

Японская модернность и цивилизационные дискурсы Восточной Азии¹

ВВЕДЕНИЕ



Джереми Смит – социолог и культуролог, доцент Школы искусств Университета Федерации (Балларат, штат Виктория, Австралия).

Эпоха Мэйдзи (1868–1912), ставшая определяющим периодом для становления японской модерности, открывалась весьма драматично. Именно тогда Япония начала знакомиться и контактировать с окружающим миром и иными моделями модерности, развитие которых одновременно и расширялось, и ускорялось. Причем это не было временем «внезапного наступления» модерности или «механического переноса» ее западных образцов на местную почву. Японская модернность к тому моменту уже обрела самобытную раннюю версию, нашедшую воплощение в урбанизме, государственности, праве, философском рационализме, культурном творчестве. Опираясь на собственный вариант модерности, Япония начала взаимодействовать с западными державами, включая Россию, производя у них глубокие заимствования в сферах управления, законодательства, технологии, торговли и культуры. (Похожим образом за много веков до этого она вела себя по отношению к Китаю.) На смену годам первоначального освоения пришли десятилетия адаптации, межкультурной притирки и основательного продумывания ключевых социальных, экономических и политических понятий, полученных от других стран. В рамках именно этого процесса японские интеллектуалы и политические лидеры обращались к моделям и идеям «цивилизации».

Настоящее эссе посвящено анализу того, как интеллигенция эпохи Мэйдзи интерпретировала «дискурс цивилизаций» в Восточной Азии в атмосфере нараставшей неопределенности, характерной для 1870-х годов². Предметами рассмотрения

1 Настоящая статья представляет собой расширенную и переработанную версию главы 8 книги: SMITH J. *Debating Civilizations: Interrogating Civilizational Analysis in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press, 2017.

2 См.: DUARA P. *The Discourse of Civilization and Pan-Asianism* // *Journal of World History*. 2001. Vol. 12. № 1. P. 99–122; ИДЕМ. *Civilizations and Nations in a Globalizing World* // SACHSENMAIER D., RIEDEL J. (Eds.). *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretation*. Leiden: Brill, 2002. О цивилизационных дискурсах и России см.: PROZOROVA Y. *Civilizational Analysis, Political Discourse, and Reception of Western Modernity in Post-Soviet Russia* // *Comparative Civilizations Review*. 2017. № 77. P. 58–76. Размышления о цивилизационном дискурсе в целом см.: HALL M., JACKSON P.T. (Eds.). *Civilizational Identity:*

стали три эпизода японской интерпретации цивилизации и модерности: во-первых, общественные дебаты о содержательном наполнении понятия «цивилизация»; во-вторых, производимое посредством концептуального и лингвистического переосмысления формирование абсолютно нового терминологического арсенала философии и социологии, используемого для работы с концептом цивилизации; наконец, в-третьих, конфликты, связанные с политическими перспективами «Движения за свободу и народные права» 1870–1880-х. В завершение статьи обосновывается та точка зрения, что японский цивилизационный дискурс преодолел интерпретации 1870-х и продолжил свое развитие, причем по-новому, в XX столетии.

В историях стран Восточной Азии, как утверждает Прасенджит Дуара, паназиатский цивилизационный дискурс переплетается со специфическими идеями азиатской, восточной и восточноазиатской цивилизаций. Обитатели Восточной Азии, приписывая моральную значимость религиозному наследию собственных цивилизаций, видели в нем своего рода контрапункт, дополняющий модерный национализм западных держав. Действительно, мировые модерности представляли перед японцами в качестве «цивилизаций» – иначе говоря, в виде таких сущностей, которые можно было изучать и творчески адаптировать³. То, что можно было характеризовать как различные модусы цивилизованности, сопоставлялось с демонстрационными эффектами западных национализмов и национальных государств (некоторые одновременно были империями), а также с зарождающимися в Азии местными националистическими доктринами, которые распространялись ранними движениями за независимость. Дуара фокусирует свое внимание на периоде, лежащем между Первой и Второй мировыми войнами, когда дискуссия об азиатском национализме развертывалась в атмосфере набиравшего силу милитаризма.

Опираясь на тезис Себастиана Конрада и Доминика Саксенмейера о том, что на 1880–1930-е пришлась глобальная фаза реконструкции ранее бытовавших представлений о социальном порядке⁴, я доказываю, что региональные тренды, которые обсуждает Дуара, представляли собой вторичные эффекты освоения мировым сообществом понятий «цивилизация» и «цивилизации», одновременно возникавших в рамках множественных модерностей той поры. По моему мнению, отточенная

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

The Production and Reproduction of «Civilizations» in International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2007; КАПУСТИН В. *Some Political Meanings of «Civilizations»* // Diogenes. 2009. Vol. 222–223. P. 151–169; MAZLISH B. *Civilization and Its Contents.* Stanford: Stanford University Press, 2004.

3 GLUCK C. *The End of Elsewhere: Writing Modernity Now* // American Historical Review. 2011. Vol. 116. № 3. P. 676–687.

4 CONRAD S., SACHSENMAIER D. (Eds.). *Competing Visions of World Order: Global Moments and Movements, 1880s–1930s.* New York: Palgrave Macmillan, 2007.



аргументация, которую предлагает этот ученый, заставляет задуматься и о том, как происходило само становление дискурса цивилизаций в Восточной Азии накануне обозначенного периода, то есть в 1870-е. Именно усвоение концепта «цивилизации» стало центральной темой моей статьи. Подобно другим понятиям, входившим в концептуальный свод Восточной Азии в ходе все более тесного соприкосновения с западным колониализмом, рассматриваемого ниже, в Японии «цивилизация» стала предметом межкультурной реконструкции.

Модерность Мэйдзи

В исторической и сравнительной социологии начавшаяся в 1868 году «реставрация Мэйдзи» (*Meiji Ishin*) рассматривается как событие, открытое для самых разнообразных трактовок. Чаще всего в ней видят умеренную структурную революцию⁵. Будучи особым процессом, развивавшимся в особой модерности, трансформация Мэйдзи была детально проанализирована в рамках теории множественных модерностей, которую предложил Шмуэль Эйзенштадт и другие⁶. Эта теория выросла из критики, которой Эйзенштадт подверг социологический функционализм с присущим этой доктрине тезисом об однолинейной природе любой модернизации, всегда остающейся в пределах оригинальных европейских образцов. Разрыв с предшествующим нарративом ошутимо сказался на исторической и сравнительной социологии. В частности, из него следовало, что модерности типа японской более плодотворно изучаются в их региональных контекстах⁷. Относительно Японии такой контекст задавала Восточная Азия. Своей исключительно креативной культурной программой, как охарактеризовал бы ее Эйзенштадт, Япония была обязана сочетанию тех аспектов японской модерности, которые возникли из ее продолжительного взаимодействия с Китаем, с теми ее сторонами, которые оставались самобытно японскими. К числу последних можно отнести: особую модель капитализма и индустриализма, основанную на коллективистском варианте социально-экономической организации; централизм политической системы, управляемой довольно устойчивой связкой государственной

5 См.: ARNASON J.P. *Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization*. London: Kegan Paul International, 1997; BELLAN R. *Introduction: The Japanese Difference* // ИДЕМ. *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 2003. P. 1–62; EISENSTADT S.N. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

6 См.: EISENSTADT S.N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002 (особенно интересна глава 22); SACHSENMAIER D., RIEDEL J. (Eds.). *Op. cit.*

7 Таков один из главных выводов, которые Йохан Арнасон сделал в ходе изучения Японии. См.: ARNASON J.P. *Social Theory and Japanese Experience...*

бюрократии, крупной промышленности и многопартийного правительства; мощное влияние военных; единообразие патерналистской системы образования; простор для культурного творчества; воссоздание режима социального протеста (ему будет посвящена последняя часть настоящего эссе)⁸.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

В сравнительном анализе современных революционных процессов «революция Мэйдзи» остается особенно примечательной из-за того, что ее выражением, оформлявшим четыре десятилетия преобразований, выступила идеология «реставрации», а не «перемен».

Таков контекст историко-социологического переосмысления японской модерности, которое идет на протяжении трех последних десятилетий и о котором здесь едва стоит говорить подробнее. Ограничимся констатацией, что примечательная поглощенность модерностью оказывала огромное воздействие на японцев, занимавшихся конструированием современной политики и современного общества. Иначе говоря, поразительное институциональное и экономическое преобразование, пережитое страной, поддается более четкому пониманию, если смотреть на него сквозь призму долгой истории взаимодействия культуры и власти, в котором культурный дизайн играл безусловно определяющую роль. В сравнительном анализе современных революционных процессов «революция Мэйдзи» остается особенно примечательной из-за того, что ее выражением, оформлявшим четыре десятилетия преобразований, выступила идеология «реставрации», а не «перемен»⁹. Особенно показательной частью этой реставрации было внимательное наблюдение за внешним миром и его изучение. Реализация дипломатической миссии Томоми Ивакуры, санкционированной в ранние годы Мэйдзи (1871–1873), расширила представление нации о чужих национальных культурах и международной арене в целом, обернувшись впоследствии многосторонними контактами с другими народами и цивилизациями¹⁰. Почти четырехста дней, потраченных на это путешествие, обеспечили японцам всестороннее и документированное знакомство с но-

8 EISENSTADT S.N. *Japanese Civilization...* P. 23–38, 50–83.

9 ARNASON J.P. *Social Theory and Japanese Experience...* P. 412–444; EISENSTADT S.N. *Japanese Civilization...* P. 264–277.

10 Подробнее см.: NISH I. (Ed.). *The Iwakura Mission in America and Europe: A New Assessment*. Surrey: Japan Library, 1998.

вейшими достижениями технических и гуманитарных наук. Гибкость в усвоении естественнонаучных, экономических, философских и политических теорий, разработанных в рамках других цивилизаций и иных модерностей, позволила ведущим интеллектуалам и чиновникам Японии адаптировать эти знания к новым условиям диалога японцев с внешним миром.

МОДЕРНОСТЬ И ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА

Одним из измерений стало оформление новой публичной сферы. Уставная присяга, принятая в 1868 году, задала тон разворачивающимся революционным реформам. В пяти статьях этого документа описывались «цивилизационные цели», посредством которых предстояло конструировать институциональную структуру публичной жизни: в этом ряду упоминались школы, университеты, средства массовой информации, политические партии, конституция¹¹. При изучении публичной сферы на Западе за отправную точку берется, как правило, теория Юргена Хабермаса. Однако более продуктивным нам кажется анализ множественности публичных пространств¹². В указанном отношении Япония периода Мэйдзи представляет собой показательный случай, в котором общественная сфера охватывала сразу четыре пространства: читающее простонародье из деревень, нарождающиеся интеллектуальные круги и их журналы, мир маргинальных литераторов, имперские университеты. Первые два из упомянутых пространств будут фигурировать в этой статье. Если дебаты с участием специалистов, кипевшие в журналах (*zasshi*), адресовались просвещенной аудитории, то газеты апеллировали к анонимным читателям¹³. В 1870-е обычная читающая публика была, бесспорно, многочисленной, а расширение аудитории, читавшей газеты, шло в трех направлениях. Во-первых, в начале этого десятилетия по инициативе правительства были учреждены общенациональные газеты. Покровительство со стороны властей позволяло увеличивать их число и наращивать совокупный тираж. Во-вторых, по мере того, как наряду с общенациональной прессой, базировавшейся в Токио и Осаке, стали набирать силу региональные издания, поле чтения делалось все более разнообразным. В-третьих, число новых читателей увеличивалось за счет

11 См.: DE BARY W., GLUCK C., TIEDEMANN A. *Japan, Asia and the West // IDEM (Eds.). Sources of Japanese Tradition. Vol. 2: 1600 to 2000.* New York: Colombia University Press, 2005. P. 665–667.

12 См.: CALHOUN C. *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: MIT Press, 1992; JUNG D. *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image.* Oakville: Equinox, 2011; LANDES J. *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution.* Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

13 HUFFMAN J.L. *Creating a Public: People and Press in Meiji Japan.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. P. 9–11, 59–61.

перемен в политической жизни. С 1876–1878 годов городская пресса предоставила свои страницы для народных движений, включившихся в политику. Процветание массовых изданий теперь напрямую зависело от подъемов и спадов народной оппозиции. К концу 1870-х многие газеты вышли за пределы той зоны контроля, которую определило для них государство. К тому моменту газеты были уже не унифицированной и закрытой системой социальной интеграции, а разрастающейся ареной, которая постоянно подверглась репрессивным нападениям властей, стремящихся работать более системно.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

Общество «Мэйдзи б», новая публичная сфера и «цивилизация»

Небольшой сегмент первой из четырех зарождавшихся публичных сфер приходился на долю «Общества шестого года Мэйдзи» («Мэйдзи б» – *Meirokekusha*). Подготавливая публикации и проводя публичные лекции, эта организация служила агентом распространения и концептуализации западной науки, а также форумом для обсуждения ее главных постулатов и принципов. Занимаясь подобной деятельностью, она стимулировала выработку все более разнообразных идей относительно японской цивилизации и модерности. Работая на стыке японского исторического опыта и западной идеологии, общество «Мэйдзи б» выполняло роль интерпретатора, описывающего «принимаемый извне мир и построение нового мира»¹⁴. Многие статьи в его журнале «*Meiroke zasshi*» были посвящены критическому анализу тех или иных ценностей¹⁵. Культурная критика вообще была неотъемлемой частью когнитивного комплекса, развиваемого тогда японской интеллигенцией. Работая в этом ключе, общество «Мэйдзи б» не просто вбирало западные идеи, отстраняясь от их западных истоков, – оно подводило под них японские основы. Отправными точками, с которых начиналась интерпретация новаторских социологических и философских течений, становились конкретные обстоятельства переворота Мэйдзи. Такие члены объединения, как Като Хироюки (1836–1916), Накамура Масанао (1832–1891), Юкити Фукудзава (1835–1901), Ниси Аманэ (1829–1903) и Цуда Мамити (1829–1903), в своих сочинениях, речах, переводах, газетных статьях всячески акцентировали свойства «цивилизации». Главными западными умами, оказывавшими в тот

14 HOWLAND D. *Personal Liberty and Public Good: The Introduction of John Stuart Mill to Japan and China*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 5.

15 См.: BRAISTED W.R. *Meiroke Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.



ранний период наиболее значимое влияние на японцев, были Огюст Конт, Джон Стюарт Милль, Герберт Спенсер и Жан-Жак Руссо. Чуть позже был переведен и Карл Маркс, но в эпоху Мэйдзи его работы не слишком хорошо читали и не особенно понимали.

Именно общество «Мэйдзи б» считалось основным проводником либеральной доктрины¹⁶. Пыталось ли оно заниматься прямой имитацией чужого опыта? В целом новейшие исторические исследования показывают, что это не так. И вообще предположения об имитации в указанном случае следует признать анахронизмом и упрощенчеством: либерализм не был для этого объединением доктринами, подлежащей механическому усвоению, – его требовалось *проблематизировать*, приспособлявая к коллективистской морали¹⁷. Несомненно, члены «Мэйдзи б» оставались большими поборниками зарубежных, и в первую очередь западных, знаний. Однако утверждения о простом импорте ими чужого либерализма чреваты примитивизацией весьма сложного процесса усвоения и адаптации, сопровождавшего формирование японизированного корпуса международного научного знания.

Главными западными умами, оказывавшими наиболее значимое влияние на японцев, были Огюст Конт, Джон Стюарт Милль, Герберт Спенсер и Жан-Жак Руссо. Чуть позже был переведен и Карл Маркс, но в эпоху Мэйдзи его работы не слишком хорошо читали и не особенно понимали.

Совокупным итогом мероприятий и публикаций общества «Мэйдзи б» была стимуляция дебатов о развитии японской цивилизации, неизменно проводимых в рассудительном и умеренном тоне. Выступая посредником в этой делиберации, объединение приспособлявало западные познания к историческому опыту Японии. Несмотря на то, что публичные дебаты были для страны новым форматом, обсуждения всякий раз оказывались резонансными. В спектр проговариваемых тем входили международное право, конституционализм и государственное строительство, гражданское право и политичес-

16 PYLE K.B. *Meiji Conservatism* // JANSEN M.B. (Ed.). *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 676–688; MACKIE V. *Creating Socialist Women in Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 24–29.

17 HOWLAND D. *Personal Liberty and Public Good...* P. 116–126; IDEM. *Translating Liberty in Nineteenth Century Japan* // BOOT W.J. (Ed.). *Critical Readings in the Intellectual History of Early Modern Japan*. Leiden: Brill, 2012. Vol. 2. P. 879–902; IDEM. *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth Century Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. P. 94–121.

кий суверенитет, права японских подданных и политическое представительство – и прежде всего особенности современного субъекта. В обсуждении каждого сюжета неизменно затрагивались «цивилизация» и «модерность»; во всех этих ранних попытках абсорбировать концептуальный каркас цивилизации без труда просматривается стремление интерпретировать условия модерности и модусы пребывания в ней. Иначе говоря, деятельность общества «Мэйдзи б» ощутимо способствовала становлению в Японии дискурса, основанного на цивилизации и модерности, – причем даже в самые неоднозначные и сложные моменты жизни этой организации.

Здесь уместно сделать замечание о политическом звучании дискурса цивилизаций. Дело в том, что понятие «цивилизация» стало предметом критического рассмотрения со времен постколониального переворота в западных социальных науках, причем не в последнюю очередь предпринимаемого в рамках того ответвления цивилизационного анализа, которое изображает себя в качестве наиболее последовательного борца с евроцентризмом¹⁸. Отчасти упомянутой критикой затрагивается и предвзятость дискурсивной нагрузки, обременяющей само понятие «цивилизация», а также язык его описания. Как указывает Дуара, подобный дискурс воспроизводился и в Восточной Азии¹⁹. Отсюда возникает закономерный вопрос: как это проявляло себя в Японии?

Предпринятые дискуссии подтвердили, что утверждение «цивилизации» несет с собой нечто большее, чем элементарное внедрение технологически сложных объектов. Цивилизация явно выходила за рамки инженерных и инфраструктурных достижений режима Мэйдзи, она не ограничивалась поездами, фабриками и городским освещением. *Zeitgeist* ранних лет Мэйдзи был запечатлен в лозунге *bunmei kaika* – «цивилизация и просвещение». Зачастую в этой программе видят лишь масштабное внедрение западных обычаев, но это неверно: в *bunmei kaika* был воплощен идеал модернизации, ориентированной как на внутреннюю, так и на внешнюю среду. Для чиновников и политиков ранних правительств Мэйдзи то была стратегическая рамка, позволявшая отправлять власть в государстве, не имевшем того потенциала, которым располагали другие модернизирующиеся страны. Частью этого курса стало преобразование субъективных установок, демонстрируемых японцами в бытовой и гражданской жизни. В быту *bunmei*

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

18 ARNASON J. P. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill, 2003.

19 См. также: MORRIS-SUZUKI T. *Reinventing Japan: Time, Space, Nation*. New York: M. E. Sharpe, 1998. P. 140–160. В этой работе описывается обновление цивилизационного мышления в Японии, развивавшегося в русле, напоминавшем модель непроницаемых и обособленных цивилизаций, которую предложил Сэмюэл Хантингтон.

kaika подразумевает отчуждение от «простонародной премудрости», обеспечиваемое усвоением бюрократической рациональности в таких областях, как медицина, образование, государственное управление и право²⁰. В указанном отношении парадигма *bunmei kaika* противопоставила наличные региональные миры ранних лет Мэйдзи современной политической системе и подстегнула развитие националистического воображения во имя «цивилизации»²¹. В то же время упомянутые региональные миры генерировали собственную интерпретацию модерности в образах демократии, которые, как мы увидим ниже, нашли воплощение в подъеме «Движения за свободу и народные права».

Идеология *bunmei kaika* превратилась в лейтмотив всей деятельности общества «Мэйдзи б». С точки зрения его членов, в комбинации «цивилизации и просвещения» воплощалось глубочайшее противоречие между поверхностными эффектами модернизационной программы, инициированной режимом, и глубинными преобразованиями национального характера, в которых подлинное обновление явно нуждалось. В начале 1870-х запуск инструментальной версии японской модерности выглядел весьма проблематично. Хорошим примером связанной с ним двусмысленности стала дискуссия о свободе печати²². В июне 1875 года, когда правительство серьезно ограничило возможности журналистов по освещению текущих событий, такие члены общества, как Накамура, Цуда и Юкити Фукудзава, выступили с возражениями: они полагали, что правительственные меры приглушат общественные дебаты, а следовательно, затормозят прогресс просвещения. По их мнению, ни одна «цивилизованная нация» не может терпеть подобных ограничений. Их сторонники из числа журналистов повторяли тот же аргумент, заявляя, что степень свободы прессы – яркий показатель цивилизованности. Дебаты были недолгими, но они сплотили представителей печати и «Мэйдзи б» в защите общего дела. Они также помогли выработать общий язык, позволяющий отстаивать это дело в парадигме «цивилизации».

Размышления о характере и содержании цивилизационного дискурса стали для общества «Мэйдзи б» чем-то вроде *raison d'être*. Его члены переводили труды западных ученых, вынося их на суд образованной публики, тянущейся к западным идеям и желавшей постичь придуманное иностранцами загадочное

20 FIGAL G. *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Durham; London: Duke University Press, 1999.

21 DOAK K. *A History of Nationalism in Modern Japan: Placing a People*. Leiden: Brill, 2007; KARLIN J.G. *Gender and Nation in Meiji Japan: Modernity, Loss, and the Doing of History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2014; WILSON S. *Rethinking Nation and Nationalism in Japan* // IDEM (Ed.). *Nation and Nationalism in Japan*. London: Routledge, 2002.

22 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 117–118.

понятие «цивилизация»²³. Как заметил Фукудзава, комментируя в своей автобиографии миссию Ивакуры, путешествующие японцы с недоверием относились к обычаям и привычкам людей Запада:

«Мы пережили множество бытовых недоразумений и неловкостей, [...] поскольку абсолютно не знали обыкновений американской жизни. [...] Но самыми необъяснимыми и причудливыми нам казались социальные, политические и экономические матери»²⁴.

Большая часть интеллектуальных изысканий, производимых обществом «Мэйдзи б», так или иначе затрагивала затруднения с усвоением и выражением иностранных понятий. История с термином, придуманным для нового обозначения «общества», обсуждается ниже. В эпоху великих сомнений даже для самой идеи «цивилизация» приходилось искать подходящее обозначающее. К ней применяли три термина: *kaikabunmei*, *keimei* и *bunka*. Ниси Аманэ, ориентировавшийся на западные языки, вообще предложил вариант *shibirizeshon*: это было явное иностранное заимствование, представленное в азбуке *katakana*²⁵. Этот философ выступал за принятие нового алфавита, утверждая, что оно повлечет за собой масштабный цивилизационный сдвиг:

«Если мы заимствуем их систему, то все европейское станет полностью нашим. Поскольку присвоение себе этого их преимущества при одновременном разрушении нашей нынешней системы письма никак нельзя будет уподобить банальному переходу на европейское платье, мы сможем заявить всему миру: следование лучшему – одна из сильнейших черт нашего национального характера»²⁶.

Сами по себе европейские буквы в своей элегантной и аккуратной простоте виделись автору квинтэссенцией западного мышления. Следовательно, термин *shibirizeshon*, по его мнению, максимально точно отражает понятие «цивилизация». Впрочем, в подобного рода пропозициях многие видели угрозу для японского коллективизма, и поэтому предложения Аманэ не были приняты – несмотря на то, что разработанная им классификация знания и цивилизации, интерпретированная в духе Конта, была встречена более тепло. Что же касается словосочетания *bunmei kaika*, то оно получило распростране-

23 HIROAKI M. *Varieties of Bunmei Ron (Theories of Civilization)* // CONROY H., DAVIS S., PATTERSON W. (Eds.). *Japan in Transition: Thought and Action in the Meiji Era, 1868–1912*. London: Associated University Presses, 1984. P. 209–223.

24 FUKUZAWA Y. *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa* // DE BARY W., GLUCK C., TIEDEMANN A. (Eds.). *Op. cit.* P. 659.

25 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 46–48.

26 Цит. по: BRAISTED W.R. *Op. cit.* P. 9.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

ние благодаря работам Фукудзавы, хотя над его лингвистическим оформлением мыслителю пришлось немало потрудиться. Термин содержал коннотацию, отсылающую к модернити, и выразительно объединил в себе две концепции цивилизации, сплавив их в сингулярном лингвистическом знаке²⁷. С одной стороны, существительное *bunmei* обозначало цивилизацию в качестве универсального и общечеловеческого феномена, с другой стороны, слово *kaika* маркировало культивирование цивилизационной субъектности среди подданных императора.

Посредством *bunmei kaika* импортировался не просто либерализм, но широкий дискурс, сосредоточенный на самой природе цивилизованности. Это словосочетание было гибким: его можно было использовать в различных контекстах и перспективах, включая предельно радикальные воззрения на конституционный и общественный порядок, которые продвигались сельскими лидерами и активистами «Движения за свободу и народные права»²⁸. Но, несмотря на всю эластичность понятия *bunmei kaika*, оно отнюдь не исчерпывало всего многообразия, которое было присуще освоению дискурса цивилизаций в Японии. Реагируя на вольнодумные трактовки *bunmei kaika*, консерваторы эпохи Мэйдзи тоже обращались к языку цивилизаций. Их умеренное крыло утверждало, что неповторимость японского характера необходимо защитить от любой трансформации²⁹, а традиционалисты, которые шли гораздо дальше, по-ксенофобски отвергали любое иностранное влияние, но при этом аргументация даже самых пылких культурных националистов преподносилась в антураже все того же цивилизационного дискурса, вдохновлявшего публичные дебаты.

Фукудзава оказался одной из ключевых фигур этой публичной дискуссии: его произведения, нацеленные на формирование общественного мнения, читали сотни тысяч людей. Интерпретация *bunmei kaika*, предложенная им в работе «Поощрение обучения», сделалась главенствующим мнением, разделяемым миллионами адептов зарождавшейся публичной сферы. Позиция, которую отстаивал Фукудзава, может считаться показательным видением цивилизационного порядка той эпохи. Согласно этому деятелю, если в прежние времена направленность основных общественных преобразований задавалась Китаем (ныне «ушедшим в себя»), то в наши дни выход Японии в большой мир обеспечивается ее встречей с Западом. Использование понятия *bunmei kaika* в качестве синонима «цивилизации» семантически смещало коннотации с цивилизационного уклада китайского типа на более универсалист-

27 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 32–43.

28 См.: IROKAWA D. *Culture of the Meiji Period* // JANSEN M.B. (Ed.). *Op. cit.*

29 PYLE K.B. *Op. cit.*

ский (и вместе с тем западнический) уклад³⁰. «Незнакомую культуру надлежит принять и соединить с собственной культурой», – писал Фукудзава³¹. Связывая обучение с Западом, он выводил его далеко за пределы особой модерности, отличавшей западную цивилизацию: «Цивилизация есть бесконечный процесс, и мы не можем быть удовлетворены нынешним ее уровнем, достигнутым на Западе»³². Сконструированное этим философом выражение *yo no bunmei kaika* отсылало к понятию «мировой цивилизации» и было призвано подчеркнуть высокий уровень универсализации и обобщения, присущий его аргументации³³. В «Поощрении обучения» Фукудзава трактует дух цивилизации как самостоятельное стремление к познанию³⁴. Голого заимствования технологий, считал он, недостаточно, поскольку ценность цивилизации – в постоянно практикуемой любознательности. Степень прогресса измеряется не только накопленными материальными благами, но и массовой демонстрацией суверенной субъектности. Тезис об этой независимой субъектности полемически воспроизводится и в «Очерке теории цивилизации», в котором автор, судя по всему, поддерживает осторожную критику правительства Мэйдзи³⁵. Более того, в позициях и мнениях, которые обнаружил Фукудзава, следует видеть обобщенное отражение всей полемики, происходившей в обществе «Мэйдзи б».

Космополитическая приверженность элиты Мэйдзи международным знаниям обращала японцев к внешнему универсализму, вписывая их социум в международный порядок, который включал нормативные «стандарты цивилизации»³⁶. Предположения, что в этих обстоятельствах Япония, намечавшая свои ранние империалистические миссии, лишь подражала Западу, звучат не слишком убедительно. Но при этом, вне всякого сомнения, осознание того факта, что наряду с Японией существует большой внешний мир, в ранние годы Мэйдзи существенно укрепилось. Более того, западный империализм в то время неоднократно демонстрировал потенциал колониального правления как инструмента абсорбции и модификации. Тем не менее второстепенное положение Японии в международном порядке в те времена оставалось для японцев неоспоримым обстоятельством. Причем место Японии формально не менялось вплоть до

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

30 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 33–38, 50–60.

31 FUKUZAWA Y. *Fukuzawa Yukichi on Education: Selected Works*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985. P. 102.

32 ИДЕМ. *An Outline of a Theory of Civilization* // DE BARY W., GLUCK C., TIEDEMANN A. (Eds.). *Op. cit.* P. 701. (Фукудзава Ю. *Очерк теории цивилизации* (http://ru-jp.org/fukuzawa_yukichi_bunmeiron_no_gairyaku_in_russian.pdf).

33 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 34.

34 FUKUZAWA Y. *Fukuzawa Yukichi on Education...* P. 93–100.

35 HIROAKI M. *Op. cit.* P. 12.

36 См.: GONG G. W. *The Standard of «Civilization» in International Society*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

отмены неравных договоров, произошедшей в 1905 году. Несмотря на то, что международный стандарт цивилизации был разработан западным империализмом и насаждался его усилиями, он все же вышел за рамки тех достижений и ценностей, которые выставлялись апологетами вестернизации в качестве образцовых. Действительно, в более позднюю эпоху азиатские и африканские националисты обратили этот стандарт против западного доминирования. Что же касается Японии, то и здесь к концу XIX столетия интеллигенция осознала, что понятие «международного стандарта» очень скоро переживет фазу западного превосходства, свойственную эпохе.

Космополитическая приверженность элиты Мэйдзи международным знаниям обращала японцев к внешнему универсализму, вписывая их социум в международный порядок, который включал нормативные «стандарты цивилизации».

НОВЫЕ ЯЗЫКИ: МОДЕРНОСТЬ И ДИСКУРС ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В Восточной Азии становление новых представлений об обществе было одновременно и общерегиональным процессом, и тремя обособленными, но взаимосвязанными национальными процессами, ассоциирующимися с китайской, корейской и японской концепциями модернити³⁷. Социологические понятия, первоначально переведенные на японский в период Мэйдзи, в последующие годы вплетались в региональный процесс, включавший три связанные между собой национальные компоненты. Их циркуляция подталкивалась межцивилизационным взаимодействием с Западом и, в корейском случае, экспансией японского колониализма (хотя Корея по большей части отторгала японское господство). Восточноазиатские варианты модерности, таким образом, обладали специфическими чертами, определяемыми их необычными отношениями с западным и японским колониализмом.

Поначалу освоение японцами нового понятийного ряда шло довольно туго. Такие термины, как «общество», «свобода», «личность», «народ», «права», «либерализм», «равенство», с легкостью обращавшиеся в цивилизационном дискурсе, были воспри-

37 См.: SMITH J., PARK M., TZENG A. *Translating Sociology into Japanese, Chinese and Korean Language* // WRIGHT J.D. (Ed.). *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 2015. P. 583–587.

няты с недоверием³⁸. Интерпретация этих понятий в японских контекстах стала делом, весьма занимавшим интеллигенцию Мэйдзи. Так, слово «общество» оказалось для нее практически новым. Среди специалистов до сих пор продолжают споры по поводу того, как именно происходили его усвоение и приспособление³⁹. Неоспоримо, однако, что внезапное знакомство Японии с западной социологией действительно стало отправной точкой для восточноазиатской проработки понятия «общество». Причем японцы столкнулись с двойной проблемой: им предстояло как перевести новые термины с языка одной языковой семьи на язык другой языковой семьи, так и переместить их из одной концептуальной вселенной в другую. Иначе говоря, требовалось сначала изучить, а потом воссоздать в японском контексте целое множество понятий.

Адаптация социологических концепций, произведенная Японией, является показательным примером встречи с ранее неизвестным феноменом – причем в двух отношениях сразу. Во-первых, стремление самостоятельно интерпретировать западную социологию и поддерживающий ее концептуальный аппарат ускорило переворот в понимании. Во-вторых, происходившую модификацию понимания нужно было выражать в иероглифах. Японские модернизаторы размышляли о трех вариантах термина, обозначающего «общество»: среди них были *nakama*, *setai*, а также частичный неологизм *shakai*. Преобладание последнего из перечисленных слов заметно повлияло на то, как происходило принятие социологии и ее концептуального аппарата в более широком региональном контексте⁴⁰. Дело в том, что термин *shakai* имеет религиозный подтекст, ассоциирующий религиозные коллективы с абстрактной идеей сверхколлектива⁴¹. Религиозность же отражается в специфическом наборе иероглифов. Если *sha* (社) отсылает к «святилищу», то *kai* (會) указывает на «собрание» или «ассамблею». До того, как этот термин начали применять для обозначения «общества», им называли храмовое собрание верующих. Когда же Ниси Аманэ начал использовать тот же термин в «Meiroku zasshi», именуя им социум, смысл *shakai* как открытой группы оказался именно той ассоциацией, какую он искал. Слово *shakai* не переводило понятие «общество» с буквальной точностью – скорее оно служило амбивалентным означающим концептуального аппарата социологической науки. Тем не менее термин стал общепринятым.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

38 DOAK K. *Op. cit.* P. 127–148; HOWLAND D. *Personal Liberty and Public Good...* P. 2.

39 DOAK K. *Op. cit.* P. 128–157; HOWLAND D. *Translating the West...* P. 153–182; SAKO T. *Japanese Early Importation of the Western Concepts "Society" and "Sociology"* // *Bulletin of Seikei University*. 2006. Vol. 38. № 5. P. 1–15.

40 См.: SMITH J., PARK M., TZENG A. *Op. cit.*; SAKO T. *Op. cit.*

41 SAKO T. *Op. cit.*



Эти терминологические дебаты показывают, насколько непростым было осмысленное внедрение нового понятия. На карту было поставлено гораздо больше, чем просто значение того или иного слова. С самого начала лидеры Мэйдзи заявили о преобразовании запутанной классовой, статусной и кастовой структуры японского общества. Переосмысление групповых отношений в демократическом духе сделалось новым и смелым проектом. Одним из несомненных достижений общества «Мэйдзи 6» было агрегирование философских, социальных и политических теорий, выносимых потом на всеобщее обсуждение в широко читаемом журнале. Тем самым процесс понятийной консолидации получал свое публичное выражение.

Однако вернемся к непосредственной теме изложения, поскольку предметом этой статьи выступает цивилизационный дискурс. В указанном плане примечательна попытка Фукудзавы тесно связать утверждение современного общества и его нового самосознания с цивилизацией. В начале своего трактата «Краткий очерк цивилизации» он писал:

«Говоря о цивилизации, имеют в виду развитие человеческого духа. Нет, не в смысле духовного развития отдельного человека – речь идет о духовном развитии того единого целого, которое складывается из духовной эволюции людей, составляющих народ»⁴².

Фукудзава пытался увязать идентичность большой группы с языком цивилизации, общества и нации. Свод новых иностранных слов и понятий обсуждался в тесной их взаимосвязи. Посредством такой корреляции японцы могли идентифицироваться с абстрактным и незнакомым идеалом, в то же время продолжая отождествлять себя с сувереном в лице императора. После того, как «Движение за свободу и народные права» пошло на спад, эти узы между национализмом и цивилизацией стали еще сильнее.

К завершению эпохи Мэйдзи японский цивилизационный дискурс содержал различные подходы к цивилизации. Здесь уместно упомянуть два из них, а именно, устремленность во вне и паназиатское мировидение. Первая установка представлена в теоретических воззрениях Фукудзавы. В эссе «Покидая Азию» он представил полноценную программу вестернизации, желая подтолкнуть деятелей раннего периода Мэйдзи к полному разрыву с Китаем и всестороннему принятию западной цивилизации. Вскоре, однако, скорректировав свою позицию, он начал формулировать более нюансированную цивилизационную перспективу, уходя от пылкого западничества своей ранней поры все дальше и дальше. Вторым из упомянутых

42 FUKUZAWA Y. *Fukuzawa Yukichi on Education...* P. 101 (перев. Е. Кручины.)

подходов стала паназиатская парадигма, ориентированная на превознесение солидарности и согласия, которые приписывались зарождающимся азиатским национализмам. Наиболее ярким выразителем этой программы стал Окакура Тэнсин. Романтизируя «утраченное» азиатское прошлое и распад его буддистской и конфуцианской ойкумены, этот теоретик считал японскую модерность результатом своего рода соглашения Японии с западной цивилизацией, заключенного на японских условиях⁴³. В отличие от Японии, другие великие азиатские державы либо добровольно, либо насильственно подчинились западному колониализму. Нарочитое подчеркивание ориентальной сути японской родины подкреплялось у Окакуры каталогизацией целого набора азиатских источников культурной витальности, которые, как он полагал, в его стране вышли на первый план. В силу этой двойственности его трактат 1904 года с легкостью воспринимают не только ультранационалисты – он столь же открыт и для других трактовок. Двойственность перспективы, которую рисует Окакура, становится очевидной в его межкультурных диалогах с Рабиндранатом Тагором. Используя свое знакомство с индийским писателем, японский литератор способствовал формированию умеренной паназиатской идеологии, основанной на взаимно признанном общем фундаменте азиатских культур⁴⁴. В этом можно усмотреть противовес потенциально националистическому прочтению его сочинений.

К тому моменту, когда Окакура Тэнсин подверг анализу понимание «цивилизации», многим уже казалось, что цивилизационный дискурс в Японии опирается на здравый смысл – «цивилизация» больше не была столь же проблематичным термином, каким она оставалась для его индийского собеседника в мятущейся Индии⁴⁵. На Западе накануне Первой мировой войны «цивилизация» представлялась вполне естественным фактом. Ее идея укоренялась и в Восточной Азии. Естественно, азиатские теории цивилизации, разрабатывавшиеся под разными углами зрения, отличались друг от друга. Однако все они так или иначе воздвигались на понятийно-научном аппарате, сформулированном в ранние годы Мэйдзи, – и благодаря этому могли вписываться в тот более содержательный дискурс цивилизаций, на который указывает Дуара⁴⁶.

43 См.: OKAKURA T. *The Awakening of Japan*. New York: The Century Company, 1904.

44 ВНАРУЧА R. *Another Asia: Rabindranath Tagore and Okakura Tenshin*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

45 Ibid. P. 70–83.

46 HIROAKI M. *Op. cit.* P. 214–221.

«ДВИЖЕНИЕ ЗА СВОБОДУ И НАРОДНЫЕ ПРАВА», ГРАЖДАНСТВО И МОДЕРНОСТЬ

Теперь нам предстоит вернуться немного назад, чтобы исследовать другую публичную сферу. Если журнал «Meioku zasshi», издаваемый обществом «Мэйдзи б», выступал главным механизмом, поддерживавшим дебаты о развитии японской цивилизации, то популярные газеты фокусировали внимание японской публики на спорах, кипевших вокруг социальных реформ в переходное время. Неуверенность в том, что Япония идет правильной дорогой, постоянно чувствовалась в социуме в первые два десятилетия эры Мэйдзи, пока страна все еще оставалась региональной державой⁴⁷. Подъем и спад «Движения за свободу и народные права» (*jiyu minken*), пришедшиеся на 1874–1884 годы, явили собой пример весьма нетипичного для Японии острого и открытого социального конфликта. В плане выдвигаемых политических целей, среди которых были обеспечение прав землевладельцев всех классов, женское равноправие и конституционное правление, движение мобилизовало такую интерпретацию модерности, которая не вписывалась в линию общества «Мэйдзи б» с его акцентами на моральный порядок и бюрократизацию власти. Иначе говоря, «Движение за свободу и народные права» реализовало принципиально иную модель гражданства, в которой японская модерность и стремление к знаниям внедрялись на провинциальном и сельском уровне через деятельность местных общественных организаций и образовательных обществ. Эта модель распространяла принципы равноправия, заложенные в Уставной присяге и прочих ранних декларациях *bunmei kaika*, на другие сферы социальной жизни.

В основание указанной модели были заложены философия прав человека, а также понятия «общества», «нации» и «цивилизации». Отстаивание равных прав и альтернативная трактовка ключевых понятий делали «Движение за свободу и народные права» важнейшим участником дискуссий о различных интерпретациях модерности, кипевших в публичной сфере. С самого начала движение пошло на разрыв с элитой Мэйдзи, завоевывая приверженцев за пределами городов⁴⁸. Для Японии независимая инициатива, шедшая исключительно снизу и настаивавшая на перестройке всей социальной жизни, была беспрецедентным феноменом, причем проявившаяся на его периферии склонность к коммунитаристскому или даже миллениаристско-

47 См.: WIGEN K. *Constructing Shinano: The Invention of a Neo-Traditional Region* // VLASTOS S. (Ed.). *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 229–242; WILSON S. *Op. cit.*

48 IROKAWA D. *Culture of the Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press, 1985. P. 44–50.

му протесту ничего в данном отношении не меняла⁴⁹. Лидеры движения, в частности, Уэки Эмори, были приверженцами более универсалистского видения: так, в своих конституционных предложениях этот деятель призывал использовать как нормативные, так и идейные постулаты федерализма. Исключительно важным было и то, что модель гражданства, продвигаемая Уэки, благоприятствовала иммигрантам и женщинам⁵⁰. Этот запрос на более всеобъемлющее гражданство подразумевал ту самую цивилизационную открытость, которая очевидно просматривается в японской модерности.

Другие версии гражданственности, генерируемые движением и циркулирующие в его рамках, были столь же открыты для различных влияний, распространяющихся из других общественных сфер. Например, в некоторых японских деревнях воспринимали и обсуждали идею естественных прав человека и теорию социального контракта, а также читали книги по этим вопросам⁵¹. Такие лидеры движения, как Уэки Эмори и Оно Азуса, видели, скажем, в Герберте Спенсере не просто эволюциониста, а сторонника естественных прав. В 1880-е, когда «Движение за свободу и народные права» находилось в зените, новое прочтение теории социальной эволюции, предложенной Спенсером, составило альтернативу той версии прогрессизма, которая была заложена в идеологии *bunmei kaika* и против которой выступали многие гражданские активисты⁵².

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

В некоторых японских деревнях воспринимали и обсуждали идею естественных прав человека и теорию социального контракта, а также читали книги по этим вопросам.

Движение пришло в упадок из-за целого ряда причин. Возможно, его главной слабостью оказалась неспособность успешно переосмыслить существующее имперское устройство государства⁵³. Освоение им философии естественных прав остановилось на идее республики. В конечном счете, миграция множества его молодых последователей в города размывала фундамент базового для него сельского активизма – хотя многие из этих людей после переезда успешно осваивали космополитические взгляды⁵⁴.

49 EISENSTADT S. N. *Japanese Civilization...* P. 116–118, 267–269.

50 MORRIS-SUZUKI T. *Op. cit.* P. 187–188; MACKIE V. *Op. cit.* P. 27, 33–34.

51 IROKAWA D. *Culture of the Meiji Period.* [1985.] P. 96–102.

52 HOWLAND D. *Translating the West...* P. 171–182.

53 VLASTOS S. *Opposition Movements in Early Meiji, 1868–1885* // JANSEN M. B. (Ed.). *Op. cit.* P. 367–431.

54 IROKAWA D. *Culture of the Meiji Period.* [1985.] P. 196–207.

НАСЛЕДИЕ ЭПОХИ БРОЖЕНИЯ

В этой статье я утверждаю, что консолидация имперского политического режима в Японии, которая произошла в 1890-е, отодвинула трактовки модерности и цивилизации, развитые интеллигентами из общества «Мэйдзи 6», на задний план. Такое утверждение, однако, необходимо снабдить оговорками. Предложенные в ранние годы реформ интерпретации обоих понятий – как модерности, так и цивилизации – оставили определенное наследие. Что же происходило с этим наследием позже?

К завершению своей карьеры сторонники *bunmei kaika* предпочитали не упоминать о главном лозунге своих прежних дней. Однако цивилизационный дискурс, который они разрабатывали и поддерживали, никуда не делся. Термин *bunka* стал использоваться в качестве эквивалента понятия «культура» – наряду со словом *bunmei*. Подобно тому, как партикуляристское восприятие *Kultur* немцами противопоставляло этот концепт универсалистскому понятию цивилизации, продвигаемому французами, доминирование *bunka* было созвучно с паттернами японского националистического воображения и формируемой им имперской самооценки. В отличие от упомянутого немецкого концепта, японский идеал *bunka* вышел на первый план в атмосфере, в которой образы цивилизаций формировались на международной арене, характеризующейся доминированием Запада. Утверждение западного империализма в Африке и Азии, происходившее на рубеже XIX и XX веков, дополнялось эволюционистским образом мира, упорядочиваемого в соответствии с цивилизационной иерархией. Новая система продвигала специфическую нормативность западной цивилизации в качестве универсального стандарта. Западное восприятие того места, которое отводилось Японии в цивилизационной иерархии, диктовалось оспариваемыми ею неравными международными договорами. В эпоху Мэйдзи собственно японские воззрения на окружающий мир заметно углубились и расширились. В воображаемой переориентации онтологического паттерна «внешнего» и «внутреннего» (*soto/uchi*) в поле зрения японцев попали другие цивилизации и культуры. Особенно важным представляется то, что значение Азии в целом и Китая в частности было переосмыслено в том международном контексте, в котором западные государства наращивали политическое могущество и имперское влияние. Правительства, управлявшие Японией в поздние годы Мэйдзи, считали, что их страну следует воспринимать наравне с западными державами. Но даже после того, как в 1905 году неравные договоры были аннулированы, позиция Японии по вопросу о взаимоотноше-

ниях двух цивилизаций по-прежнему расходилась с установками западных стран.

Ближе к концу XIX столетия фундамент равноправия, заложенный «Движением за свободу и народные права», послужил формированию нового видения прогрессивных изменений. Правозащитная философия, разделяемая движением, к тому моменту уже не проявляла себя в политической практике. Однако доктринальная приверженность равенству по-прежнему пользовалась популярностью. Новое учение социализма (*shakaishugi*) и возросший интерес к «социальному вопросу» основывались на тех представлениях о социуме, которые коренились в предшествующем правовом дискурсе. Одновременно обозначенная социализмом цель перехода к более совершенной цивилизации и общая увлеченность феноменом социального влекли за собой утверждение научных представлений об обществе, в которых ключевым процессом были изменения и трансформации. Интерпретация общественных вопросов в качестве *shakai mondai* (социальных проблем) изображала социальное в его современном виде: оно представало предметом научного объяснения и методологического исследования. По большей части, однако, погружение в мир *shakai mondai* оборачивалось интроспективным изучением японской модерности, обходящим стороной тематику ограничения имперской экспансии и гармоничного сосуществования азиатских народов, которым в свое время так интересовался Окакура Тэнсин. Справедливости ради отметим, что некоторые социалисты – например, Котоку Сюсуй – довольно громко выступали против японской экспансии, но раскрыть эту тему глубже в настоящей статье невозможно.

ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Брожение 1870-х оставило после себя два последствия. Обсуждение новых понятий, которое велось в обществе «Мэйдзи 6», заложило основы для цивилизационного дискурса, который позднее был сфокусирован на азиатский регион и международную арену, – пусть даже конкретные его перспективы, намечаемые состоящими в этой организации интеллектуалами, были забыты. В законченную форму этот всеобъемлющий дискурс цивилизаций был облечен в начале XX века. Разнообразные термины, отражавшие новые понятия, рождались тогда из исключительно интенсивного межцивилизационного взаимодействия японцев с Западом. Настоящая статья подтверждает, что консолидация японского империализма к концу эпохи Мэйдзи, с одной стороны, преодолела те интерпретации *bunmei*



ДЖЕРЕМИ СМИТ

ЯПОНСКАЯ МОДЕРНОСТЬ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
ДИСКУРСЫ ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ

kaika, которые прорабатывались интеллигентами из общества «Мэйдзи 6», а с другой стороны, отбросила новаторские трактовки гражданства, сформулированные «Движением за свободу и народные права». Но при этом сам цивилизационный дискурс, тогда появившийся и развившийся, никуда не делся. Судьба этого дискурса, включая вопросы о том, как он на волне японского колониализма распространялся в Корее, Китае и на Тайване, а также как он парадоксально возвел фундамент для более поздних националистических движений Азии, остается темой дальнейшего исследования. Занимаясь им, можно будет углубить тезис, выдвинутый Прасенджит Дуара, и тем самым расширить диапазон обзора цивилизационных дискурсов Восточной Азии.

Перевод с английского Андрея Захарова, доцента факультета востоковедения и социально-коммуникативных наук РГГУ