Филос. 2001. № 5. С. 30.
- ⁶ Там же. С. 33—34.
- ⁷ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990.
- ⁸ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М.: «Юрист», 1994. С. 58—59.
- ⁹ Вебер М. Социология религии // Там же. С. 231.
- ¹⁰ Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981. С. 73.
- ¹¹ См.: Тикамацу Мондзаэмон. Драматические поэмы. М., 1968. Пер. В. Марковой.
- ¹² Кирквуд К. Ренессанс в Японии. М.: Наука, 1988. С. 235.
- ¹³ Там же. С. 235—236.
- ¹⁴ Там же. С. 236.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 237.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 238.
- ¹⁹ См. приложение.
- ²⁰ См.: Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, С. 247.
- ²¹ Там же. С. 219.
- ²² Цит. по: Huber Th. M. The Origins of Meiji Ishin. P. 39.
- ²³ Кано Масанао. Исин-эно дзёкёку (Кано Масанао. Прелюдия к исин) // Бакумацу: сосю (Идеология Бакумацу: Сб. материалов). Токио, 1969. Т. 20. С. 25.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Гайдар В.М. Националистическая идеология в духовной жизни Японии. М.: ИМЭМО, 1989. С. 31.
- ²⁶ Там же. С. 33.
- ²⁷ Там же. С. 33—37.
- ²⁸ Там же. С. 34.
- ²⁹ Там же. С. 34—35.
- ³⁰ Там же. С. 35.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же.
- ³³ Янагида Кэндзюро. Эволюция моего мировоззрения. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1957. С. 93.
- ³⁴ См.: Кобец В.Н. Фукудзава Юкити: мировоззрение и деятельность // Из истории общественной мысли Японии. XVII—XIX вв. М.: Наука, 1990; Бугаева Д.П. Японские публицисты конца XIX в. М.: Наука, 1978; Конрад Н.И. Первый этап японской буржуазной литературы // Избранные труды. Литература и театр. М.: Наука. 1978; Бугаева Д.П. Три письма Фукудзава Юкити // Вестн. ЛГУ. № 14. История, язык, литература. Вып. 3. Л., 1973; Она же: К вопросу об общественно-политических взглядах Фукудзава Юкити в 70-е годы XIX в. (Из истории общественной мысли Японии) // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ворстоковед. наук. Вып. 14, № 304. Л., 1962; Григорьева Т.П. О просветительстве в Японии // Просветительство в литературах Востока. М.: Наука, 1973; Верисоцкая Е.В. Эволюция либеральных взглядов... 1990.
- ³⁵ Кобец В.Н. Фукудзава Юкити: мировоззрение и деятельность. С. 131.
- ³⁶ Там же. С. 132—133.
- ³⁷ Там же. С. 135.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же. С. 136.
- ⁴⁰ Конрад Н.И. Избранные труды. История. М.: Наука, 1974. С. 268—269.
- ⁴¹ Кобец В.Н. Фукудзава Юкити: мировоззрение... С. 137.

-
- ⁴² Там же. С. 138.
⁴³ Там же. С. 138.
⁴⁴ Верисоцкая Е.В. Эволюция либеральных взглядов... С. 3.
⁴⁵ Там же. С. 6.
⁴⁶ Кобец В.Н. Фукудзава Юкити: мировоззрение... С. 138.
⁴⁷ Там же. С. 139.
⁴⁸ Там же. С. 140.
⁴⁹ Там же.
⁵⁰ Там же.
⁵¹ Там же. С. 141.
⁵² Там же.
⁵³ Там же. С. 143.
⁵⁴ Там же. С. 143—144.
⁵⁵ Там же. С. 145.
⁵⁶ Там же. С. 146.
⁵⁷ Там же. С. 146—147.
⁵⁸ Там же. С. 149.
⁵⁹ Там же. С. 150.
⁶⁰ Верисоцкая Е.В. Эволюция либеральных взглядов... С. 31.
⁶¹ Там же.
⁶² Там же. С. 31—32.
⁶³ Там же. С. 33.
⁶⁴ Там же. С. 64.
⁶⁵ Норман Г. Возникновение современного государства в Японии. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961. С. 125.
⁶⁶ Харагути Киёси. Нихон киндай кокка-но кэйсэй (Формирование современного Японского государства). Токио, 1976. С. 281.
⁶⁷ См. приложение.
⁶⁸ Бугаева Д.П. Японские публицисты конца XIX века. М.: Наука, 1978. С. 60.
⁶⁹ Там же. С. 61.
⁷⁰ Там же.
⁷¹ Там же. С. 63.
⁷² Там же.
⁷³ Там же. С. 66.
⁷⁴ Там же. С. 65—66.
⁷⁵ Там же. С. 66.
⁷⁶ Там же.
⁷⁷ Там же. С. 77.
⁷⁸ Там же. С. 69.
⁷⁹ Там же. С. 70.
⁸⁰ Там же. С. 79.
⁸¹ См.: Современные японские мыслители. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1958. С. 17.
⁸² Такэда Харухито. Тэйкокусюги-то мимпонсюги (Империализм и демократичность) // Нихон-но рэкиси (История Японии). Сэйсяхан. Т. 19. С. 116.
⁸³ Подробнее см.: Масуми Дзюнносукэ. Нихон сэйдзиси. Токио, 1990. Т. 2. С. 14.
⁸⁴ Цит. по: Такэда Харухито. Тэйкокусюги-то мимпонсюги. С. 116.
⁸⁵ Там же.
⁸⁶ Там же. С. 117.
⁸⁷ Там же.
⁸⁸ Там же. С. 118.
⁸⁹ Там же.
⁹⁰ Там же.
⁹¹ Япония 2000: консерватизм и традиционализм. М.: Восточная лит-ра РАН, 2000. С. 107.
⁹² Там же. С. 123.

SUMMARY. As far is Liberalism characteristic of Japan? — this is the theme of the article “Liberalism in Japan” by Doctor of Historical Sciences Vitaly Sovasteev. The author analyzes different aspects of this phenomenon trying to find its roots in national psychology.

The article traces the evolution of liberalism since the moment of its arising in Japan till nowadays.