

Эндрю
Баршай

ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ В ЯПОНИИ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

МАРКСИСТСКАЯ
И МОДЕРНИСТСКАЯ
ТРАДИЦИИ



СОВРЕМЕННОЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Эндрю Баршай
Общественные науки
в Японии Новейшего
времени. Марксистская и
модернистская традиции
Серия «Современное востоковедение /
Contemporary Eastern Studies»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=71233612

*Общественные науки в Японии Новейшего времени. Марксистская и
модернистская традиции:
ISBN 978-5-907767-59-1*

Аннотация

В своей книге Эндрю Баршай представляет исторический обзор основных японских социологических тенденций с 1890-х годов до наших дней и рассматривает два наиболее мощных течения японской социальной науки. Одно из них связано с марксизмом, а другое – с модернизмом (киндайсюги). Демонстрируя, как чувство отчуждения японцев от стран Атлантического кольца формировало мышление социологов обоих течений, автор утверждает, что, несмотря на все различия,

они придали японской социальной науке единство и общее самопонимание.

Содержание

Предисловие	6
Предисловие к русскому изданию	11
Благодарности	14
Глава 1	16
Абстракция мира	22
Общественные науки как культурный дискурс	46
Общественные науки и рационализация	63
Общественные науки и отчуждение развития	70
Глава 2	93
Тенденция первая: неотрадиционализм и гегемония частного	97
Тенденция вторая: пути к плюрализации	116
Тенденция третья: влияние и судьба марксизма	132
Тенденция четвертая: модернизм и модернизация	147
Тенденция пятая: от науки к культуре	166
Конец ознакомительного фрагмента.	169

Эндрю Баршай
Общественные
науки в Японии
Новейшего времени
Марксистская и
модернистская традиции

Для К и И

Предисловие

Эта книга создавалась долго и в итоге оказалась не совсем такой, какой я хотел ее написать, однако надеюсь, что результат оказался лучше замысла. Почти двадцать лет назад, во время работы над докторской диссертацией об «общественных деятелях» в Японской империи, я обратил внимание на то, что для японских интеллектуалов 1920-х годов, а особенно после 1945 года, само выражение «общественные науки», казалось, было наделено почти магической силой. При должном плане и его воплощении общественные науки могли бы в самом деле решить ряд масштабных проблем, которые стояли перед Японией и ее народом. В 1920-е годы эти проблемы по большей части заключались в бедности, неравенстве и перенаселении; позднее, уже в радикально иных условиях поражения и оккупации, задачи общественных наук включали полноценную демократизацию политического и общественного устройства. Какая связь существовала между задачами 1920-х и раннего послевоенного времени? Какое значение следовало приписывать вступлению в войну и поражению в ней? Какими бы ни были ответы на эти вопросы, мало кто сомневался в том, что они должны быть получены, или в том, что благодаря их решению японское общество станет лучше.

В общем, я заметил, что в общественных науках сложи-

лось представление о самих себе как о наборе идей и практик, обладающих беспрецедентной силой. Однако при ближайшем рассмотрении этот образ махаяноподобной «великой колесницы» рассыпался на детали. Общественные науки были именно что науками – не чем-то единым, но сложным и разрозненным множеством. Как они возникли? Как сложилась их репутация профессиональных, а главное, самостоятельных дисциплин? Какое будущее их ожидало? Что объединяло их в критический момент и почему? Я надеялся написать обобщенную историю, которая проследила бы взаимную игру стремлений японских общественных наук к объединению и разделению начиная со времени их зарождения как дисциплин, и одновременно связать ее с турбулентной историей общества и политического устройства, частью которых они были.

Частично я достиг этой цели, что, надеюсь, покажут первые главы этой книги. Я начинаю с исторической контекстуализации профессиональной практики общественных наук в целом (то есть не только в Японии) и обзора японских тенденций с 1890-х годов. Темой этих глав в широком смысле является «развитие», или «рационализация», и различные модели модерности, порожденные этим развитием. Моя гипотеза заключается в том, что форма общественных наук в контексте конкретной страны тесно связана с ее институциональным путем к модерности. Я также хочу показать, что Япония, наряду с Германией и дореволюционной Россией,

служила примером модели «отчуждения развития» от «Атлантического кольца», характерной для поздних, отсталых империй, и что это воспринимаемое состояние уязвимости перед культурным, или виртуальным, империализмом «развитого» мира было главным, хотя и не единственным определяющим фактором общественных наук в этих странах. Далее я подробно рассматриваю два самых мощных течения общественных наук: одно из них связано с марксизмом и его различными школами, а другое – с тем, что в Японии называют модернизмом, главным представителем которого стал ныне покойный Маруяма Масао. Я также хочу продемонстрировать проблематику отчуждения развития, а также то, как она влияла на оба эти направления. Мое мнение заключается в том, что именно благодаря этим направлениям японские общественные науки смогли, поочередно, предстать как нечто единое. Однако я не вижу такого единства в настоящем и не знаю, что принесет будущее.

Я не хочу делать заявления о том, что единство для интеллектуальной жизни всегда лучше. У единства своя цена, и все зависит от политических и институциональных условий его возникновения. Но я также считаю, что авторы марксистской и модернистской традиций японских общественных наук достигли многого. Они пытались ответить на главные вызовы своего времени: разрыв между богатыми и бедными странами мира, между городом и деревней в каждом обществе, включая Японию, во всех его политических, об-

щественных и культурных последствиях. Критика достижений этих авторов жизненно необходима, однако мне кажется, что она еще не достигла интеллектуального уровня своей цели. Если мой рассказ чем-то похож на реквием эпохе титанов интеллекта, если он напоминает элегию, то причина кроется как раз в этом моем суждении.

Однако на кону стоит нечто большее, чем личные представления или научные предпочтения. На протяжении 1960-х годов японское общество претерпело фундаментальные трансформации. К концу десятилетия оно достигло невиданного уровня урбанизированности и массовости. «Проблема деревни» перестала быть основополагающей в общественной мысли. Беспрецедентными оказались и масштаб доминирования корпораций над жизнью, и доля Японии в мировой торговле. В идеологической сфере все это оправдывалось сочетанием традиционалистской риторики служения «обществу» с послевоенной этикой демократизированного равенства. Последняя основывалась на реальном смягчении разрыва между богатыми и бедными относительно довоенного времени; в то же время, по мнению представителей некоторых левых групп, марксисты и модернисты сами так или иначе оказались «замешаны» в создании послевоенного «социального контракта», не менее, чем «неояпонисты», которые возвели страну в статус индустриальной утопии всемирно-исторического значения.

Мне трудно полностью согласиться с этим провокацион-

ным мнением, но суть не в этом. Поскольку сейчас послевоенный общественный договор сам по себе оказался под вопросом, необходимость не просто критики, но альтернативного видения, становится особенно острой. Может быть, наследие японских общественных наук таит ряд недооцененных возможностей и некоторые ресурсы для действительного понимания настоящего? Как продемонстрировали Сугихара Сиро, Осима Марио и другие ученые, одной такой возможностью является либерализм, генеалогия которого восходит если не к таким деятелям XIX века, как Фукудзава Юкити и Тагути Укити, то уже к Исибаси Тандзану в XX веке; в другом случае, как показывает недавняя работа Гарри Харутюняна, урбанистическая «интеракционистская» и прагматическая социология периода между двумя мировыми войнами, хранит залежи неизученных идей. Я не могу сказать, поможет ли тщательное изучение этих областей прийти к иному восприятию главных вопросов. Но я буду рад, если моя работа так или иначе послужит этой задаче. С годами я все больше симпатизирую мыслителям, которые ищут ресурсы в прошлом, чтобы бросить вызов настоящему. Нам всем нужны союзники. Однако, за рамками стратегий и самого похвального желания вмешаться в текущую борьбу, я не могу избавиться от мысли о том, что суд истории ждет все, что мы обнаружим, включая и эту работу. Может, его итог нам понравится. Может, и нет, – однако это то, над чем мы не властны.

Предисловие к русскому изданию

В ноябре 2020 года я впервые услышал от доктора Игоря Немировского, директора издательства Academic Studies Press, о возможности перевода этой книги. Это было через шесть месяцев после начала связанного с пандемией ковида локдауна, и его неожиданное сообщение стало поистине светлым моментом среди череды неопределенных и несчастливых дней. Поэтому мне особенно приятно поблагодарить Игоря Владимировича, сотрудников издательства и, прежде всего, переводчика Анну Слащеву за то, что они дали мне возможность представить эту работу русскоязычным читателям.

Что касается самой книги, то предисловие к оригинальному изданию дает некоторое представление о том, как я пришел к написанию книги по истории японской социальной науки и как эта книга меняла форму по ходу работы. Помню, что, заканчивая работу над рукописью, я подумал, что название должно определять ее как сборник исторических эссе, чтобы читатели не ожидали всеобъемлющего обзора. Меня убедили (или я сам себя убедил), что нынешнее название вполне подходит для этой цели. В результате получился и сборник эссе, и попытка предложить обзор развития социологической мысли в Японии, в котором, как требующие более пристального взгляда, выделяются марксист-

ская и модернистская традиции. В рамках этих традиций основное внимание уделяется истории и политической экономике, а не социологии, антропологии или этнологии. Очевидно, что полный и всесторонний рассказ о японской социальной науке будет выглядеть совсем иначе, чем книга, которую я написал.

И еще один момент. Ряд рецензентов и читателей обратили внимание на (в значительной степени неявный) нарратив, который придает структуру последовательности глав. Двигаясь от решительно экономического фокуса Ямады Моритаро через школу Уно Кодзо и марксистов «гражданского общества», это повествование в конечном итоге приходит к проблеме взаимодействия этики и политики, которая была вопросом – даже навязчивой идеей – Маруямы Масао. В своих «Тюремных тетрадах», как я узнал позже, Антонио Грамши описал точно такое же интеллектуальное движение как «катарсис»: переход от «...чисто экономического (или чувственно-эгоистического) к моменту этико-политическому, то есть к высшему преобразованию базиса в надстройку в сознании людей. Базис из внешней силы, которая давит человека, поглощает его, приводит к пассивности, превращается в орудие свободы, в средство создания новой этико-политической формы, в источник новой инициативы» [Грамши 1959: 59]. Именно такие усилия и надежду превратить японскую социальную науку в средство свободы и инструмент созидания я и попытался описать.

В заключение позвольте мне еще раз поблагодарить всех тех, благодаря чьим трудам я могу предложить эту работу новой аудитории читателей.

Эндрю Баршай

Беркли, Калифорния

Ноябрь 2023

Благодарности

Я благодарен многим людям за помощь, оказанную мне при написании этой книги. Прежде всего я должен упомянуть троих из них, кому я более всего обязан: Кимико Нисимура, мою партнершу по жизни и работе; Ирвина Шайнера, моего коллегу и друга; и покойного Маруяму Масао. Может, я и написал бы эту книгу, но реальной ее сделали они.

Лаура Хейн, Роберт Белла, Гарри Харутюнян и Такаси Фудзитани прочли рукопись. Мой долг и моя благодарность перед каждым велика, и я снимаю с них (если они того пожелают) всю ответственность за результат. Обсуждения и переписка, которые я вел на протяжении многих лет с Осима Марио, Хасимото Мицуру, Кодзимой Сюити, Симидзу Ясухиса, Мацумото Санноскэ и Марком Метцлером, постоянно стимулировали мое мышление и напоминали о том, сколько всего еще нужно выучить и как сильно я хочу этого. Мои коллеги по Беркли, Е Вэньсинь и Фредерик Вэйкман-мл., принимали активное участие в обмене мнениями и идеями.

На поздних этапах работы мне невероятно повезло обсудить аспекты рукописи с Джоном Данном, Робертом Албриттоном, Сибуйа Хироси, Ямамото Ёсихико и Томасом Сэкинэ. Кроме того, я хочу выразить особенную благодарность Люку Фрэнксу, который потратил немало личных усилий и своего свободного времени на подготовку библиографии в усло-

виях очень сжатых сроков. Наконец, я должен поблагодарить Джеймса Кларка, бывшего директора Издательства Калифорнийского университета, и Мэтта Стивенса за их прекрасную редактуру.

На протяжении всего процесса исследования и написания книги я получал поддержку прежде всего от факультета истории и Центра японских исследований Калифорнийского университета, Беркли. Последовательные гранты Совета по исследованию общественных наук и Национального фонда гуманитарных наук, а также приглашение в Школу общественных наук в Институте прогрессивных исследований в Принстоне позволили мне взять годовой отпуск от преподавания и посвятить время завершению рукописи. Я также благодарен Джоан Скотт и Клиффорду Гирцу за то, что они предоставили мне эту возможность в решающий момент. Напоследок я хочу поблагодарить Институт социальных наук Токийского университета, особенно Хираиси Наоаки, за предложение пройти профессорскую стажировку на финальных стадиях подготовки рукописи. Там мой доклад и дискуссии позволили мне еще раз обдумать книгу. Однако все ошибки целиком и полностью остаются на моей совести. В отношении всего остального я хочу лишь выразить свою бесконечную благодарность.

Глава 1

Общественные науки как история

Далее мы представим исследование интеллектуалов и общественных наук, или скорее интеллектуала как ученого-обществоведа в Японии, начиная с 1890-х и примерно до настоящего времени. Но начать мы хотим с одной истории о второстепенном герое романа Л. Н. Толстого.

Этот роман – «Анна Каренина», героя зовут Сергей Иванович Кознышев. Он – городской интеллигент того типажа, который не очень жалуется Толстой. В отличие от единоутробного брата, Константина Левина, Кознышев воспринимает институт земства чересчур серьезно и даже при возможности делает выговор крупному землевладельцу и случайно-му паломнику за то, что они игнорируют свои политические обязанности. Это, как нам показывает Толстой, нечестно по отношению к Левину. Левин не только пишет работу о проблемах российского сельского хозяйства, которая для него синонимична «вопросу» крестьянского труда, – но он пытается воплотить свои идеи в поместье. И Левин чувствует себя неуютно из-за присутствия Кознышева в деревне. Для Кознышева деревня, а точнее, поместье брата не более чем «полезное противоядие испорченности» города, место для отдыха. Настоящая, интеллектуальная жизнь возможна только

в городе — или в деревне, но ровно настолько, насколько она может быть спутником города.

Левина беспокоит влияние абстрактной мысли на личность интеллектуала:

Константин Левин смотрел на брата, как на человека огромного ума и образования, благородного в самом высоком значении этого слова и одаренного способностью деятельности для общего блага. Но в глубине своей души, чем старше он становился и чем ближе узнавал своего брата, тем чаще и чаще ему приходило в голову, что эта способность деятельности для общего блага, которой он чувствовал себя совершенно лишенным, может быть, и не есть качество, а, напротив, недостаток... силы жизни, того, что называют сердцем того стремления, которое заставляет человека из всех бесчисленных представляющихся путей жизни выбрать один и желать этого одного. Чем больше он узнавал брата, тем более замечал, что и Сергей Иванович и многие другие деятели... умом рассудили, что заниматься этим [общественным благом] хорошо, и только потому занимались этим. В этом предположении утвердило Левина еще и то замечание, что брат его нисколько не больше принимал к сердцу вопросы об общем благе и о бессмертии души, чем о шахматной партии или об остроумном устройстве новой машины [Толстой 1934: 253].

Но это не все. Проблема не сводилась к простому нивелированию того, что должно было быть четкой иерархией ин-

тересов. Она заключалась в этически роковом разъединении между жизнью и теорией, которое являлось обязательным итогом интеллектуальной деятельности. И это разъединение имело по меньшей мере два аспекта. Первый – уход от искреннего соприкосновения с делами духовными:

Слушая разговор брата с профессором, он [Левин] замечал, что они связывали научные вопросы с задушевными, несколько раз почти подходили к этим вопросам, но каждый раз, как только они подходили близко к самому главному, как ему казалось, они тотчас же поспешно отдалялись и опять углублялись в область тонких подразделений, оговорок, цитат, намеков, ссылок на авторитеты, и он с трудом понимал, о чем речь [Там же: 27].

И второй, хотя, может, несколько менее яркий в случае Кознышева – невозможность или нежелание провести серьезный самоанализ:

Свияжский был один из тех, всегда удивительных для Левина людей, рассуждение которых, очень последовательное, хотя и никогда не самостоятельное, идет само по себе, а жизнь, чрезвычайно определенная и твердая в своем направлении, идет сама по себе, совершенно независимо и почти всегда вразрез с рассуждением [Там же: 345].

Наконец, из-за этого вытеснения того, что Толстой считал настоящими – духовными – проблемами, и их проекции на

социальную плоскость, интеллектуальная жизнь становится наградой сама по себе. Но презренной наградой. Позднее в «Анне Каренине» Толстой показывает Кознышева, который после шести лет труда публикует скромно названный и все же явно претендующий на масштабность труд «Опыт обзора основ и форм государственности в Европе и в России». Нет ничего удивительного в том, что Кознышев ожидал, что «книга его появлением своим должна будет произвести серьезное впечатление на общество». «И если не переверот в науке» – таково его истинное желание, – «то во всяком случае сильное волнение в ученом мире».

Но книга оборачивается откровенным провалом.

Но прошла неделя, другая, третья, и в обществе не было заметно никакого впечатления; друзья его, специалисты и ученые, иногда, очевидно из учтивости, заговаривали о ней. Остальные же его знакомые, не интересуясь книгой ученого содержания, вовсе не говорили с ним о ней. И в обществе, в особенности теперь занятом другим, было совершенное равнодушие. В литературе тоже в продолжение месяца не было ни слова о книге. <...> ...но прошел месяц, другой, было то же молчание. Только в «Северном жуке» в шуточном фельетоне о певце Драбанти... было кстати сказано несколько презрительных слов о книге Кознышева, показывавших, что книга эта уже давно осуждена всеми и предана на всеобщее посмеяние [Толстой 1935: 350–351].

«Наконец на третий месяц в серьезном журнале появилась критическая статья». Но она оказалась крайне отрицательной – и, по мнению Кознышева, была личной нападкой. «После этой статьи наступило мертвое, и печатное и изустное, молчание о книге, и Сергей Иванович видел, что его шестилетнее произведение, выработанное с такою любовью и трудом, прошло бесследно» [Там же: 351–352].

Положение этого эпизода интересно само по себе. Он располагается сразу после самоубийства Анны и, похоже, предназначен для демонстрации банальности и бесплодности интеллектуального труда. Такие ничтожные книги, которые совершенно неспособны показать реальную жизнь, ту, которой жила Анна, получают по заслугам. Кознышев, однако, все-таки смог оправиться. Как мы видим, когда книга вышла, «общество» было «особо теперь занято другим», где под «другим» понимается борьба Сербии против оттоманского владычества и «славянский вопрос». В общественном возбуждении по поводу этих вопросов Кознышев ощущает, что «народная душа получила выражение» и усердно бросается в работу на благо «единоверцев и братьев» [Там же: 353]¹. Даже здесь Толстой высмеивает его. Но Кознышев в своих стремлениях не одинок. Этим вопросом захвачен и Вронский, любовник Анны, который утешается вступлением в ар-

¹ Поворот Кознышева к национальным вопросам напоминает прототип японского *тэнко*: – отказа от левых идей или по меньшей мере от претензий на универсализм (вынужденного, хотя и не всегда), за которым следует эмоциональное и духовное воссоединение с «национальным сообществом».

мию после гибели Анны. Однако Левин скептически относится к этому делу и к мотивам, которые стоят за лихорадочной деятельностью по его осуществлению. В этом случае он тоже служит резонером Толстого [Wasiolek 1978: 6; Берлин 2001].

Абстракция мира

Говоря о Кознышеве и его книге, а точнее, о том, как Левин, а через него и Толстой, рассматривает таких людей и их работу, мы не просто хотим иронически указать на себя и на свои исследования. Толстой не относится к Кознышеву насмешливо, как к полуграмотному. Сама его жизнь и идеи исключают подобное отношение. Тем не менее он взирает на интеллектуальную деятельность с классическим презрением. Какое отношение вообще возможно между пресной общественной наукой Кознышева и «реальным» миром, с его бескрайним человеческим многообразием и бесконечными моральными и духовными баталиями? Являются ли общественные науки настоящим, истинным знанием?

Очевидно, что труд Кознышева банален. Он никак не поможет изменить условия жизни масс. Он также не имеет никакого практического – а также идеологического – значения. Но сейчас, в первые годы XXI века, мы можем уделять больше внимания вопросам актуальности, использования и значения общественных наук, чем допускал Толстой. Современный мир стал теперь не только объектом, но и продуктом общественно-научных знаний, что Толстой либо не мог предвидеть, либо отказывался признавать. Конечно, и в более ранние эпохи человеческий труд, знание и видение могли преобразовать мир. Сельскохозяйственная революция или

распространение религиозных систем, таких как буддизм, христианство или ислам, значительно изменили жизнь человека. Однако вопрос отличия того мира от современного лежит в природе изменений и в роде человеческой деятельности, которая этот мир преобразовывала. В сочетании с революциями в естественной науке и способах производства, изменилось и человеческое восприятие перемен как таковых. Они перестали выглядеть как Божий промысел, рок или опыт – теперь их желали, вызывали и даже воспроизводили на основании систематизированных эмпирических знаний². Общественные науки в самом широком смысле абстрагируются от самого процесса мирозидания и пытаются завладеть его рычагами. Мир, ставший объектом под воздействием общественных наук, в той же мере превращается и в их субъект, способный к осознанной самотрансформации. Общественные науки не только объяснили – или интерпретировали – мир, они еще преобразили его «во благо или во зло», как говорил Кейнс. Козышев, как отдельный «обществовед», может и не иметь большого значения, но про его практику систематического познания общества так точно не скажешь.

Трансформационный потенциал мышления как такового легко преувеличить. Сводя счеты «с нашей прежней фило-

² «Общественные науки... это продукт современного мира... корни которого лежат в попытке (полномасштабной с XVI века) построить наш, современный мир, а также разработать системные, секулярные знания о реальности, так или иначе подтверждаемые эмпирически» [Wallerstein et. al. 1996: 2].

софской совестью» (в «Немецкой идеологии» 1846 года), Маркс и Энгельс направили всю мощь своих риторических орудий на немецкую склонность к тому, что можно обозначить как «метафизический детерминизм» повседневности. Возможно, сила, приписываемая «чистой мысли», – это результат социальной отчужденности между мыслителями и массами людей в их собственных культурных контекстах и в мире в целом; конечно, пример немецких метафизиков, а также еще один, более яркий пример русской интеллигенции это предполагает. Однако именно подобная «отчужденная» мысль при воплощении вызывает бурную реакцию в обществе, причем не в одном. Поскольку нас волнует практическая значимость общественных наук, мы вполне серьезно можем отнестись к суровой критике немецкого поэта Генриха Гейне, который через десять лет после революции 1848 года писал следующее:

Так и знайте, гордые люди действия. Вы не что иное, как бессознательные чернорабочие на службе у людей мысли, которые не раз в смиреннейшей тиши точнейшим образом предсказывали все ваши деяния. Максимилиан Робеспьер был не чем иным, как рукой Жан-Жака Руссо, кровавой рукой, извлекавшей из лона истории тело, душу которого создал Руссо [Гейне 1958: 95].

А вот о скромном профессоре Канте, про которого Гейне пишет, что у того «не было... ни жизни, ни истории», но

который тем не менее был – «великим разрушителем в царстве мысли, [который] далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера»:

И все же тип мещанина в высшей степени выражен в обоих: Природа предназначила их к отвешиванию кофе и сахара, но судьба захотела, чтобы они взвешивали другие вещи, и одному бросила на весы короля, другому – бога. И они взвесили точно! [Там же: 96–97].

Нельзя не признать, что и Руссо, и Кант не подходят под определение «обществоведов» ни по какому современному стандарту. Также не стоит забывать и о желчном характере памфлета Гейне против Германии. Однако в утверждениях последнего важны три пункта. Во-первых, он противопоставляет скромным «людям мысли» гордых «людей действия». Роль безымянных масс в исторических изменениях остается неопределенной; тут появляется Маркс. Во-вторых, Гейне больше озабочен теми силами, которые разрушили традиционный порядок, а не теми, что создают новый. Наконец, и что крайне важно для нас сейчас, Гейне отмечает, что и Кант, и Робеспьер действовали в своих сферах как «мещане». Что же представляет собой труд скромного обществоведа, как не прилежный и неустанный перевод, систематизация, «абстрагирование» опыта ради противопоставления социальному миру его собственного «здорового смысла», вывернутого наизнанку? Нет ли высокомерия в заявле-

нии общественных наук о том, что социальные преобразования в современном мире в какой-то момент подразумевают производство и опосредование подобных абстракций? Или же, более скромно – чтобы понять, а уж тем более объяснить мир, вначале нужно превратить его в объект и концептуально преобразовать в соответствии с категориями? Не состоит ли главная задача общественных наук в скрупулезном сборе подобных категориальных знаний? [Wallerstein 1991: 18–20].

Конечно, мы обязаны провести различия между этапами этой задачи. Изначально она могла проистекать из личного видения и чувства долга с целью вскрыть настоящие механизмы социального мира, вернуть его себе же. Адам Смит, атакуя меркантилизм, хотел не создать «нового человека», но обнаружить его как он есть в социальном мире. Однако это желание в некоторых эпохах и в некоторых странах – хотя далеко не везде – превратилось в коллективное желание преобразить общество по научным или рациональным меркам. Почему и как, а также где и когда происходило это превращение – важный исторический вопрос. Цель книги – показать, что такое превращение имело место в истории Японии Новейшего времени, а затем провести его анализ. Но сначала необходимо расположить его в глобальном контексте – без этого значимость превращения окажется заслоненной претензиями на национальную исключительность.

Пока достаточно отметить, что общественные науки во многих случаях служат выражением неловкого взаимопере-

плетения двух желаний: обнаружения и изменения. Сейчас мы живем с известным результатом: в эпоху гиперспециализации «нам приходится» знать все больше и больше, а также жить с парадоксальным противоречием, что и интенсификация знания, и последствия его применения сопровождаются ощущением потери личной субъектности³. В мире, где «больше» на самом деле «меньше», банальность и бесполезность представляют собой повсеместные и неизбежные профессиональные риски. Библиотеки, институты и офисы полны нечитанных книг, а те, которые читаются сегодня, окажутся забыты завтра. Действительно, трудно избавиться от сомнений в духе Толстого.

Но сосредоточившись на крахе желания стать «профессионалом», мы рискуем впасть в заблуждение; мы можем забыть не только захватывающий дух восторг, пришедший вместе с осознанием открытий в раннее Новое время (вознагражденное «желание обнаружения»), но также глубокое впечатление, которое этот восторг оставил, не говоря уже о значении подобных открытий. Не забудем и о страшных болезнях модерности – достижение экономии за счет роста производства в условиях официально санкционированной эксплуатации; ненависть и невежество, непотребное и систематическое злоупотребление человеческими навыками и доверием, а также пренебрежение ими. Вопрос, могут

³ «Пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми» [Вебер 1990: 206].

ли исправить существующее положение современные люди, используя только инструменты модерности, остается открытым. Возможно, эти инструменты – инструменты производства всех сфер, но особенно институций и технологий коммуникации и представительной демократии – когда-то окажутся улучшенными революцией постмодерна, которая укрепит «местные гуманитарные науки», смягчит удары рынка по обществу и выявит новые формы политического сообщества, выходящие за пределы одновременно объединяющих и атомизирующих сил современного государства. По крайней мере, на это стоит надеяться.

Но что сейчас? Следует вспомнить слова петиции священника и общественного деятеля Г. А. Гапона к царю Николаю II в 1905 году. В мире распространенного и неоправданного триумфа капитализма, среди неподтвердившихся прогнозов о «чистке» коммунистических группировок и лиц, среди глобальной политики, активные конфликты которой не поддаются идеологической категоризации, призыв Гапона заставляет нас вспомнить о том импульсе воскрешения демократических надежд, который стал путеводной звездой после окончания холодной войны. Обратившись к хозяевам с требованиями, отражающими чаяния рабочих, Гапон переходит к вопросу демократически избираемого представительства. «Это, – пишет он, – самая главная наша просьба... это главный и единственный пластырь для наших больных

ран»⁴. Это стремление к демократическому диалогу, обретению гражданских прав, напоминает политические революции Нового времени и гласит, что они еще не окончены – и не могут быть окончены по природе своей. (И действительно, кому еще должны быть адресованы «требования» нынешнего поколения о представительстве?) И мы полагаем, что, пока обретение гражданских прав будет процессом осознанной самотрансформации общества, – цели и задачи общественных наук не исчерпают себя. Более чем за десять лет до «бархатной революции» 1989 года чехословацкий экономист Ота Шик писал в ссылке:

...Повседневный опыт нуждается в поддержке прогрессивной общественной теории. Рабочие, проще говоря, знают, чего они *не* хотят, но сами по себе не могут ставить новые цели без поддержки теории. В этом ответственность общественных наук – не думать об Утопиях, но анализировать существующие противоречия и конфликты в обществе, обнаруживать их корни в общественной системе и затем придумывать способы исправления – все это обязательства общественных наук перед человеком [Šik 1976: 15].

Конечно, взгляды Шика далеки от нынешних споров о позитивном воздействии общественных наук и от убеждений об опасностях, связанных с их неизбежной вовлеченностью

⁴ Цит. из Гапона по: [Берман 2020: 322].

в механизмы власти⁵. Но не стоит отказываться от попыток заниматься общественными науками «с человеческим лицом», чья цель – моделировать и испытывать «вещество» социальной жизни: не просто количественное «поведение», но даже слова, тексты, над – и подтекстуальные модусы выражения, которые подпитывают социальный дискурс. Ясно, что в осмысленном разговоре о социальном мире мы продолжаем по большей части опираться на систему абстракций эпохи Просвещения. Представьте, как говорить о том, «что делать», без использования таких понятий, как «класс», «рынок», «экономика», «разделение труда», «общество», «сообщество», «нация», «гендер», «индивид», и как далеко можно зайти. Сначала модели мира, из которых состоят общественные науки, могут казаться в лучшем случае очевидными или поверхностными, частично или открыто идеологизированными, а в худшем случае – принудительно гомогенизирующими⁶. Но проверяемые на прочность (не только ра-

⁵ Как писал, например, японский экономист Масамура Кимихиро: «Общественные науки по меньшей мере определили понимание общества людьми, форму общественных движений и изменили саму общественную систему. Идеология “веры в науку” и “детерминистский взгляд на историю” обладают огромной силой мобилизации общества, тем самым разрушая тенденции к развитию и приводя к многочисленным жертвам в масштабе, который поражает воображение. Этот факт должен считаться одним из величайших парадоксов XX века. Сама “социальная эффективность” “детерминистского взгляда на историю” обнажает роковую ошибку этого взгляда» [Масамура 1993: 68].

⁶ См., например, [Арьес 1999: 412]. «Чувство семьи, чувство класса и, может быть, чувство рода есть проявление одной и той же нетерпимости к разнообразию

ди эмпирической точности и практической эффективности, но и теоретического единообразия) модели, по сути, остаются незаменимыми инструментами для описания любой социальной реальности, как локальной, так и глобальной. Они не предназначены быть воплощением вечной истины, но в то же время меняются в той степени, в какой меняется сама реальность. Они не существуют, чтобы отринуть в долгосрочной перспективе «экстраординарную стабильность общественно-экономических формаций (social formations)... ту вязкость, которая является неотъемлемой чертой социальной истории» [Heilbroner 1985: 24]. Однако следует сказать, что те модели, которые общественные науки представляют миру, предназначены для использования и обречены на переработку, если не на полное разрушение.

Но сила абстракции не только в этом. Организованная интеллектуальная деятельность в любом обществе и в любое время состоит из абстракции: религиозной, метафизической, философской, эстетической, научной. Однако нас здесь интересует «абстракция» в ее современной форме. В ней есть убежденность в том, что мир – «настоящий вымысел», продукт человеческих попыток – часто безуспешных или имеющих даже катастрофические последствия – сборки, пересборки и разборки социального. В этом мире перемены совершенно нормальны, а понятие революции – и прогресса, рожденного революцией, – предлагает структуру тропов

общего дискурса⁷. Наступление современного мира ознаменовали самые разные революции – политические, социальные, научные, экономические, интеллектуальные. Эти комплексы событий не касаются одинаково общества в целом или даже каждого отдельного общества, которые они затрагивают. И в то же время они – доминирующий элемент в социальном восприятии мира. Человек осознает неизменное, именно потому что изменение – революция – внедрено в общественное сознание или сделалось совершенно естественным в нем⁸.

Слово «революционный» сделалось клише даже в рекламе стирального порошка и отбеливателей, где оно используется для увеличения продаж; другие продукты, такие как попкорн и лимонад, чаще вызывают к ностальгии. В любом случае «изменение» – главный троп для репрезентации социального мира, в котором существуют эти продукты, предназначенные для продажи и потребления. Общественные науки, о которых здесь идет речь, чаще озабочены познанием этого постреволюционного мира. Причем это познание про-

⁷ «Ни одна предыдущая историческая система не базировалась на теории прогресса, тем более на теории неизбежного прогресса» [Wallerstein 1989: 9]. О нормальности изменений см. [Wallerstein 1991: 15–17].

⁸ Поэтому спор о том, что можно назвать «естественными категориями», остается ожесточенным. Мыслители, готовые видеть общество или политическое сообщество как продукт коллективного производства, жизнеспособный вымысел, могут вывести из этого рассмотрения другие идентичности и отношения. Лучшим примером служит вывод японским конфуцианским философом Огю Сораям отношений между отцом и сыном (*фуси но ги*) из его же категории «изобретения». См. [Maruyama 1974: 213].

изводится не только ради самого себя («Как можно познать мир?»), но как ответ на вопрос: как долго абстракция может сохранять свою действенность? Или, напротив, насколько действенными могут быть вмешательства в мир, основанные на абстракциях? Главная идея заключается в том, чтобы путем объективации создать мир, который станет картой социальной практики (social praxis). И здесь так и просится метафора постоянной переработки знаний через процессы абстракции и применения.

Но в чем особенности абстракции современного мира (modern)? Как писал Маркс в «Экономических рукописях 1857–1859 годов», в современном мире «над индивидами господствуют» не просто «абстракции», но абстракции, которые возникают из определенного набора общественных взаимоотношений и сил: капиталистического производства [Маркс 1968: 108]. Экономика, которая в общепризнанно марксистской трактовке уравнивается с производством, становится абстракцией современного мира.

Каждое общественное действие определяется как обмен произведенных продуктов – товаров, – а индивид оказывается лишь точкой или узлом обмена. Мы есть то, что мы производим; но если обменный курс продукта низок, то страдает и наша ценность как человека⁹. Человек, который ничего не производит, ничего не стоит. Процесс «случайного» установления ценности на низком или высоком уровне па-

⁹ См. [Берман 2020: 142].

радоксален. С одной стороны, он похож на закон и регулярен, подвержен анализу и пониманию, а значит, и совокупности воздействий от «поэтапной прикладной социологии» до радикальной трансформации. С другой стороны, такие абстракции, как рынок, класс и разделение труда, – в сочетании с менее ощутимыми абстракциями расы и гендера – чаще всего выносятся за скобки и за идеологические рамки возможности или желания радикальной, категорической перемены. Однако если отменить подобное вынесение за скобки, то это как минимум поставит под угрозу систему товарного обращения и извлечения прибавочной стоимости; такой мир, в глубоком смысле, перестанет быть целостным. Утописты, например, отказываются жить «в пределах рамок или скобок».

Следовательно, современный мир дает два противоречивых обещания своим обитателям. Во-первых, его фундаментальные, характерные только для него процессы могут быть освоены через абстракцию, но во-вторых, освоенные таким образом процессы получают власть над своими создателями¹⁰. Поэтому «контракт», который лежит в основе современности, заключается не просто между людьми, как часть институционального механизма, он заключается меж-

¹⁰ «Силы рынка действуют на каждый индивидуальный капитал как закон, то есть как принуждение извне. В отличие от законов природы, этот навык формируется деятельностью людей, которые работают под руководством каждого индивидуального капитала. Эти люди управляются законом, который они сами создают» [Uno 1980: 27].

ду людьми и их идеями. Абстракция – это Левиафан.

Из-за своего замкнутого и самоходного характера капитализм как система занимает особое место в пантеоне абстракций современного мира. Но в реальности он всего лишь часть чего-то большего. Как писал Дерек Сайер, капитализм – это:

площадка, на которой возникли другие современные формы отчуждения и которая предоставляет шаблоны «разрыва», придающие машинам современности ужасающий размах. Но проблема именно в широкой механизации общественной жизни, которая больше не ограничена теми обществами, в которых балом правит капитализм, – если вообще была ограничена ими. Конечно, механизация – это метафора. Мы говорим здесь на самом деле о наших собственных формах социальности и субъектности, что среди первых заметил Карл Маркс [Sayer 1991: 155].

Один из ключей к пониманию модерности лежит не просто в осознании того, что капитализм – это замкнутая система накопления и производства, но и в признании способности абстракции задействовать общественные и политические силы, в частности в ответ на последствия самого капитализма. «Современный мир, – как говорит Сайер, – удивительным образом способствует возникновению политических идеологий, объектом которых становится и анализ, и трансформация обществ как совокупностей, например социализма. Условия для этого – именно абстракция социаль-

ного» [Ibid.: 106].

Именно эта современная форма абстракции делает возможным постижение тотальной и революционной трансформации общества – в той форме, которая очень отличается от последствий духовного обращения, даже у Толстого. Создатели теорий ощущают, что они обладают знанием, если еще не контролем над огромными, ужасающе мощными общественными силами. И действительно, воплощенная абстракция преобразует жизнь народных масс; она либо модернизирует, либо решительно исключает из модернизации некоторые важные сегменты общества. Такие процессы могут привести к большим надеждам, как иллюзорным, так и на чем-то основанным; они могут и воодушевлять, и безжалостно разочаровывать.

Чтобы ознакомиться с возможностью тотальной общественной трансформации, необязательно ее желать¹¹. Можно вспомнить целый спектр высказываний, как за, так и против, необязательно логически последовательных: консерватизм де Токвиля, Вебера и Карла Поппера может поспорить с радикализмом Фурье, Маркса или Н. Г. Чернышевского. Но стоит признать объективную возможность разрушения старого порядка и замены его новым: ни моральное желание избавить людей от страданий, ни метафизически га-

¹¹ «Изменение – не прогресс. Это звучит слишком банально и самоочевидно. Однако открыто выражать эту банальность, возможно, все равно что трогать незажившие раны нашего времени» [Windelband 1907: 338].

рантированная телеология, но только систематическое, «научное» исследование общества раскрыло ее.

Принятие тотальной трансформации на основании якобы неопровержимых научных исследований общества – всегда позиция меньшинства, ограниченный случай. Нельзя считать, что за ней стоит безответственность. Напротив, как в случае русской интеллигенции XIX века, за ней часто стояло осознание огромного долга или вины перед массами: как писал П. Л. Лавров в «Исторических письмах» (1869) – «дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе». Каждая из критических мыслей была «куплена кровью, страданиями или трудом миллионов. Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употребляю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и в будущем» [Лавров 1965: 81, 86]. Здесь нет побега от осознания, и более того, для «уменьшения зла в настоящем и будущем» необходимо насилие и страдания. Ради масс следует иногда жертвовать не только «сознательной интеллигенцией», но и чаще всего самими массами.

Схожее осознание ответственности лежит за нежеланием или отказом признавать, а также попыткой сдержать это стремление. За консервативной позицией и за преувеличенным восприятием угрозы могут стоять не только защита классовых интересов или достигнутого положения, но и вера в разум, порядок, общее благо и нежелание продвигать

то, что кажется ненужным страданием. А в реальном мире свою роль в определении стороны могут сыграть повседневный комфорт, лень ума, потеря решимости, внутренний страх, даже откровенное предательство. Выбор не всегда ясен, даже когда открыто аморальные, видимые факты несправедливости, невежества и отчуждения вызывают к противодействию. Но к какому?

И тут мы снова возвращаемся к Толстому. Вовлечение обществоведов в процесс современной абстракции преподносит главный вопрос Толстого – «Что делать и как нам жить?» – в новом свете. Толстой изначально задавался им по отношению к нравственной жизни человека и отвечал на него мучительным отречением от мира. Макс Вебер, цитируя Толстого в своей книге «Наука как призвание» (1918), не хотел принимать его путь, но соглашался с тем, что наука как таковая не может безлично и коллективно отвечать на экзистенциальные вопросы, которые ставит перед ней модерность. И, похоже, он отчаянно искал удовлетворяющие или чисто личные ответы, которые в то же время могли ослабить яростную силу того, что он назвал «рационализацией».

Однако не всякий разделяет пессимизм Вебера. Так, Дерек Сайер отказывается прекращать поиски надежды, способы продвижения и в то же время гуманизации текущего и неизбежно абстрактного процесса трансформации мира не из ограниченности или самообмана. Модерность (modernity) определяется рядом общественно-политических формаций,

которые выступают с недвусмысленными претензиями на воплощение или как минимум определение основной политики (policies) на основании общественных наук. Не утопический ли характер этих призывов, или же отсутствие демократии в их способах воплощения снова и снова приводили к катастрофе? В любом случае вопрос Толстого еще ждет систематического рассмотрения в области общественных наук, как образцовой формы познания в эпоху модерна. Как возникают и распространяются «абстракции социального», которые так сильно – и даже насильно – «упорядочивают» столько жизней? Как они, в свою очередь, используются, интерпретируются, адаптируются? Как им сопротивляются, как их превосходят и как их отбрасывают? И почему такое количество идей в огромном корпусе текстов общественных наук оказываются в мусорном ведре или в полном интеллектуальном забвении? А при взгляде с другой – институциональной – стороны, как те, кто занимаются таким производством и увеличивают его ценность, справляются с бурным потоком, который делает мир не только объектом, но и продуктом их знаний?

Отвечать на вопрос еще рано: для этого и пишется эта книга. Но мы можем подготовить черновик ответа. И тут нам снова поможет Кознышев. Чтобы завершить работу, ему нужно обзавестись практическими знаниями о процессах, которые он анализирует; ему необходимо заняться «государством», которое понимается здесь и как властная раци-

онализирующая структура, и как гарант порядка. Позиция Кознышева такова, что он и не связан с государством, и не сопротивляется ему. Он находится в экзистенциальной серой зоне между соучастием и сопротивлением и должен трудиться, чтобы выработать свою независимую позицию. В его случае интеллектуальных оснований для такой позиции (либерализм, марксизм или народничество, христианство или иное верование) нет, как и нет таланта, и силы духа; но это не всегда так¹². В таких ситуациях тенденция ведет к формированию так называемой «аморальной связи» с государством, которая только усиливается после удобного поворота Кознышева к панславизму после неудачи «Опыта»¹³. Неясно, за что и как выступает Кознышев, кроме одного: он выступает за метод.

В этой связи Кознышев становится типично проблематичным. Если и Кант, и Робеспьер, оба разрушители мира, действовали как «тип мещанина в высшей степени», то таким же предстает и Кознышев, пусть его деятельность и не имеет последствий. Он и политически неоднозначен, и, надо полагать, эмпирически компетентен. В последнем он яв-

¹² «Последним значительным движением интеллектуалов, объединенным если не единой, то во многих важных пунктах общей верой и, следовательно, близким к религии, было движение русской революционной интеллигенции. Родовитая и академическая интеллигенция объединилась здесь с плебейским интеллектуализмом» [Вебер 2016–2019, 2: 178].

¹³ Этим наблюдением мы обязаны Хасимото Мицуру (Департамент социологии, Женский университет Конан), личное общение.

ляется сторонником тенденции уравнивать «научность» общественных наук с узкой практической ориентацией. Кроме силы духа Кознышеву недостает так называемой теоретической «убедительности». Неэффективность его проекта проистекает не из некомпетентности, но из неверия. Эта комбинация политической неоднозначности и интеллектуальной ограниченности приводит к тому, что Кознышеву, несмотря на его желание вразумить общество, нечего сказать ни в теории, ни в истории, ни на практике; возможно, поэтому его работа неудачна¹⁴.

Но можно возразить: факты есть факты. Достаточно сказать, что «происхождение факта или идеи не влияет на его точность» [Macdonald 1982: 678]. «Искать истину в фактах», как побуждал товарищей Мао Цзэдун, – достойное и иногда требующее храбрости занятие. Политики, особенно революционные, как и чистые теоретики, имеют все основания бояться фактов. С другой стороны, факты и идеи не возникают из ниоткуда. Они всегда – и здесь категорическое утверждение оправдано – опосредованы языком, который является социокогнитивным и материальным элементом формирования фактов и идей, и они же находят источник в конкретных контекстах. Факты и идеи – продукт определенного

¹⁴ Александр Герцен писал в «Былом и думах»: «Может, для верности суждения о делах, не подлежащих ни полицейскому суду, ни арифметической проверке, *пристрастие* нужнее справедливости. Страсть может не только ослеплять, но и проникать глубже в предмет, обхватывать его своим огнем» [Герцен 1957, 11: 213].

дискурса; в этом случае – дискурса социальной абстракции, который, как мы, надеемся, четко продемонстрировал свою тесную связь с глобальным процессом модернизации, о котором речь шла выше.

Чтобы дополнительно подчеркнуть дискурсивный характер общественных наук, необходимо упомянуть еще один элемент. В приведенной выше истории из «Анны Карениной» речь шла о личных соображениях. Но чтобы понять исторический смысл общественных наук как дискурса, мы должны как-то увязать, не уравнивая, «дискурсы морали и необходимости», «этики и причинно-следственной динамики» [Anderson 1984: xx]. Для этого необходимо признать, что все это полностью воплощенные дискурсы, которые практикуются как профессиональные дисциплины в огромном числе институтов, как то: университеты и исследовательские институты; государственные и корпоративные организации; политические партии и другие организации «с повесткой», которые воплощают самые разнообразные движения и побуждения. Более того, институциональные позиции, занимаемые общественными науками, являются результатом коллективной, а не индивидуальной, борьбы за интеллектуальную легитимность, как в условиях конкретной страны, так и на международном уровне.

Прибегая к экстравагантной аналогии: если производственный потенциал разделения труда при раннем капитализме может рассматриваться на примере важной, но

все еще автономной и неэффективной булавочной фабрики Адама Смита, так и ранние общественные науки можно рассматривать как труд по сути своей отдельных мыслителей, которые только недавно стали профессионалами. Аналогичным образом, более развитый капитализм – капитализм корпораций, а «развитые» общественные науки – крупный коллективный продукт армии профессионалов, которых «институционализировали» как в рамках их высоко дифференцированных дисциплин, так и в рамках сложных и многочисленных институционных связей¹⁵. Если современную «общественную науку» следует изучать в контексте ее частных «опасных связей» с властью, то только потому, что общественные науки успешно легитимировали себя в мире власти. Но эту институционализацию не стоит воспринимать как должное: режимы достижения этой легитимности, как и ее цена, – это предмет повествований и историй, в том числе и этой книги. Легитимные общественные науки находятся в положении, которое позволяет им опосредовать абстракции, не только перед лицом власти, но и всего мира, общества в целом, а кроме того, получать от него обратную связь. Поэтому такая циркуляция знания, институционально и дискурсивно опосредованного, между властью и обществом – яркая характеристика общественных наук. В Японии

¹⁵ О росте продуктивности, привнесенным углублением разделения труда при последующих технологических режимах, см., в частности, [Heilbroner 1985: 154–156, 160, 164, 170, 174].

(и не только в Японии) государство не всегда воспринимало такую циркуляцию как полезную или желательную и предпринимало усилия для ее предотвращения.

В любом случае именно здесь и в этой точке опосредования мы ощущаем силу известной концовки «Общей теории занятости, процента и денег» Кейнса (1936):

Но даже и помимо этого современного умонастроения, идеи экономистов и политических мыслителей — и когда они правы, и когда ошибаются — имеют гораздо большее значение, чем принято думать. В действительности только они и правят миром. Люди практики, которые считают себя совершенно неподверженными интеллектуальным влияниям, обычно являются рабами какого-нибудь экономиста прошлого. Безумцы, стоящие у власти, которые слышат голоса с неба, извлекают свои сумасбродные идеи из творений какого-нибудь академического писака, сочинявшего несколько лет назад. Я уверен, что сила корыстных интересов значительно преувеличивается по сравнению с постепенным усилением влияния идей. Правда, это происходит не сразу, а по истечении некоторого периода времени. В области экономической и политической философии не так уж много людей, поддающихся влиянию новых теорий, после того как они достигли 25 — или 30-летнего возраста, и поэтому идеи, которые государственные служащие, политические деятели и даже агитаторы используют в текущих событиях,

по большей части не являются новейшими. Но рано или поздно именно идеи, а не корыстные интересы становятся опасными и для добра, и для зла [Кейнс 1948: 370].

Кейнс, как стоит отметить, откликается на строгие требования Гейне ко всем «гордым людям действия», но также, путем внедрения понятия временной (или культурной?) задержки между поколением и принятием экономических идей, – уточняет их. Как и Гейне, Кейнс не обращает внимания на «массы» – на те массы, чьими жизнями, по мнению Толстого, не интересовались мнимые революционеры общественных наук, подобные Кознышеву.

Идеи важны. Но идеи – модели или абстракции, – обсуждаемые в данном исследовании, являются всего лишь подмножеством разных и накладывающихся друг на друга языков, используемых для анализа общества: без языка нет и общества. Наша историческая задача – изучить дискурсивные и институциональные условия, а также паттерны, благодаря которым понятность, достоверность, мотивационная составляющая и идеологическая гибкость таких абстракций делает их важными для общества, то есть проследить, как общественные науки приобретают власть над обществом.

Общественные науки как культурный дискурс

Мы начали эту книгу с рассуждений о том, что общественные науки в самом широком смысле – это науки институциональной модерности, первоначальная задача которых заключалась в «абстракции мира». В этом рассуждении переплетаются два понятия и две темы, которые нуждаются в объяснении, – «дискурс» и «рационализация», поскольку вместе они формируют организационные принципы интерпретации, которая последует далее.

Мы будем относиться к общественным наукам, в соответствии с представлениями Вебера, как к корпусу культурных дискурсов; как к расширяющейся сети актов письма и речи, которые создаются вокруг «объектов» и в то же время создают их. Дискурс всегда посвящен чему-то. В данном случае «что-то» – это «опыт», «действительность», как ее назвал Макс Вебер, институциональной модерности, опосредованной абстрактными конструктами, или моделями; последние вырабатываются методами, характерными для одной и более дисциплин – по большей части социологии, экономики, политологии, антропологии, этнологии, социальной психологии, некоторых школ истории и права и т. п. Но общественные науки, по крайней мере в понимании Вебера, стремятся «понять уникальность реальности, в которой мы живем».

Общественные науки – это «познание действительности в ее культурном *значении*» – то есть в отношении к идеям ценности – «и ее причинно-следственных связей». «Культура», в свою очередь, – «конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения *человека*, обладает и смыслом, и значением» [Вебер 1990: 379].

Эти разные науки отличают не разные «реальности», которые они исследуют, но формальные процессы изучения, «подходы», которые они развивают и о которых спорят. «Каждая из наук рассматривает одну и ту же социоисторическую реальность через призму своих целей и намерений, и упорядочивает эту реальность в соответствии с ними же» [Bergner 1981: 89]. Точное определение и комплекс общественных наук зависит от исторического и национального контекста. Кроме стремления к объяснению теоретических истин, а также самостоятельного и систематического характера «режима производства репрезентаций», их объединяет убежденность в том, что они *могут* прикоснуться к реальному. Хотя социальные факты становятся такими, только будучи опосредованы методом или теорией, после этого они приобретают некоторую «понятную плотность», которая может (и должна) быть подтверждена, оспорена, исправлена или вытеснена путем включения в теорию, что тем самым меняет их значимость.

С другой стороны – «*дискурс*» о социальных фактах. Использование этого понятия имплицитно подразумевает

связанные вопросы субъектности (агенсу) и репрезентации. Спросить, откуда берется дискурс, все равно что спросить: «Кто говорит? Кто может или кто должен говорить? Как – то есть для кого и за кого говорить? Каковы слова, фигуры речи (метафоры), грамматика?» Занятие позиции, утверждение идентичности, исполнение роли в дискурсе неотделимы от вопросов власти: не каждый наделен властью говорить, или говорить так, как он/она хочет. Ограничения или соглашения, которые делают возможным дискурс и субъектность любого рода – от грамматических или семантических «правил», религиозных соображений или канонов науки до «правильного» способа обращения (например) крестьянина-арендатора к землевладельцу или кажущихся тонкостей этикета вечеринки, – также могут превратиться в кандалы. Исторически несправедливо описывать кандалы вынужденного молчания или речи как метафоры. Кроме того, даже в утопическом мире взаимного блага и коммуникативных намерений мы лишь те, кто живет в эпоху после разрушения Вавилонской башни, и даже наши лучшие попытки репрезентации только привлекают внимание к постоянно удаляющемуся объекту наших стремлений. Но мы не оставляем попыток.

Дискурс, таким образом, есть подмножество общественной (социально организованной) практики. Поэтому он не может быть единообразным, не более чем наделенные властью отношения упорядоченной человеческой жизни. Дис-

курс, как общественная практика, предполагает разделение и конфликт – но не только их. Здесь возможны проявления солидарности; здесь возможно выиграть битву. Борьба за место говорящего и за право говорить, за эффективную презентацию не более и не менее реальны, чем другие формы общественной борьбы за интересы, права или справедливость. Дискурс в нашем понимании – интеллектуальная и эмоциональная ткань этой борьбы.

По словам А. Турена, современное (или постиндустриальное) общество вошло в фазу, в которой важным становится не конфликт между общественными классами по поводу организации производства, а, скорее, между общественными движениями из-за разных представлений о целях производства – то есть конфликт в культуре. Такие движения, по мнению Турена, состоят из

...субъекта, то есть человека, который ставит под вопрос приведение историчности к определенной социальной форме. <...> Общественное движение – это одновременно культурно ориентированное и социально конфликтное действие некоего общественного класса, который определяется собственной позицией господства или зависимости в процессе присвоения историчности, культурных моделей инвестиции, знания и морали, к которым он сам стремится [Турен 1998: 68]¹⁶.

¹⁶ Об определении индустриального и постиндустриального общества см.

Если не обращать внимания на подробности аргументации Турена (не каждое общество – индустриальное, а уж тем более постиндустриальное), стоит подчеркнуть многозначительность его понятия историчности: «...совокупности культурных, когнитивных, экономических, этических моделей, с помощью которых коллектив строит отношения со своим окружением». Для Турена именно эта борьба за историчность лежит в центре общества и составляет его «единство» [Турен 1998 (1988): 10]¹⁷. Это понятие умело обходит возможную критику того, что теория дискурса отделяет язык от жизни именно по причине того, что в его основании лежат субъектность и действие. Ясно, что моделирование в таких сообществах – это и объект общественных наук, и их деятельность, идеологическая и критическая. Моделирование – синоним производства осознанных, организованных дискурсов «общества» о себе самом – и даже, можно сказать, самокритики. Когда эти модели подвергаются критическому анализу в соответствии с открытыми правилами, они выходят за рамки идеологии и становятся элементом «общественных наук». Именно в этом смысле мир, каким мы его знаем, – и объект, и продукт общественно-научных знаний.

Впрочем, «мир, каким мы его знаем» – проблемное высказывание. Оно имплицитно исторично – как «мир, каким

[Турен 1998: 104].

¹⁷ Обратим внимание, что Турен противопоставляет «историю» как «метасоциальную» и «телеологическую» «историчности», которая отсылает к конфликтам внутри общества.

мы его знаем», стал таким, какой он есть? С переходом общественной мысли от философии – например, истории как неумолимого движения гегелевского Мирового духа – к науке, на первый план вышел новый спектр структурирующих метафор, позволяющих представить мир. Можно говорить об исторических «законах движения», столь же определенных, как и законы физики. (Цитируя аббата Мабли: «Является ли общество в таком случае разделом физики?») Можно увидеть, как «мир» – общество – растет, эволюционирует, развивается подобно живому организму, и предположить, что его можно познать с помощью эволюционной науки, подобной биологии. Механическая метафора особенно удобна для выражения воли к преобразованию, о которой говорилось выше, и по этой причине, похоже, она стала занимать позицию относительного доминирования над биологической в общественной мысли: она позволяла человеческой субъектности вмешиваться в естественный социальный процесс, ускоряя или направляя его к какой-либо воображаемой цели. Последствия влияния «мягких» информационных технологий и генной инженерии на репрезентацию воли к преобразованию находятся если не за пределами наших интересов, то уж точно вне нашей компетенций.

Если только что приведенный черновик ответа отражает «объективный дух» общественных наук в какой-то момент прошлого, то отражает ли он его и в наши дни? В своем эссе о том, что он называет «рефигурацией социального

мышления», Клиффорд Гирц предполагает, что это не так. Исследуя последние два десятилетия в истории общественных наук, Гирц выделяет «культурный сдвиг», состоящий из трех сходящихся тенденций. Первая – «огромное количество смещения жанров», «размывание видов», которое стало обычным явлением в интеллектуальной жизни. Вторая:

Многие обществоведы отказались от идеального объяснения «законов и случаев» в пользу случаев и интерпретаций и стали реже искать связь между планетами и маятниками в пользу связи между хризантемами и мечами. <...> Аналогии, взятые из гуманитарных наук, начинают играть такую же роль в общественных науках, какую аналогии, взятые из ремесел и технологий, уже давно играют в физике.

Наконец, что очень важно, Гирц «не только считает эти вещи истинными... они истинны в совокупности». Они представляют собой «интерпретативный поворот», который привел к «пересмотру направления дискурса в социальных исследованиях». «Инструменты аргументации, – считает Гирц, – меняются» [Geertz 1983: 19, 23].

С несколько иной, но родственной точки зрения, социолог Зигмунт Бауман утверждает, что в течение XX века «интеллектуальная практика (praxis)» на Западе претерпела изменение в своих доминирующих формах, перешла от того, что он называет «законодательной», к «интерпретационной» деятельности [Bauman 1987]. Используя в качестве приме-

ра французских *философов* (philosophes) эпохи Просвещения и их преемников в *république des lettres*, Бауман описывает типичного, современного «интеллектуала» (термин, введенный только в XX веке) как потенциального «законодателя»; самостоятельная задача таких интеллектуалов состояла в следующем:

...создании авторитетных заявлений, которые являются основополагающими в конфликтах мнений и отборе тех мнений, которые, будучи отобранными, становятся правильными и обязательными. Право быть авторитетом в данном случае легитимируется высшим (объективным) знанием, к которому интеллектуалы имеют больше доступа, чем неинтеллектуальная часть общества. Доступ к таким знаниям становится лучше благодаря процедурным правилам, которые обеспечивают достижение истины, выработку правильных моральных суждений и установление правильного художественного вкуса. Такие правила имеют универсальную ценность, как и продукты их применения. Использование таких процедурных правил делает представителей интеллектуальных профессий (ученых, философов-моралистов, эстетиков) коллективными обладателями знаний, имеющих прямое и решающее значение для поддержания и совершенствования социального порядка [Ibid.: 4–5].

Современные интеллектуалы, по мнению Баумана, «не

связаны локализованными, общинными традициями». Они вместе со своими знаниями экстратерриториальны. Это дает им право и обязанность подтверждать (или опровергать) убеждения, которых могут придерживаться в разных слоях общества» [Ibid.: 5].

Универсалистские амбиции типичного интеллектуала – амбиции, воплотившиеся самым что ни на есть восхитительным образом в революционных предложениях в сфере образования Дестюта де Траси, Кондорсе и Робеспьера, – были оспорены, если не заменены, постмодернистским способом интеллектуальной деятельности, который для Баумана «лучше всего характеризуется метафорой роли “интерпретатора”»:

Она заключается в переводе высказываний, сделанных в рамках одной общей традиции, таким образом, чтобы их можно было понять в рамках системы знаний, основанной на другой традиции. Вместо ориентации на выбор наилучшего социального порядка, эта стратегия направлена на облегчение коммуникации между автономными (отдельными) участниками. Она озабочена предотвращением искажения смысла в процессе коммуникации. Для этого она предполагает необходимость глубокого проникновения в чужую систему знаний, на основе которой будет осуществляться перевод (например, «плотное описание» Гирца), и необходимость поддержания тонкого баланса между

двумя традициями собеседников, необходимого для того, чтобы сообщение было как неискаженным (в отношении смысла, вложенного отправителем), так и понятым (получателем) [Ibid.: 5].

Устанавливая эти два идеальных типа и их деятельность в качестве «структурного элемента внутри общественной конфигурации» [Ibid.: 19], Бауман тщательно прослеживает конкретные, даже аномальные исторические условия, в которых возник, расцвел и исчез интеллигент модерны; другими словами, перевод модерна в постмодернизм. Синдром «знание – сила», лежащий в основе интеллектуального универсализма, по его мнению, возник в контексте европейского, особенно французского, абсолютизма, в котором

прогрессирующий упадок старого правящего класса, дворянства... оставил зияющие пустоты среди факторов, необходимых для восстановления социального порядка: чтобы заполнить их, требовалась новая концепция общественного контроля вместе с новой формулой легитимации политической власти [Ibid.: 25].

Прототипы интеллигентов модерна заполнили эти пустоты, возглавив культурный «крестовый поход» против традиционной (церковной) власти, массового сознания и образа жизни, что позволило государству проникнуть в общество гораздо глубже, чем оно когда-либо стремилось. *Светила* выполнили важнейшую задачу, но при этом обрекли свое

интеллектуальное потомство на увядание – точнее, на фрагментацию и переход во все более специализированные отделы культурной жизни модерности. У них осталась мечта о беспрепятственной дискуссии, ведущей к непринужденному консенсусу граждан нематериальной Республики писем, отсюда и появление в начале XX века коллективного самоназвания «интеллектуал» как «призыва к сплочению и попытки исполнить невыполненные требования прошлого» [Ibid.: 23]. С одной стороны, государство обрело такую «уверенность в эффективности методов охраны порядка, наблюдения, категоризации, индивидуализации и других методов современного бюрократического управления» [Ibid.: 106], что вряд ли нуждалось в советах специалистов по контролю и *национализации* масс. Помимо специфических забот государства, «дискурсы истины, суждения и вкуса» были «захвачены другими силами – автономными институтами специализированных исследований и изучения» [Ibid.: 158]. «Интеллектуал становится теперь понятием, которое отделяет носителей культуры не только от необученных, невежественных, примитивных и прочих некультурных людей, но и от многих ученых, техников и художников».

С этой бюрократизацией власти и культуры – появлением того, что мы бы назвали «уполномоченным обществом», – как отмечает Бауман, роковым образом переплелась глобализация рынка; и именно эти параллельные процессы национализированных масс в бюрократических государствах, по

мнению Баумана, формируют предпосылки постмодернизма. (Мы оставим в стороне рассказ о распространении культуры потребления.)

Очевидно, что в контексте культуры потребления не остается места для интеллектуала как законодателя. В условиях рынка нет ни единого центра силы, ни желания создать такой. <...> Нет позиции, с которой можно делать авторитетные заявления, нет и ресурсов силы, сконцентрированных и эксклюзивных настолько, чтобы послужить рычагами массовой прозелитической кампании. При этом традиционные, реальные или желаемые средства «интеллектуального законодательства» отсутствуют. Интеллектуалы (как и все остальные) не имеют контроля над рыночными силами и не могут реально рассчитывать на его приобретение. Культура потребления означает тип общества, весьма отличный от того, в котором зародилась традиция *les philosophes*, историческая основа живой памяти интеллектуального законодательства, на которое она была ориентирована [Ibid.: 167].

В условиях, когда зона их деятельности была уменьшена, а авторитет подорван, интеллектуалы взяли на себя описанную выше роль интерпретаторов. Мир не только плюрализован и, похоже, не способен выработать «консенсус по вопросам мировоззрения и ценностей»; рынок, его главная интегрирующая сила, не может даже смириться с попыткой

сделать это. А поскольку государства вынуждены, так сказать, следовать за рынком в попытке утвердить свою легитимность, возможность «коммуникации между культурами» становится главной проблемой нашего времени». Для интеллектуалов, ищущих свою роль в этом новом мире, утверждает Бауман, выбор (для них и для мира) следующий: «говорить или погибнуть» [Ibid.: 143]. Если предположить, что «дискурсивное искупление» современности возможно осуществить, или, по крайней мере, что невозможность какой-либо формы разговора между «сообществами» может быть выведена за скобки, возникает вопрос определения роли интерпретатора или переводчика между этими «формами жизни» [Ibid.: 25]; или «проведения границ такого сообщества, которое может служить территорией для законодательных практик».

Определение таких ролей, однако, неизбежно зависит от предварительного суждения о социально-историческом положении – если не стадии – данного национального общества. Как отмечает Бауман, постмодерность и модерность продолжают сосуществовать, причем первая фактически «немыслима без завершения второй» [Ibid.: 5]. *Предпосылкой постмодерности*, другими словами, является модерность – глобальный рынок потребительских национальных культур, политически национализированных масс и бюрократических государств. Однако не у всех стран эти характеристики возникли одновременно и развились в равной сте-

пени. Среди прочего это может означать, что «постмодерность» описывает мир, в котором одно общество оказывается усеяно фрагментами, приносимыми волнами товаров из другого, с чрезвычайно отличным образом жизни; и что по технологическим причинам это состояние гетерогенности теперь может быть воспринято в его одновременности. Тот факт, что некоторые дети в Сомали знают, кто такой Майкл Джексон, не имеет такого же социального значения, как, например, в Сингапуре.

Более конкретное историческое соображение возникает из подозрения: предположим, что Бауман преувеличивает успех антитрадиционных кампаний, возглавляемых *философами*. Предположим, что унифицирующие императивы и интеллектуалов, и государства не работают. Предположим, что даже рынок, мнимый разрушитель всех частностей и культурного абсолютизма Просвещения и его потомков, не проник в своем влиянии так глубоко, как утверждает Бауман. Во многих обществах, особенно в тех, куда промышленная модернизация пришла «поздно», по мировым меркам, «модерность» определяется сочетанием существенной преемственности старых элит и традиционных (сельских) моделей общественных взаимоотношений с модернизационными импульсами, связанными с новыми элитами и другими образованными слоями. Более того, то, что Э. Блох назвал «несинхронностью» (*Ungleichzeitigkeit*) в развитии, является не просто вопросом бессознательной пере-

дачи чего-либо от прошлого к настоящему, но и его стратегическим закреплением в неотрадиционалистских идеологиях, которые утверждают возможность «прыжка» через наиболее дезинтегративные аспекты индустриальной модернизации в постмодернизм, сохраняющий старый общинный образ жизни. (Такие утверждения принимают как государственные, так и популистские формы.) В конечном итоге ни одно национальное общество не может быть полностью изолировано от мира. Но даже в этом случае импликация неоднозначна. С одной стороны, местные (то есть национальные и субнациональные) элиты не могут избежать политического и экономического давления «демократизированного потребления», которое толкает сознательную несинхронность в объятия невольной одновременности. С другой стороны, международное разделение труда помогает местным элитам противостоять такому движению. Хотя неоимпериалисты и теоретики зависимости известны своими преувеличениями, не стоит отвергать идею о том, что развитие иногда означает продолжение извлечения прибавочной стоимости из обществ через увековечивание и даже воссоздание докапиталистических зон или отношений среди их трудового населения¹⁸.

С точки зрения социологии общественных наук обсуждение Гирца и Баумана, казалось бы, позволяет сделать два вывода: Во-первых, поскольку общественные науки – это на-

¹⁸ См. [Sayer 1991: 46–49; Pollard 1992: 45, 122, 131, 184–190, 207–215].

уки о текущей «рационализации», ее законодательный или интерпретационный характер будет меняться в зависимости от места, а место не может быть ничем иным, кроме как некой совокупностью. Историческая задача состоит в том, чтобы понять взаимодействие этих двух режимов в конкретных контекстах; увидеть, насколько эти контексты обуславливают возможность и общую эффективность – как бы это ни измерялось – законодательного-или-интерпретационного режима деятельности. Во-вторых, как и в случае с товарами, в международной интеллектуальной экономике может иметь место нечто сродни эффекту демонстрации, так что определенные стили дискурса, проблемного сознания и практики, несмотря на их кажущуюся неприменимость к местным условиям, принимаются¹⁹. Конечно, изменчивость в континууме «законодательство – интерпретация» может отражать не только национальные/культурные различия, но и дисциплинарный характер разных стран: в своей реакции на интерпретационный поворот одни дисциплины «жестче», другие «мягче». Действительно, если бы не различия и конфликты внутри дисциплин и между ними, то общественных наук вообще не существовало бы. Правильное понимание общественных наук как интеллектуальной истории означает иметь в виду именно двойную структуру (а) локальных

¹⁹ Такова позиция диффузионизма. Отметим, что диффузия необязательно проходит в одном направлении, от центра к периферии. В частности, есть пусть и ограниченный феномен распространения маоизма среди революционных западных интеллектуалов вроде Сартра.

и глобальных «историчностей», которые составляют *объект* исследования общественных наук; и (б) степень локальной и глобальной адаптивности различных *дисциплин*, которые осуществляют такое исследование. Тот факт, что мы занимаем интерпретативную позицию, несомненно, отражает некоторые тенденции, выявленные Гирцем и Бауманом: мы не претендуем на власть законодателя над японскими общественными науками, тем более над Японией. Но это не значит, что наш объект разделяет эту позицию по отношению к самому себе. Важно не смешивать высказывание с объектом, не смешивать метод и содержание. Написать историю японских общественных наук – значит провести интерпретативное исследование законодательного дискурса, который в течение длительного периода гегемонизировался неортодоксальным государством и его коммунистическими идеологическими проекциями – и противопоставлялся якобы универсальной науке марксизма. Но это также и изучение дискурса в процессе его трансформации.

Общественные науки и рационализация

По меньшей мере на протяжении полувека после открытия страны в 1850-е годы японцы думали не о «модернизации», но о «вестернизации», и только потом, когда процессы уже укоренились, они заговорили о себе как о японцах и, следовательно, как о современной (модерной) нации. Почему именно «западное» стало основой «модерного», как в общем институциональном смысле, так и в вопросах общественных наук?

На ум приходят множество частно-исторических, даже неожиданных примеров – или признаков – этого феномена: наука, паровая энергия, сталепрокат, тяжелое вооружение, акционерные компании, конституционализм, национальные государства и, наконец, империи. В своем классическом и даже противоречивом анализе зарождения модерности Вебер проводил границу между своеобразным динамизмом Запада и формальной рациональностью его главных экономических и бюрократических институтов. Для Вебера, как отмечает Дерек Сайер:

Рационализация... подразумевает систематичность, постоянство, метод; либо как склад ума, либо как принцип структурирования организаций; она подразумевает исключение всего произвольного,

и прежде всего исключение всего, что она называет «магией». Рациональность – это расчетливое применение правил.

Похоже, именно формальная рационализация – что Сайер называет «широкой механизацией человеческой общественной жизни» – находилась в центре мощи Запада. Другими словами, Запад был эффективным и аффективным, «Другим» для «магии» и традиции, не только своих, но и других народов (на «Востоке») [Sayer 1991: 114, 155]. Вебер проводил разницу между формальной и материальной рациональностью. Под формальной рациональностью Вебер подразумевал тот тип социального действия, который ориентирован «на цель, средства и побочные следствия и при этом рационально взвешива[ется]». Но сами цели – например, накопление или работа сама по себе – были случайными и формально нерациональными. Однако они могут быть «ценностно-рациональными»: это характеристика социального действия, которое реализуется «без оглядки на возможные последствия, согласно убеждению в том, что поступать именно так таких как велят долг, честь, красота, вера, благочестие или другая ценность, все равно какой природы». В экономической сфере «ценностно-рациональное действие» – это степень, в которой «снабжение определенных (любых по составу) человеческих групп» товарами регулируется «ценностными постулатами». Эти постулаты могут быть этическими, политическими, утилитарными, гедонистическими, сослов-

ными, эгалитарными или «бог знает какими еще»; важно то, что «результаты пусть даже самого рационального, т. е. счетного хозяйствования» соизмеряются с этими ценностями и подчинены им²⁰.

Метод Вебера был вдохновлен ницшеанскими представлениями о том, что модерность сделала такие ценностные постулаты вопросами выбора или обязательств (какими бы благородными они ни были), а не воплощениями объективных добродетелей. Он, очевидно, боялся, что в «реальном» мире само различие, на котором покоилась его социологическая теория, оказывалось утраченным: формальная рациональность, ставшая самоцелью, – иррациональна. Именно она, а не достижение выгоды кажется максимальным бюрократическим искушением. И действительно, опасения Вебера о вероятных последствиях смещения формальной и целерациональностей только усилились, когда в последние годы его жизни в новой, социалистической России партия и государство стали претендовать на воплощение материальной общественной рациональности. Для него ужасная «борьба богов» которые воплощали цели и мировоззрения, обещала не более и не менее чем «полярную ночь ледяной мглы и суровости, какая бы по внешней видимости группа ни победила»²¹.

²⁰ См. [Вебер 2016–2019, 1: 85, 134].

²¹ О материальной рациональности см. также [Dahrendorf 1979: 62–74]. «Борьба богов» взята из «Науки как призвания и профессии» Макса Вебера, см. [Ве-

Но так было не всегда. Модерность, в том виде, в котором она возникла на Западе, нашла свое типическое выражение в так называемых общественных науках – политэкономии и истории, с их победоносным нарративом накопленных институциональных достижений. В них входили стихийный рост промышленного капитализма, постфеодальная и постабсолютистская формы государства: вкратце – либеральный порядок. Если бы мы писали карикатуру, то в этом порядке обитали бы патриотичные и разумно религиозные Робинзоны Крузо. «Модернизация», как это назовут позднее, считалась не только неотвратимой, но и желательной, процессом не только формальной, но и материальной рационализации; после нее социологи и политологи могли искать – и искали – способ управления этапами развития общества. Скорее, это было характерно для позитивистов и сторонников точных наук; но метод *Verstehen* (понимания) не избежал превращения в инструмент силы. «Модернизация» представляла собой не только стандарт суждения о мире, но лицензию на порабощение как пролетариев, так и «туземцев». И тогда в основе общественных наук лежало представление и вера в рост, развитие и прогресс, которые буквально не знали границ.

Однако само ощущение безграничности, столкнувшись с мрачными реалиями промышленной и колониальной жиз-

бер 1990: 707]. См. также критику Вебера с указанием на разницу между экономическими и бюрократическими организациями в [Bienkowski 1982: глава 6].

ни, вызвало радикальную критику в сфере политэкономии. Маркс, например, утверждал, что в Англии, «классической» форме капитализма и пионере индустриализации, «ново-рожденный капитал источает кровь и грязь из всех своих пор, с головы до пят». Как выразился Баррингтон Мур, «массовое насилие, осуществляемое высшими классами над низшими», было необходимой ценой постепенных изменений [Маркс 1960: 770; Moore 1966: 29]²².

Травмы ранней индустриализации, и порой гнусного лицемерия, шедшего с ней рука об руку, стали полностью очевидны более поздним поколениям ученых за пределами Европы, которые работали на основе традиций и предположений либо отличных, либо совершенно негативных по отношению к классической политэкономии. Не лишним будет напомнить, что незападные народы соприкасались не только с классическими и «социал-дарвинистскими» обоснованиями западного экспансионизма, но и с собственной критикой Западом этой экспансии, какой бы «западной» она ни была. Еще важнее, чем эта собственная критика, было ее сочетание с осознанием – пусть не всегда утешительным и ведущим к целому спектру практических выводов – того, что качественные различия в опыте развития стран, обусловлен-

²² Однако отметим комментарии Сайера: «Несмотря на растущие сомнения, Маркс до конца оставался модернистом, нетерпеливо относящимся к “пророкам, которые смотрят назад”, и ищут спасения “цивилизации со всеми ее пороками” в “выкапывании мусора”: докапиталистического прошлого. [Sayer 1991: 114, 155], цитата Маркса 1855 г. [Ibid.: 22]. См. также [Uno 1980: xxi].

ные как их внутренним характером, так и глобальной конъюнктурой, в рамках которой предпринимаются попытки развития, существовали всегда.

Как, собственно, и исторический процесс капиталистической рационализации, внутри которого и благодаря которому существуют общественные науки, они имеют международный, но не единообразный характер. Если все общественные науки – это также науки о институциональной модерности, то мы можем предположить, что форма общественных наук в конкретных национальных условиях зависит всецело от институционального пути к модерности, по которому движется нация. Такие пути серьезно определяют национальные представления об интегрирующей роли государства в сравнении с ролью общества или рынка, взгляды на индустриализацию и капиталистическое развитие в целом, а также модели достижения, противодействия или преодоления такого развития. Вопрос о достижении этих целей, вкратце, становится вопросом, который общественные науки должны если не решить, то по крайней мере рассмотреть. Хотя основные темы и проблематика общественных наук берут свое начало в «центре» Запада, дискурс как таковой уже не контролируется этим центром – если только не утверждать, что принятие языка и методов общественных наук само по себе равносильно своего рода духовной самоколонизации, независимо от социальных практик, которые этот дискурс впоследствии формирует.

Вопрос заключается в том, как учесть и как оценить отличительные особенности национальных – в данном случае японских – форм общественных наук. Надо спросить, как – что важно – и какой ценой с точки зрения культуры сеть западных дискурсов приобрела смысл за пределами Запада. Другими словами, как переводился, воспроизводился и укоренялся дискурс? Однако перед ответом необходимо сделать еще один подготовительный шаг, а именно: расположить Японию в «пространстве-времени» внезападного перехода к модерности²³.

²³ Выражения Дерека Сайера. См. [Sayer 1991: 110].

Общественные науки и отчуждение развития

Разговор о переходе к модерности не сводится только к «чистому» капитализму. «Самый могучий фактор нашей современной жизни» оставался таковым лишь в определенных модальностях, которые, в свою очередь, позволили сформировать общественные науки в узнаваемые национальные и наднациональные группы [Вебер 1990: 47]. Указания на то, как формировались эти группы, можно найти в работах Александра Гершенкрона, общепризнанного пионера сравнительного изучения индустриализации. Гершенкрона интересовала индустриализация – но не индустриализация сама по себе. Он рассматривал ее в национальной последовательности. Известно его высказывание о континууме, ведущем от первопроходцев вроде Англии через промежуточные примеры Франции к отстающим, двумя классическими примерами которых являются Германия и Россия. Ключевой переменной в континууме Гершенкрона была степень «отклонения» от английской парадигмы, а также институциональные средства (взаимозаменяемость факторов), которые это отклонение компенсировали: степень и качество участия крупных банков или государства в инвестициях, характер целевых отраслей и так далее. Более активное участие государства для Гершенкрона служило показателем большей

«отсталости», то есть относительного отсутствия материальных и институциональных возможностей для промышленного развития, которое, казалось, неизбежно должно было повлечь за собой ударные волны политических репрессий. В самом широком смысле его ключевой вопрос заключался в том, как отсталое общество может решить столь масштабную и трудную задачу быстрой индустриализации и в каких институциональных условиях оно вынуждено это делать: вопрос в конечном счете о целостности и степени государственной власти как главного стимулятора развития во всех областях.

Гершенкрон придавал большое значение идеологии в случае отсталых стран и минимизировал ее важность (вместе с важностью государства) в случае Англии – возможно, потому, что его не покидал советский опыт:

Вряд ли Рикардо настаивал бы на том, чтобы слова «Боже, храни короля» поменять на «Боже, храни промышленность». Никто не станет отрицать, что Джон Брайт был страстным оратором и обладал огромным красноречием, но в условиях экономически развитой страны нет необходимости подкреплять псевдорелигиозным пылом и без того убедительные аргументы в пользу индустриализации [как в случае Сен-Симона]. Бокль был не так далек от истины, когда в знаменитом отрывке своей «Истории» доказывал, что общественное мнение приняло свободную торговлю в силу неопровержимой логики. Для того чтобы

в отсталой стране внезапно началась и осуществилась масштабная индустриализация, нужно, чтобы люди поверили в «Новый курс» [Гершенкрон 2015: 84]²⁴.

Все же стоит отметить, что между идеологиями промышленности в Англии, сен-симоновской Франции и недавно объединенной Германии, где национальные органицистские теории Фридриха Листа представляли «гораздо более подходящую идеологию», существовали большие различия. О России, где господствовали «условия “абсолютной” отсталости», Гершенкрон сделал важное замечание:

Российская интеллигенция смогла примириться с появлением капитализма и с разрушением старой веры в «мир» и артель только благодаря такой идеологической системе, в которой капиталистическая индустриализация страны представлялась результатом действия железного закона исторического развития. Этот факт во многом объясняет, почему в России марксистское учение оказало такое огромное влияние на тех людей, мировоззрению которых были чужды идеи марксистского социализма.

«По-видимому, институциональные уровни отсталости, – заключил Гершенкрон, – вполне соответствуют нашим представлениям об отсталости и о путях ее преодоления» [Там же: 84–85].

Наблюдения Гершенкрона, несмотря на свою значитель-

²⁴ См. также [Palat 1997: 76, 79–80, 85–86, 89–90].

ность и точность, явно ограничены. Как отмечает Сидни Поллард, Гершенкрон работал только в рамках страны, не обращая внимания в процессе на конъюнктурное или современное измерение промышленного развития. Очевидно, в различных национальных обществах большое значение при определении того, как (медленно или быстро) и когда (рано или поздно) они начали движение к индустриализации, имело изобилие или отсутствие исторических «факторов производства»; но не менее значимым было влияние окружающего мира в начале развития. Время не просто «текло» – оно было «полным», а мир менялся, и внутри него возникали различные, ужасающие структурные препятствия, принуждения и возможности для каждой новой отсталой страны, незнакомые для тех, кто начал свой путь развития гораздо раньше. Именно это, утверждает Поллард, приводит к тому, что он называет «различиями современностей»: радикально различным последствиям, «которые возникают, когда одно и то же историческое явление» – такое, как строительство железных дорог или военная модернизация, – «более или менее одновременно затрагивает экономики, находящиеся на очень разных уровнях развития». Возможно, именно эффекты таких различий, в свою очередь, привели к последовательности – другими словами, к феномену запаздывания и рывка, скачкообразности развития, – на который неоднократно обращал внимание Гершенкрон. Следует отметить, что Поллард, опираясь на историю ев-

ропейской индустриализации, рассматривает эти различия (или *Gefälle*) как особенность не только конкретного национального общества или государства в сравнении с другими, но и регионов внутри наций, которые могут существовать за пределами государственных границ; и, конечно, сама Европа была по преимуществу весьма пестрым регионом. Таким образом, предполагает Поллард, на востоке Европы существовали периферийные зоны, которые, при попытках реализовать проекты индустриализации в крайне неблагоприятных условиях, фактически еще больше отстали [Pollard 1992: vii, 31, 45, 130–131, 184–190, 207–215].

Благодаря этому осознанию, которое, впрочем, не является неотъемлемой частью анализа, Поллард также обращается к другому измерению, отсутствующему в анализе Гершенкрона: существованию колоний. За частичным исключением Османской Болгарии, Гершенкрон занимался в основном градациями «отсталости» среди бывших империй, включая Францию, Германию, Италию и, главным образом, царскую Россию и (поздний) Советский Союз. Колониальная отсталость во всем ее многообразии и возможность ее существования как чего-то качественно отличного от прежнего типа, лежали за пределами его понимания. Даже если отсталость России была абсолютной, государство все равно оставалось российским: «Российское государство, – как выразился Гершенкрон, – было бедным, но сильным» [Гершенкрон 2015: 405]. «Загнивающий царизм», по выражению

российского марксизма, тем не менее оставался царизмом. Точно так же, какими бы развитыми ни были «ростки капитализма» в дореволюционном Китае, фрагментация политической власти и полуколониальное состояние гарантировали невозможность успешного «позднего» развития унитарного национального государства. С точки зрения идеологии, особенно в ее связи с общественными науками, главная характеристика колониальной и деколониальной ситуации, безусловно, должна была заключаться в восприятии империализма как одного из препятствий – или единственного препятствия – на пути развития²⁵.

Но империалистическое господство было не просто препятствием на пути материального развития. Господство, тем более в случаях «официальных» колоний, но также и в «полу-» или «неофициальных», воспринималось со стороны тех, над кем господствовали, как признак культурной неполноценности доминирующей стороны: успешное сопротивление ей могло оправдать те аспекты местной культуры, которые были задействованные для поддержки сопротивления, даже в ретроспективе. Когда в 1949 году «китайский народ восстал», он восстал как китайский народ, а затем приступил

²⁵ Морис Мейснер делает следующее наблюдение: «Как бы ни интерпретировать взгляды Мао на так и не проросшие “ростки” (*мэн-я*) аборигенного капитализма в традиционном Китае, он явно рассматривал капиталистические отношения модерности, привнесенные империализмом, если не как неестественный, то явно как чужеродный феномен – и ни в коем случае не как историческую предпосылку для социализма» [Meisner 1982: 57–58].

к воссозданию радикальной культурной традиции. В свете этой традиции главная задача китайских общественных наук состояла в том, чтобы сначала разобраться с обширным списком социальных недугов в соответствии с их коренным, а не иностранным происхождением («бюрократия» или «феодализм» против «империализма»), проанализировать, каким образом эти недуги вырождались в колоссальные проблемы, которые стояли теперь перед успешными постимперскими режимами, а затем предложить конкретные меры социальной трансформации²⁶.

Среди множества путей к модерности здесь мы можем объединить те, которыми шли поздние отсталые империи – Германия, Россия и Япония. Несмотря на любые трудности, с которыми они сталкивались из-за своей промышленной отсталости, они не утратили контроль над государством. Ни одна из них не была колонизирована; напротив, они сами были колонизаторами. Тем не менее культурный, или *виртуальный*, империализм со стороны Запада для этих стран стал острой интеллектуальной проблемой и стимулом к политическим действиям. Хотя они по-прежнему управляли собственными государствами и политикой, их задержка или

²⁶ Так поступали не только марксисты-обществоведы – рассмотрим долгую научную карьеру социолога Фей Сяотуня, который получил образование в США. В 1937 году он говорил, что «социальные исследования предлагают практические средства для контроля общественных изменений... не через “-измы”, но благодаря фактическим знаниям» (цит. по: [Arkush 1981: 55–56]). Благодарю за примечание Марка Мецлера.

отсталость, а также значимость «традиции» были неизбежной чертой их исторического и культурного самовосприятия. Не являясь полноправными участниками западного ядра и не будучи колониями великих держав, они разделяли то, что мы назовем *отчуждением развития* (*developmental alienation*): и именно оно, на наш взгляд, определяло общественные науки в этих обществах в процессе перехода международного, хотя по сути атлантического дискурса в национальный. Чтобы понять возникновение и эволюцию общественных наук в этих крупных отсталых империях, необходимо исследовать и сравнить опыт позднего развития – каким образом он преломлялся и определялся в сфере мышления в трех необычных обществах, каждое из которых, с определенной степенью самосознания и взаимопонимания, бросало своим существованием вызов западным (или атлантическим) представлениям о социальном порядке, как на национальном, так и на международном уровне.

Отсталость и запоздалость неизбежно выдают подтекст культурного суждения, которое сегодня отвергается во многих кругах как несправедливое и в некоторых отношениях эмпирически подозрительное. Но с середины XIX по середину XX века такова была терминология общественных наук, которая использовалась для критической аргументации, все еще отчасти сохранившей свою убедительность. Как показывает Поллард, «различие в современности» было не просто вопросом культурного восприятия. Сейчас мы, безусловно,

видим, что вместо понятия отсталости более продуктивным может быть понятие целостного и диалектического понимания национальной, региональной и глобальной неравномерности, порождаемой капитализмом. С этой точки зрения неравномерность – условие, одной из «тенденций» которого является отсталость²⁷. Вопрос о том, почему менее развитая зона также должна была быть более уязвимой к навязываемой ей форме изъятия прибавочной стоимости, не исчезает, как и проблема внутренних репрессий в ответ на эту уязвимость, – равно как и многочисленные случаи скрытой заинтересованности со стороны «развитой» зоны в укреплении этой неразвитости. Не следует повторять ошибку и экстраполировать набор тоталитарных оценочных суждений, которые сводятся не более чем к самообольщению, из одной области – области промышленного «успеха» – в другую. В то же время мы обязаны избавить мыслителей, чьи работы были сформированы «различиями современностей», от нашей снисходительности: в конце концов, мы стоим на их плечах.

* * *

Обратимся теперь к Японии. Тема Японии как единственного успешного модернизатора, или «державы», в Азии бесконечно обыгрывалась с 1890-х годов. Японские элиты, пре-

²⁷ Благодарю Гарри Харутюняна за эту формулировку.

исполненные решимости противостоять господству Запада, предприняли форсированный марш-бросок к индустриализации и военной мощи, который в течение нескольких десятилетий основывался на безжалостном налогообложении продуктов крестьянского производства. Первоначально эти усилия поддерживались несколько вольной англофилией, с использованием в различных областях американских и французских образцов в качестве более или менее значимых дополнений. Социал-дарвинизм, теория прогресса и этика индивидуального и национального успеха сформировали лейтмотив систематической вестернизации. Однако государственные деятели эпохи Мэйдзи понимали, что Япония никогда не сможет стать первопроходцем в индустриализации или строительстве империй. Вскоре они стали стремиться к культурному самосохранению и усилению государства, избегая при этом ловушек, подстерегающих первопроходцев: таким образом, своей тактикой они избрали эффективное следование за «пионерами». В результате на первый план вышло несколько различных моделей, в числе которых особенно выделялась модель новой Германской империи.

Начиная с конца 1880-х годов, как показывают Конституция Мэйдзи (1889), Императорский рескрипт об образовании (1890) и Гражданский кодекс (1898), «успех» в великом предприятии по наращиванию богатства и силы все чаще определялся с точки зрения сохранения жизнеспособности национальной культуры для защиты от угрозы запад-

ного влияния. Политики, чиновники, бизнесмены, педагоги и публицисты в равной степени утверждали, что феодальные ценности покорности и сильное коллективистское сознание – черты, присущие все еще преимущественно аграрному обществу Японии, – способствуют связи людей с властью, несмотря на травмы индустриализации. Уникальная традиция Японии послужила бы тормозом как для индивидуализма, так и для радикальных идеологий – характерных, по их мнению, патологий общества модерна, – и в то же время способствовала бы правильному прогрессу. Таким образом, Япония модернизировалась благодаря традициям, а не вопреки им; на мировой исторической арене появился новый, неотрадиционалистский способ модернизации.

Успех, однако, принес разочарование и тревогу. Здесь наряду с неотрадиционалистской модернизацией возникает сопутствующая тема, которая, похоже, развивалась почти независимо: а именно, «японский путь», который неизбежно привел к фашизму и внешней агрессии или превратился в них. Одно время фашизм и тотальная война рассматривались как необъяснимые последствия «абсолютизма императорской системы» в Японии. Но в более жизнерадостных воззрениях на историю страны после Реставрации Мэйдзи, которые долгое время пользовались популярностью, эти продукты японской модерности, как правило, предстают как стихийные бедствия, которые «случились»

с нацией²⁸. На определенном уровне человеческого опыта, конечно, так оно и было. Однако в той мере, в какой общественные науки рассматривают историческую перспективу, связь между «успешной» поздней модернизацией Японии и ее империализмом – *необходимой* платой за этот успех – остается проблематичной; на самом деле, эта связь настолько проблематична, что дает полное основание для отказа от такой исторической перспективы. Однако мы себе этого позволить не можем, и здесь, по-видимому, будет уместным изложить предварительное мнение по этому вопросу²⁹.

Вступление Японии в международное сообщество произошло на условиях, в значительной степени продиктованных Западом. Существовали «правила игры», которые нужно было принять, а также множественные способы того, как играть роль «национального государства». Некоторые из них считались более актуальными, чем другие. В зависимости от времени и обстоятельств Япония эпохи Мэйдзи попеременно представлялась миру то молодой и энергичной ученицей викторианских либералов, то «Пруссией Востока», в последующие эпохи возникали все новые версии саморепрезентации. Но в самой Японии существовало почти всеобщее согласие с необходимостью стать «богатой страной с сильной

²⁸ См. такие воззрения в [Havens 1978].

²⁹ Далее речь пойдет скорее о ранних этапах императорской модерности Японии, а не о более позднем вопросе преемственности/разрыва при создании послевоенного порядка. Оба вопроса связаны, и связь между ними раскрывается более полно в последующих главах.

армией» (*фукоку кё:хэй*). Среди национальных элит практически не возникало предубеждений против развития инфраструктуры. Кроме того, развитие, воплощенное в державах, с которыми Япония имела значительные контакты, включало в себя компонент зарубежной экспансии. Более того, никакого реального предубеждения против взаимодействия с внешним миром, особенно с Азией, не было; под вопросом были условия. Для многих японцев успешное развитие требовало быстрого создания империи, способной защитить себя – иначе оставалось только стать чьей-то колонией. Такова, по крайней мере, была угроза, которую снова и снова выдвигали перед основной массой населения – наряду с идеей о том, что народ растет слишком быстро, чтобы его можно было удержать на небольшой территории японского архипелага без обнищания и массовых страданий. Оппозиция экспансии действительно существовала – первоначально руководившаяся политическими, экономическими, а позже и этическими соображениями, – но это была позиция меньшинства. Никто не должен был препятствовать «влиянию его милостивого величества»; Япония превратилась в отсталую империю³⁰.

В то же время японские чиновники, публицисты, журналисты – и обществоведы – быстро почувствовали расовое, религиозное и географическое отчуждение страны от «циви-

³⁰ Фраза из англоязычной передовицы в «Асахи симбун» (Осака) от 26 августа 1918 года.

лизации» государственной системы модерна, в которой доминировали атлантические державы³¹. В течение десятилетия после Версальской конференции Япония представляла в роли жалкого «нищего», по расовым соображениям лишённого справедливо завоеванной сферы влияния, а вскоре после – она стала главной страной в Азии.

Заманчиво думать, что Япония как азиатское и нехристианское общество должна была ощущать свое отчуждение глубже, чем другие отсталые империи, и что чувство культурной утраты, требуемое в качестве цены за вступление в систему государств модерна, должно было быть в Японии сильнее, чем, например, в России или Германии. Но так ли это? Исторический *оптимизм* Японии – ощущение того, что ее неотрадиционалистский способ рационализации оказался не только успешным, но и морально справедливым и этнически специфичным, – в конечном счете внес более существенный вклад, чем чувство отчаяния, порожденное утратой идентичности в годы тотальной войны и тотального поражения, остающихся стержнем Новейшей истории Японии. Однако вскоре раны, связанные с этим опытом, начали затягиваться, по крайней мере настолько, чтобы в последние десятилетия неотрадиционалистские ценности и способ развития Японии рассматривались как образец для индустриа-

³¹ Эти проблемы были особенно важны с точки зрения явно расового элемента в эволюционных взглядах на общественное развитие, превалировавших во время активной вестернизации Японии. См. [Pyle 1969; Nagazumi 1983].

лизации других азиатских обществ. Однако знакомство и кажущееся сходство не следует принимать за близость; отношения Японии со своими соседями остаются, мягко говоря, напряженными. Японские общественные науки в своем истоке и развитии дают представление о том, почему так происходит.

Несомненно, элементы отчуждения объединяли японских, немецких и российских мыслителей, однако проявлялись они по-разному. Для Японии официальным образцом («как справиться с отчуждением развития») стала Германия Бисмарка, для России – нет; Россия представляет собой сложную и увлекательную подтему. Опека недавно объединившейся Германии над Японской империей охватывала обширные области политического управления и юриспруденции и глубоко проникала в сферу культуры выражения: молодые поколения будущих элит оттачивали свои интеллектуальные способности, например на «Страданиях юного Вертера» Гёте. С другой стороны, столкнувшись с Россией XIX века, японцы столкнулись с огромной, отсталой, преимущественно аграрной империей, только начинающей процесс индустриализации; Россия, региональный соперник и нависающая угроза, также рассматривалась в некотором смысле как движущаяся по путям, параллельным Японии. В русской литературе японцы обнаружили двойной образ: эксплуатируемого крестьянства как метафоры человечества, ставшего мудрым благодаря страданиям, и интеллигенции,

стремящейся реформировать или, при необходимости, уничтожить общество, которое ее породило. Хотя капиталистическая индустриализация в Японии на самом деле оказалась более продвинутой, чем в России, эмоциональный резонанс противостояния деревни и города и там и там был неподдельным. Как отметил Вада Харуки, ощущение того, что массы обеих стран могли быть «объединены страданием», составляет одно из важных направлений в японских представлениях о России, особенно в области искусства и литературы [Вада 1985: 11–32].

Осознание отличия от «развитого» Запада фантастическим образом способствовало развитию оригинальной общественной мысли среди отсталых империй, от глубин нативизма, через разновидности народничества, до «реакционного модернизма» и революционного марксизма. Значительная часть интеллигенции отсталых империй рассматривала полное внедрение западных институциональных и технических достижений как средство собственного культурного самоубийства. Ужасы манчестерского либерализма для одних, бюрократизации для других и двойные ужасы социализма и революции для третьих стимулировали рост общественных наук, которые были многогранными, но коренным образом не вписывались в современный мир. Хорошо известен тезис о так называемом трагическом сознании в немецкой социологии от Фердинанда Тенниса до Георга Зиммеля и Макса Вебера и далее. Его основная мысль была кратко

описана Мартином Джем (со ссылкой на Зиммеля и раннего Лукача): «Хаотическое богатство жизни борется за то, чтобы обрести связную форму, но оно может сделать это только ценой того, что делает его живым» [Jay 1984: 86]. Сознание, вытекающее из этого тезиса, было трагическим, потому что оно не понимало того, что в долгосрочной перспективе силы, выступающие за «согласованность», то есть «цивилизацию» или «современность», подвержены истощению³². Между тем ранние выступления славянофилов в защиту традиционных сообществ и царства духа, особенно в национальных и религиозных формах, положили начало русской консервативной утопии. После реформ 1861 года она была подхвачена панславистами и другими идеологами российской реакции, окончательно превратившись в великодержавный шовинизм, совмещенный с антисемитизмом [Валицкий 2013: 92–114, 290–308]³³. В ту же историческую эпоху русская интеллигенция мучилась из-за своей вины перед «массами» и зависимости от государства ради сохранения привилегий. Из этой «вины» родилось народничество и видение деревенской общины, которое была сверхъестественно социали-

³² См. статьи [Lenk 1987; Lepsius 1987]; также (слегка) иное мнение [Liebersohn 1988].

³³ См. также [Vucinich 1976: 96–106]. Это были мыслители, отмечает Валицкий, к которым «слово “реакционный” применимо без каких-либо дальнейших объяснений или оговорок, мыслители реакционные как объективно, так и субъективно, то есть и с точки зрения функции, и с точки зрения содержания своих идей» [Валицкий 2013: 313].

стическим. Наследие народничества в истории социализма и движений за аграрную реформу было огромным.

Как уже отмечалось, японская общественная мысль во многом разделяла эту отчужденную перспективу: следует отметить привилегированное отчуждение того, чью власть не ценят в полной мере, а не того, у кого власти вообще нет³⁴. Национальный органицизм, возвеличивание деревни и национальной общности и сдерживание индивидуализма – все это имеет свои аналоги, и консервативные, и радикальные. Хорошо известно увлечение японцев с 1880-х годов русскими анархистами и нигилистами [Akamatsu 1981]. В 1920-х годах группа японских агрономов попыталась использовать теорию крестьянского хозяйства А. В. Чаянова для анализа японского сельского хозяйства, рассматривая ее как «модель для страны, состоящей из мелких крестьян, вроде Японии». Но она не подошла³⁵. Было слишком поздно перескакивать через капиталистическую стадию, поэтому традиция официально встала на службу капитализму. Японцы, в отчаянии или с надеждой, цеплялись за чувство «обращения к мас-

³⁴ Толстой одинаково рассматривал японское и российское правительства, одновременно пытаясь сравнить россиян с китайцами. В письме китайцу, написанном в годы Русско-японской войны, он упоминает «безумие и жестокость и русского и японского правительств... проявляется в его настоящем отвратительном свете. <...> Избави бог Китай идти по пути Японии» (Толстой Л. Н. – Чжан Чинтуну, 4 декабря 1905 г. [Толстой 1956: 63]).

³⁵ См. [Кодзима 1987: 10, 15, 185]; цитата по рецензии [Хинада 1988: 110]. См. также [Исобе 1990: 153–165]. Благодарю Кодзиму Сюити за указание.

сам» и за идеал отчуждения от императорского государства. В любом случае к 1920-м годам революции в России, сначала в 1905 году, а затем (две) в 1917 году, переключили внимание как радикальных, так и консервативных обществоведов на совершенно неожиданный приход социализма: как и почему это произошло в отсталой России? Могло ли это произойти в Японии? Что можно сделать в сфере общественных наук, чтобы способствовать или препятствовать процессам, которые могли бы привести к японской революции?

Основная линия развития, однако, следовала путями, проложенными в Германии: по направлению к интенсивной индустриализации, могущественной бюрократии, неохотно уступающей место парламентской (и радикальной) политике, и превращению культуры в товар – в Германии из-за оплакивания утраченного сообщества, в Японии из-за профилактической осторожности. «Официальный» взгляд на этот процесс в Японии был сформулирован в 1909 году крупным деятелем Ито Хиробуми: он был уверен, что, пока Японская империя сохраняет характер «обширной деревенской общины» (унаследованный от многовековой изоляции эпохи Токугава), она преуспеет на своем пути к национальной независимости и статусу мировой державы [Ito 1909].

Другими словами, Ито для достижения успеха делал ставку на неотрадиционалистскую рационализацию. С точки зрения экономических и социальных структур (см. главы 2 и 3) это означало ставку на отсталость и ее поддерживающие цен-

ности. На кону стояли быстрое развитие тяжелой промышленности с ее огромными потребностями в капитале и рабочей силе, которое могло быть достигнуто первоначально на основе излишков, изымаемых из сельского хозяйства и сельской промышленности. Тот же самый процесс способствовал бы созданию империи, которая, наряду с тяжелой промышленностью, в конечном счете начала бы окупать затраченные усилия. Таким образом, отсталость в одной области должна была быть использована для преодоления ее в другой.

Важность этих внутренних тенденций в Японии заключается не только в поразительном сходстве с другими странами, но и в их региональном политическом контексте. На этом этапе контрасты между Японией и другими отсталыми странами становятся очевидными. Россия, «бастион европейской реакции», могла вмешиваться и вмешивалась в вестнизированные революции на своих колониальных границах. Она могла бороться с модерностью на своих рубежах, но только страшной ценой революционных потрясений, в которых было (и остается) трудно определить природу и даже сущность революционных и контрреволюционных сил³⁶. Германия развязала первую в мире тотальную войну во имя «идей 1914 года». Потерпев поражение и столкнувшись с карательным урегулированием, элиты расколотого общества заплатили за свое выживание насильственным выступлени-

³⁶ См. [Read 1996].

ем против левых, подстрекательством или, по крайней мере, молчаливым согласием с преждевременным прекращением демократии и приглашением к торжеству технического нигилизма во имя порядка.

Япония, конечно, географически далека от Европы, однако в некотором смысле, как прямо, так и косвенно, она все-таки оказала некоторое влияние на континентальные события. Разгромив Россию в 1905 году, Япония фактически выступила в качестве азиатского придатка западной модерности³⁷. «Реставрация Мэйдзи вызвала русскую революцию» – сокращенная формулировка, в которой заключена немалая доля правды. До начала 1930-х годов сотрудничество – фактически союз – с «англо-американским» порядком было правилом. Что еще более важно, по отношению к Азии Япония представляла собой роковой парадокс. Поскольку Япония экспортировала свою форму неотрадиционалистской рационализации в Азию, она также стала образцом азиатского национализма; призыв к «традиционным» конфуцианским

³⁷ См. [Ленин 1967]. См. в этой связи также заключительные комментарии Н. А. Левицкого в [Левицкий 1935]. Расширяя границы ленинской перспективы, Левицкий рассматривает исторические положения Японии и СССР как противоположные. Загнивающий и отсталый царизм противостоял «передовой» Японии; после 1917 года и особенно экономического кризиса конца 1920-х, сильный и революционный СССР при необходимости мог бросить вызов ослабленной Японии, чье внутреннее состояние «имеет много общего с состоянием царской России перед Русско-японской войной». Японцам следует знать, как заключал Левицкий, что эта будущая война станет «Цусимой» для «феодално-капиталистического строя их страны» [Там же: 369–372].

добродетелям сочетался с заявлениями о расовой солидарности в духе лозунга *до:бун до:сю*, «одна письменность, одна раса». Китайцы, корейцы и более далекие вьетнамцы, тайцы (чья страна никогда не была колонизирована), бирманцы и индийцы не могли не видеть восторга в промышленных и военных достижениях Японии. Таким образом, Японская империя также разжигала огонь антиколониального национализма, направленного как против Запада (особенно Великобритании), *так и против самой Японии*. Однако японские официальные лица и лидеры общественного мнения никогда до конца не понимали, какие силы они пробудили; они думали, что достаточно призвать Азию к единству против Запада, и дали отпор, когда это единство было обращено против Японии. Политическая близорукость – неотъемлемая часть исторического оптимизма, о котором говорилось ранее, – проникла в японское мышление, не в последнюю очередь в область общественных наук.

Так, Япония выбрала то, что Баррингтон Мур однажды назвал «капиталистически-реакционным» путем к современности. Используя формулировку покойного Мураками Ясусукэ, Япония создала модель «отсталого консерватизма». В любом случае именно эту Японию, успешную, но беспокойную отсталую страну на пути модернизации, общественные науки избирали в качестве своего объекта – а часто и покровителя. Для нас вопрос заключается не в том, «как эти условия исказили “настоящие” общественные науки?»,

а скорее в том, «какие “настоящие” общественные науки возникли в этих условиях?»»

Глава 2

Общественные науки в Японии Новейшего времени

Краткий обзор

История японских общественных наук разворачивалась в пяти последовательных «тенденциях», или интеллектуальных ориентациях, которые определяли проблемы, обуславливали анализ, стимулировали дисциплинарное развитие и – что важно – помогали установить условия коллективной деятельности в публичном дискурсе: что такое Япония? Нация подданных императора? Нация классов? Один «народ» (Volk)? Один «народ» «модерных» индивидов?

Общественные науки где бы то ни было – это именно «наука», способ(ы) познания модерности. И как таковая она роковым образом связана с политическими, социальными и культурными контекстами, особенно через профессиональные группы и институты, в которых она практикуется. Как станет понятно позже, изложение здесь смещено в сторону элитарных институтов и ученых, в основном потому, что общественные науки в Японии, как и во многих отсталых государствах, выросли из государственных интересов и развивались в ходе неравного состояния между эли-

тарной и неэлитарной наукой; свободного рынка идей не существовало. Повествование также носит формалистический характер, поскольку «общественные науки» трактуются в терминах осознанной профессиональной деятельности самих практиков. Тот факт, что истоки большинства дисциплин и теорий как таковых, возможно, лежали за пределами Японии, интеллектуально важен, но «история» здесь начинается с того момента, когда японские ученые решили объединить те дисциплины, которые, по их мнению, имели значение для страны.

Первая тенденция – это роль зарождающихся общественных наук в попытках определить контуры Японского государства и общества в том виде, в каком они сформировались к 1890-м годам, с точки зрения их отличия от западных держав, предоставивших японским элитам модели развития, и азиатских обществ, которые Япония, часто с презрением, обгоняла в погоне за промышленным богатством и военной мощью³⁸. Эта неотрадиционалистская тенденция, которую мы считаем решающей и даже доминирующей в долгосрочной перспективе, была связана с императорской рационализацией и привела к формированию науки о самобытности, об особенностях, о самой японскости, воплощенной в воображаемой связи между институтом монархии и идеализированным деревенским сообществом. Наука о само-

³⁸ Классическим примером служит «Дацу-А рон» Фукудзава Юкити, вышедшая в марте 1885 года [Фукудзава 1960: 238–240].

бытности – если вспомнить о проблемах, возникших в ходе наших вводных рассуждений, – также была и наукой об «отчуждении развития». Вторая – это «либеральная», или плюрализирующая, тенденция, сконцентрированная в первых трех десятилетиях XX века, основной целью которой был вызов национальной специфике и утверждение «нормальности» Японии по сравнению с другими конституционными системами модерна; от этой универсалистской позиции исходила и критика системы с точки зрения присущего ей неравенства и необходимости общественных преобразований, с акцентом на условия жизни урбанизированных работников Японии. Объединением и систематизацией критического анализа обеих предшествующих тенденций стала третья – марксизм, представленный спорами между двумя соперничающими школами о природе, процессе развития и перспективах японского капитализма. Эта марксистская тенденция в краткосрочной перспективе оказалась внезапно прервана государственными репрессиями, а также массовым вовлечением ее сторонников в несостоявшийся тоталитарный режим конца 1930-х годов. Но в долгосрочной перспективе марксизм представлял собой единственное интеллектуальное и политическое движение, которое претендовало на то, чтобы стать синонимом общественных наук как таковых, преодолев пристрастность буржуазности; по этой причине ему отведено почетное место в данной истории. Более того, марксизм мощно повлиял на четвертую, не менее

важную тенденцию – послевоенный модернизм (*киндайсю-ги*), который стремился присвоить себе бóльшую часть более ранней марксистской критики довоенного государства и общества в интересах построения нового «человека», *Homo democraticus*, в период послевоенной оккупации и реконструкции. Однако к 1960-м годам *Homo democraticus* существенно преобразился в *Homo economicus*, поскольку модернизм превратился в науку – и идеологию, – которую мы называем «ростизмом» (*growthism*). Пятая и заключительная тенденция также имеет двойной аспект: с одной стороны, «культуралистский», в котором элементы оригинальной науки о самобытности, военной рационализации, модернизма и ростизма объединились в идею новой исключительности, фактически доминирующей в практике японских общественных наук до начала 1990-х годов. Однако мы полагаем, что ростизм сошел на нет сам по себе после окончания холодной войны и краха экономики пузыря и что культурализм в конечном счете не сможет выжить без этого. Отсюда, с другой стороны, фактическое многообразие практики общественных наук, сопровождающееся заметной идеологической путаницей.

Тенденция первая: неотрадиционализм и гегемония частного

Неотрадиционализм утверждал, что достижения и опыт Японии, по существу, несопоставимы с достижениями и опытом других народов; а также что, несмотря ни на какие частичные сходства или параллели, «Япония» представляет собой самодостаточное культурное целое и что серьезная коммуникация с миром за пределами этого целого может оказаться невозможной. И действительно, словно в исполняющемся пророчестве, невзирая на огромное влияние Японии на современный мир, японские общественные науки остаются малоизвестными за пределами страны. Парадоксально, но «несопоставимость» проистекает из якобы уникальной способности Японии адаптировать влияние материально «превосходящих» культур, не жертвуя при этом так называемой национальной сущностью. Одним из таких влияний стали общественные науки, заимствованные в виде отдельных текстов, которые уже стали знакомыми во время спонсируемых поездок за границу, были недавно переведены или появились при посредничестве иностранных экспертов, работающих в самой Японии. Сразу после Реставрации Мэйдзи основными областями изучения стали по большей

части право, управление, политэкономия и история, особенно в том виде, в котором они практиковались в Великобритании, Франции, Германии и США. Таким образом, в первой японской «общественной» науке эпохи модерна доминировал анализ государства, которое в конце концов взяло на себя ведущую роль в институциональном развитии по всем направлениям — или по меньшей мере именно государство, а не общество, было первостепенным.

На этом раннем этапе ни профессиональной организации, ни даже дисциплинарного осознания почти не было; журналистский, литературный и академический (или научный) дискурсы на протяжении десятилетий оставались чрезвычайно и удивительно противоречивыми. Писатели и журналисты, такие как Фукудзава Юкити и Токутоми Сохо, обращались к широкой национальной аудитории через средства массовой информации; социальный критик Ёкояма Гэнносукэ находился под непосредственным влиянием писателя и философа-скептика Футабатэя Симэя; этнолог-новатор Янагита Кунио был тесно связан с такими романистами, как Симадзаки Тосон и Таяма Катай. «Видящее око» и «говорящий голос» японского социального исследования на этом этапе вряд можно назвать существующими вне дисциплины, но эта дисциплина поддерживалась канонами репрезентации, заимствованными из традиций, отличных от западных общественных наук. Постепенное включение и дисциплинирование «видящего ока» и «говорящего голоса» в про-

екте создания новых общественных наук – это история творческого перевода в самом широком смысле. Там царил дух срочного, даже агрессивного ознакомления, а не теоретического осмысления или синтеза. Все это никоим образом не умаляет ее интеллектуального интереса, но для нас такая «предпрофессиональная» деятельность относится скорее к области «предыстории» японских общественных наук [Исида 1984: 1; Маруяма, Като 1998].

В то же время эта предыстория жизненно важна, прежде всего потому, что она никогда по-настоящему не заканчивалась, кроме того, она всегда поддерживала разнородные потоки критического сознания, которое ставило под сомнение, проверяло и обогащало более формальную общественную науку, которая сформировалась к концу XIX века. Более конкретно, эта предыстория перевода и обучения за рубежом важна, поскольку она способствовала развитию так называемого «имперского сознания» японских общественных наук. Начиная с самых ранних этапов она влекла за собой чувство представительства и привилегий, а также отождествление с «общественным» благом, вытекающим из ее ранней связи с государством и ведущей роли в процессе рационализации. В чем состояла ее роль? В течение значительного периода она оказывала поддержку внедрению и присвоению западных систем мышления, технологий и институциональной организации, а также их интеграции с местными элементами. Японцы эпохи Мэйдзи говорили не о «мо-

дернизации» (*киндайка*), а о «вестернизации» или «европеизации» (*о.жа*). Как уже указывалось, эти «-изации» включали способы видения и говорения, способы репрезентации; и действительно, в некотором смысле они даже отдавали предпочтение этим способам. Представлялось, что мысль ведет к действию, и чтобы изменить действие, необходимо было изменить мысль. Как заметил Александр Гершенкрон, для обществ, развивающихся в условиях экономической отсталости, индустриализация (или, шире, рационализация) была процессом, в котором решающую роль играл «более сильный стимул» в виде идеологии [Гершенкрон 2015: 83].

Второй этап процесса – интеграция с местными элементами – не менее важен; именно институционализация этого процесса интеграции обеспечила условия для возникновения японских общественных наук. При рассмотрении первых четырех десятилетий японской модерности в совокупности местные элементы действительно приобретают очень большое значение. Объяснение причин и последствий этого было одной из главных забот, если не сказать навязчивых идей японских общественных наук.

Однако слово «местные» ни тогда, ни сейчас не относится просто к наследию прошлого Токугавы, каким бы динамичным оно ни было. Оно скорее указывает на «неонативистскую» (*neonative*), или «изобретенную», традицию власти, семейственности, деревенского коммунитаризма и другие подобные конструкции, для которых западный опыт (те-

перь, как понятно, содержащий различные, даже взаимно противоречащие элементы) обеспечивал легитимирующую систему отсчета. Стремительная «вестернизация» преобразила социальный и интеллектуальный ландшафт, пути назад не было. Используемые до Реставрации Мэйдзи термины, *дзисэй* и *дзиун* (сила или ход времени), были широко распространены в японских трудах об обществе, где их пытались объединить с западными представлениями о социальном прогрессе или эволюции, приводя аргументы в терминах универсалистских теорий естественных прав – Япония теперь встала на путь «цивилизации». Однако ситуация изменилась вместе с фрагментацией и поражением Движения за свободу и народные права в начале 1880-х годов на фоне суровой дефляции, связанной с политикой министра финансов Мацукаты Масаёси. Разговоры о «естественных правах» уступили место многозначному социал-дарвинистскому курсу, который, в свою очередь, был преобразован в национальный органицизм. «Борьба за существование» оказалась реальной и прежде всего представляла борьбу наций и рас между собой. Она не была – и не должна была – превращаться в борьбу классов или групп *внутри* нации. Считалось, что, связывая такие представления о национальной борьбе с органицизмом, можно удержать будущее; тогда модерность подчинилась бы порядку переосмысленной традиции. В ее основе лежали «теплые манеры и красивые обычаи» (*дзюмпу*: *бидзоку*) сельской Японии, а также отеческие чувства вы-

шестоящего к нижестоящему на социальной лестнице человеку, которые якобы характеризовали общественные взаимоотношения. В основе же всего мы видим государство, которое в течение решающих десятилетий своего становления полагалось на изымаемые излишки и рабочую силу, привлекаемую – наряду с предпринимательскими и бюрократическими талантами – из деревень.

В этих условиях санкционированной задачей обществоведов стало содействие прогрессу государства: направлять и лишь во вторую очередь критиковать – не говоря уже о том, чтобы останавливать, – процесс императорской рационализации, который использовал эти идеализированные отношения для установления нового режима производственной дисциплины. Таким образом, в императорской Японии процветала «государственная наука» в прусском стиле (*Staatslehre*), в то время как либеральной или демократической теории приходилось бороться и принимать соответствующие сублимированные формы. Принцип невмешательства или классическая экономика – например, в духе Тагути Укити – оказались относительно маргинальными и уступили место Исторической школе. Наконец, японская социология придавала больший нормативный вес местному аналогу *Gemeinschaft* (*кё:до:тай*), в то время как другой его аналог, *Gesellschaft* (*сякай*), имел практически патологические коннотации. Сквозь эти «господствующие идеи» красной нитью проходило стремление интегрировать – изобре-

сти – нацию как сельское сообщество в целом, без какой-либо неоправданной передачи реального богатства сельским жителям Японии. Средством этой неотрадиционалистской интеграции, конечно же, было модернизирующее государство. Традиция оказалась функцией стремления к тому, что Рональд Дор назвал «национально-коммунитарной» модерностью [Dore 1978: 228].

Однако сказать столько – значит не сказать почти ничего. Ибо наряду с традицией как изобретением, определяющим ее специфику в случае Японии, пришла рационализация как иррационализация. Яркие идеологические элементы императорской системы оказались под запретом, именно в той мере, в какой программа национальной интеграции была успешной. Уникальное и несравненное «национальное политическое устройство» Японии, династия императоров, не прерывавшаяся на протяжении десяти тысяч поколений, стала скорее амулетом, защищающим от политической опасности, чем объектом анализа, каким бы уважительным он ни был. Япония была провозглашена «государством-семьей», в котором нормативной моделью национального сообщества служила идеально гармоничная иерархия концентрических социальных ячеек, сужающаяся к императору на вершине и расширяющаяся на локальном и деревенском уровнях к основанию, состоящему из бесконечно повторяющейся массы домохозяйств, каждое со своим главой. В этой модели социальные связи были представлены

как естественные, а не целенаправленные. Но в то же время «чувство кровного родства» господствовало над любыми фактическими кровными узами. Эти узы становились еще сильнее в силу их фиктивности, все большего слияния с государственным культом верности правителю как буквальному главе семейства. Здесь мы имеем дело с тем, что Маруяма Масао описал как «полномасштабную мобилизацию иррациональных привязанностей к первичной группе» в качестве ключевой идеи государственной идеологии и принципа организации. И когда это произошло, общественным наукам было отказано в доступе к важнейшим процессам неотрадиционалистской рационализации на том основании, что они были слишком священны, чтобы к ним можно было прикоснуться клинком аналитического разума. Таким образом, иррационализация стала функцией рационализации³⁹.

Установление исключительной гегемонии в общественных науках было отчетливо заметно современникам. «Кокка гаккай» (Ассоциация Staatslehre (политической теории)), основанная в 1887 году, набирала своих членов из числа чиновников и императорских университетов, так же поступила и созданная в 1890 году «Кокка кэйдзай кай» (Ассоциация государства и экономики). Сопутствующее высвобождение государственной науки в прусском стиле вызвало в 1880-х годах комментарии – порой весьма критические – со стороны японских наблюдателей, особенно жур-

³⁹ Цит. по: [Hozumi 1901: 9 (курсив автора); Maruyama 1969d: 145].

налистов и писателей, таких как Тагути Укити. Но государство не просто закреплялось в основе «общественных» наук. Самые ранние японские переводы Staatslehre – *коккагаку* – имели тенденцию подчеркивать наиболее консервативные аспекты в ущерб более либеральным представлениям, таким как идея Лоренца фон Штейна о «социальной монархии», которая отражала численность и политическую силу немецкого рабочего класса. *Коккагаку* также больше интересовалась административными методами «законного управления», чем метафизическими основами государства и его легитимностью [Исида 1984: 40]. Последний вопрос решался путем признания монархии, с ее претензией на происхождение от богини Солнца, а также аналитическим табу для ученых, что впоследствии оказало негативный эффект. В 1892 году Кумэ Кунитакэ (1839–1931), основатель современной японской историографии, который учился у Людвига Рисса, потерял свой преподавательский пост в Токийском Императорском университете после публикации статьи, написанной под влиянием современной антропологии и сравнительного религиоведения, в которой он объявил синтоизм «пережитком поклонения небу» – *сайтэн но кодзоку*.

Продуктом этого же широкого движения стал отказ от *laissez-faire*, или классической экономики, которая активно распространялась с начала 1870-х годов. Хотя такие университеты, как Кэйо и позже Хитоцубаси (в области экономики), Тюо и позже Васэда (в области юриспруденции),

продолжали ассоциироваться с британскими подходами, Токио и другие императорские университеты были прочно связаны с немецкой исторической школой. Как и в случае со *Staatslehre*, дело было не просто в копировании. Например, «Национальная система политической экономии» Фридриха Листа (1841) была хорошо известна в переводе Осимы Садамасу. Осима (1845–1906), основатель «Кокка кэйдзай кай» и переводчик Генри Томаса Бокля и Томаса Роберта Мальтуса, в целом придерживался принципов Листа. Но он решительно отвергал доводы Листа о том, что европейский колониализм представлял собой естественное разделение мирового труда, и, в отличие от Листа, считал, что государственной защитой должны пользоваться и сельские хозяйства мелких производителей, а не только промышленность. Более того, оценка классической политэкономии, данная Осимой, отличалась наличием некоторых нюансов. «Нам повезло», – писал он в своем труде «Дзёсэйрон» («О текущей ситуации», 1896),

что именно британский либерализм впервые проник в Японию после открытия страны в эпоху Казэй. Если бы на сцене первыми появились американский протекционизм или немецкий эклектизм, их оказалось бы недостаточно для того, чтобы преодолеть наше упрямство. Без британской либеральной теории мы оказались бы недостаточно подготовлены, чтобы разобраться в путанице тех дней. Сокрушение нашего упрямства, формировавшегося на протяжении сотен

лет, этими идеями было очень похоже на восстание Адама Смита с целью преодоления меркантилизма. <...> В наши дни все опьянены красотой слова «свобода», но разве не следует признать, что свобода в политике и свобода в торговле – это совершенно разные вещи; в то время как политическая свобода может сделать людей из страны свободными, свобода торговли означает свободу для людей другой страны за счет той, которая ее предоставляет? [Oshima 1929: 462, 464].

Поворот к Листу и исторической экономике был важен еще и потому, что он открыл путь – пусть и не слишком скорый, учитывая быструю индустриализацию экономики Японии после 1895 года, – для запоздалого вхождения Sozialpolitik (социальной политики) в официальный и академический дискурс. Японская ассоциация социальной политики (Нихон сякай сэйсаку гаккай), основанная в 1896 году (примерно через двадцать лет после своей немецкой модели) и действовавшая до 1924 года, к 1909 году насчитывала 122 члена, набранных из академических, официальных и умеренных рабочих кругов. Помимо стимулирования развития академической экономики и эмпирических социальных исследований – первой в Японии по-настоящему «общественной», в отличие от «государственной» науки, – эта ассоциация стремилась предотвратить конфликт классов, который травмировал Британию и вызвал радикальные движения в стране и по всему континенту. Такая позиция при-

вела к тому, что ассоциация стала выступать за протекционистское фабричное законодательство, чем заслужила враждебное отношение со стороны представителей делового мира, чье сопротивление бюрократическому «вмешательству» в «теплые отношения» работодателей и рабочих препятствовало его принятию вплоть до 1911 года [Pyle 1974: 127–164; Исида 1984: 51–71]. Ассоциация также призывала государство сдерживать неизбежную в противном случае радикализацию рабочих путем принятия политики, которая позволила бы потенциальным городским жителям оставаться в деревне. Осима Садамасу, переводчик Листа, порвал со своим «наставником», выдвинув аналогичный аргумент. За объяснением не надо было ходить далеко: так называемая дефляция Мацуката, которую считают основной причиной первого экономического кризиса Новейшей истории Японии, значительно увеличила, как отмечалось ранее, долю арендаторов в сельском хозяйстве. Эта хроническая слабость японской экономики продержалась нетронутой до 1940-х годов, пока ее не коснулись сначала специальные указы и законы военного времени, а затем более продуманная и популярная земельная реформа времен американской оккупации. Хотя было понятно, что только промышленное богатство сможет поддержать независимость Японии, казалось столь же очевидным, что от социальной жизнеспособности деревень или ее отсутствия зависит вся система национальных ценностей.

Наряду с защитниками социальной политики незадолго

до начала века начали формироваться первые профессиональные группы социологов, и в то же время в университетах стали преподаваться соответствующие дисциплины. Социологи, как и многие коллеги по общественным наукам, столкнулись с подозрениями в том, что их интерес к «обществу» – «низшим слоям» в городах – был не научно, а политически обусловленным [Kawamura 1994: 46–50; Исида 1984: 45–50]. В раскаленной атмосфере Русско-японской войны профессиональные социологи ощущали необходимость отграничить свою деятельность от подрывной работы небольшой и подвергаемой преследованиям группы японских социалистов. Такэбэ Тонго (1871–1945), заведующий кафедрой социологии в Токийском Императорском университете, заявил, что социология «началась с Конта и достигнет своей кульминации у Тонго», и придерживался национального органицизма – того, что он позже назвал «государственным взглядом на общество» (*кокка сякайкан*), – который подвергал критике любые проявления «скептических, негативных, разрушительных и преходящих» понятий индивидуализма и демократии [Кавамура 1973–1975, 2: 6–11]. Такова была цена профессионализации. Тем не менее давление новых идей, особенно Георга Зиммеля, и новых проблем, таких как городская бедность, начали выводить дисциплину за рамки ее консерватизма. Социологи, возможно, не имели методологической склонности браться за изучение сельской местности. Но отсутствовали и стимулы. Так, Гражданский

кодекс 1898 года определял как нормативную единицу общества *изэ*, или домашнее хозяйство, а не отдельного человека. Считалось, что за исключением бывших воинских семей (на которых была основана модель) и некоторых крупных домов торговцев, наиболее близкие реальные подобия якобы традиционного домохозяйства можно найти в сельской местности. Таким образом, *изэ* (хотя и менее жестко, чем монархия) защищалось от социологического контроля двойной мантией закона и идеологии, в то время как сильно идеализированный образ «прочного ядра» бережливых крестьян-собственников служил примером подражания для всей страны.

Но эта защита оставалась глубоко проблематичной сама по себе. Хотя ее масштабы варьировались от региона к региону, развитие сельского капитализма было необратимым, как и приверженность к нему государства. Чиновники, работающие в рамках национальной исключительности, рассматривали традиции инструментально и были мало заинтересованы в сохранении местных обычаев, которые они не могли контролировать. Таким образом, именно предчувствие утраты привело к формированию новой дисциплины этнологии (*миндзокугаку*), основателем и главным деятелем которой был Янагита Кунио (1875–1962).

Шестой сын ученого-конфуцианца, позже усыновленный юристом, Янагита в юности дружил с писателями Симадзакки Тосоном, Таямой Катаи и Куникидой Доппо и продолжал сочинять даже во время работы в Министерстве сель-

ского хозяйства и торговли. Он начал с произведений, где, как утверждал, записывал местные рассказы и легенды, «так, как он их чувствовал [*кандзитару* *мама*], не добавляя и не вычеркивая ни слова или фразы», и стремился противостоять масштабной государственной кампании кражи символов из сельской Японии, формулируя нативистское и антибюрократическое видение тех, кого он впоследствии назовет *дзё:мин*, «людьми, которые терпят». Для Янагиты стремительный упадок уровня и стирание образа жизни в сельской местности был не чем иным, как «домицидом», и сам по себе вызывал беспокойство. Но на карту было поставлено нечто большее. Как он писал в «*Дзидай то но:сэй*» («Сельскохозяйственное управление в современную эпоху», 1910):

Связи между каждым и его предками – то есть осознание существования домашнего хозяйства [*иэ*] – в такой стране, как Япония, представляют собой в то же время связь между человеком и государством. Даже сейчас нужно лишь немного углубиться в прошлое, чтобы обнаружить, что на протяжении всей истории верно служили трону именно наши предки. И таким образом мы можем воспринимать их волю [для нас] не в смутных ощущениях, а конкретно. Осознание того, что наши предки жили при императорском доме Японии и служили ему на протяжении сотен поколений, самым очевидным образом создает основу для верности и патриотизма в наше время. Больше всего следует опасаться того, что с исчезновением дома человеку

будет трудно объяснить самому себе, почему он должен быть японцем. Там, где процветает индивидуализм, мы начинаем смотреть на историю других стран и свою собственную как бы одинаковыми глазами. <...> В любом случае единственная уверенность заключается в том, что, независимо от точки зрения национальной или индивидуальной этики, большой вред наносится, когда человек относится к сохранению семьи как к пустяковому вопросу [Янагита 1964а: 39].

Озабоченный образом жизни, находящимся под угрозой, Янагита – возможно, вопреки всякой надежде – решил противостоять «формализованному» дискурсу сообщества, который был всего лишь функционалистской апологией государственной эксплуатации сельской местности. Но как? Сообщество обладало «контрпамятью», в которой император, которому служил «народ», был местным, преидеологическим и безоружным. Как этому противостоять? Публично выступая, как это сделал Янагита, против принудительного слияния синтоистских святилищ в рамках кампании Министерства внутренних дел по благоустройству сельских районов⁴⁰. Эти опасения также привели Янагиту к обширным эмпирическим исследованиям, включая сбор, классификацию и воспроизведение тысяч местных легенд, устных сказа-

⁴⁰ О протесте Янагиты против объединения святилищ, как и о его нежелании предпринимать откровенно политические шаги, см. его порой напряженную переписку с этнографом и ботаником Минакатой Кумагусу (1867–1941) в [Иикура 1994].

ний, диалектологических материалов и т. д.; эти методы стали основополагающими для его школы и рекомендовались не только его последователям с городским образованием, но и самим местным жителям⁴¹.

Представление Янагиты об изначальной, естественной деревне и ее общинной жизни было типичным для довоенных общественных наук в их склонности к кооптации. Что касается культурной поэтики, то его работа была прекрасно написана, что вполне естественно, учитывая его литературный опыт. Это был проект, отмеченный все более широким поиском молчаливых и невидимых «исконных японцев», сначала среди «горных жителей» внутренних районов, а затем и вдоль «морских путей», которые связывали Японию с Окинавой. Ссылаясь на реконструкцию японской традиции, осуществленную учеными XVIII века, стремившимися избавить Японию от «инострannого» налета долгое время главенствующих китайских идей и идеалов, Янагита в конечном счете описал свой проект как «неонативизм» – *син кокугаку*. Здесь, по убеждению Янагиты, существовала «на-

⁴¹ См. [Томинага 1993: 332, 363–364]. Эмпирическим методам Янагиты подражал Кон Вадзиро (1888–1973), который буквально прошел всю страну, делая при этом зарисовки и наброски сельских домов. Ностальгия почти ощущается в его книге «*Нихон но минка*» (1922). Однако Янагите, по-видимому, не очень нравился упор Кона на «вместилища» – *уцува* – народной жизни. Более удивительно, что Великое землетрясение Канто привело к тому, что внимание Кона оказалось приковано к Токио и его реконструкции, к тому, что он называл «модернологией» (*ко:гэнгаку*) и что окончательно «исключило» Кона из числа последователей Янагиты.

ука о родине», которая позволила бы «настоящей» культуре Японии выстоять перед двойной угрозой – бюрократическим и капиталистическим проникновением в деревенскую жизнь, с одной стороны, и – марксистскими представлениями о классовой борьбе, в которых сталкивались друг с другом люди, которым следовало бы формировать и постоянно воспроизводить единство, основанное на родовых и общинных связях, завещанных предками, – с другой. Последняя угроза, в частности выдвигавшая понятие класса на передний план общественной мысли, побудила Янагиту создать ряд работ, посвященных методологии, основанной на практиках, разработанных им и его многочисленными последователями; их целью было продемонстрировать то, что можно было бы назвать «разновидностями сходства» между классами и регионами⁴².

Работы Янагиты оставили глубокий и широкий след в общественных науках межвоенного периода: развитие антропологии, социологии, этнологии и локальных общественных наук в Японии немыслимо без его влияния. Его темы были подхвачены и развиты академическими социологами, такими как Арига Кидзаэмон (1897–1979), который придавал особое значение иерархической «семье» как структурному принципу японских социальных отношений в целом. Подход Янагиты, примененный в 1930-х и 1940-х годах к изучению

⁴² См. [Янагита 1964в; Янагита 1964б]. См. также [Vlastos 1998], особенно работы Хасимото Мицуру и Гарри Харуптюняна.

колониальной тематики Японии, был широко распространен и в послевоенные годы. Антрополог Наканэ Тиэ в своей известной книге «Японское общество» (1970) развила концепцию «вертикального общества», которую Арига разработал на основе работ Янагиты о семье; Цуруми Кадзуко и Камисима Дзиро также использовали труды Янагиты для выявления основных моделей приверженности и сопротивления власти за весь период японской истории. В другом направлении, связанном с антимодернизационной Школой народной истории (*минсюси*), критика Янагитой модерности от имени находящихся под угрозой сообществ *дзё:мин* развивалась как в марксистском, так и в «левопопулистском» духе Ясумару Ёсио и Ирокава Дайкити соответственно. Но везде стоял вопрос: какому сообществу угрожает опасность – самой Японии или ее регионам и их малочисленному населению? И какая модерность угрожает им – «западная» или токийская? Мы считаем, что подобное применение работ Янагиты в целом представляло саму Японию как «общество, находящееся под угрозой», обобщая проблему таким образом, который сам Янагита, возможно, счел бы необоснованным, но тем не менее заслуживающим доверия в рамках предложенных им самим⁴³.

⁴³ Критическая литература о Янагите представляет собой отдельный жанр. Две важные работы [Кавада 1985; Кадзики 1990].

Тенденция вторая: пути к плюрализации

Если в период своего становления японские общественные науки были пропитаны имперским сознанием, то они также, пусть и вопреки себе, обрели и критического сознание. Главная характеристика критики определялась ее отношением к обрисованным выше запретным областям: не диалектика, а сосуществование, и всегда с разрешения тех, кто охранял священные пределы. Возможность и необходимость критических общественных наук в Японской империи возникали из противоречий между идеологией семейного государства как в ее местных, так и в национальных формах и реальными процессами общественной (в том числе и интеллектуальной) трансформации, за которыми стояли конкретные способы рационализации. Возникновение к 1890-м годам «социальной проблемы» было обусловлено ростом недовольства среди промышленных (особенно текстильных) рабочих, растущим и все более уязвимым населением аграрных районов, зарождением социалистического и феминистского движения и распространением идеологии того, что олигарх Ямагата Аритомо назвал «социальным деструкционизмом». Обладала ли императорская власть способностью распознавать эти проблемы? Какого рода реакции – не говоря уже о решении – можно было бы ожидать?

Куда следовало обратить свое внимание стране в поисках моделей для реагирования? Все эти вопросы для обществоведов были легитимными, но после того, как они задавали их, они слишком часто были подвержены отождествлению, в сознании влиятельных чиновников вроде Ямагаты, с самой проблемой. Социология защищала общество – то есть интересы низших слоев общества, – а слово «общество (социум)» имело общий корень с «социализмом»⁴⁴. В контексте Японии рубежа веков именно общество создавало проблемы для государства, а не наоборот; иными словами, общество было проблемой, решение которой государство должно было обеспечить, – или которым оно являлось само по себе.

В этих условиях любое критическое сознание могло либо искать компромиссы, либо открыто бороться, рискуя остаться политически и юридически обезвреженным. По большей части предпочтение отдавалось первому маршруту. Метод, или стратегия, состоял в том, чтобы признать долг общественных наук перед нацией – императором, государством и народом, – но расширить спектр приемлемых средств для выполнения этого долга. Они должны включать критику:

⁴⁴ См. [Лавров 1919: 51]: «Настоящая социология есть социализм. Теоретическая разработка социальных вопросов вызывает неизбежно к практической деятельности, к перестройке общества. Нельзя понимать – в самом деле понимать – факты общественной жизни, не стремясь направить ход этой жизни в ту или другую сторону. Кто ограничивается только пониманием фактов, тот этим самым доказывает свое непонимание их. Социальный факт заключается по своей сущности в совокупной деятельности личностей для перехода от строя общества, как оно было, к строю общества, как оно должно быть».

критиковать – не значит предавать⁴⁵.

Но что это должна была быть за критика? Этот вопрос указывает на другой важный аспект взаимоотношений между имперским и критическим сознанием: возникающая критика отражала большую неоднородность перспектив и методов. Отчасти все это проистекает из неоднородных истоков социальной критики, которая включала эссеистическую литературную традицию путешествий и социальных наблюдений, более поздние журналистские разоблачения политической и экономической коррупции, излишеств и злоупотреблений, а также религиозные и нравственные разоблачения условий жизни рабочих, женщин и бедных (как в городе, так и в деревне). Как уже было отмечано ранее, в обсуждении работ и вклада Янагиты, сложившаяся впоследствии общественная наука была насквозь пропитана этими критическими тенденциями. Но важно признать, что в формальном смысле японские общественные науки как «наука» возникли вместе с государством, его образовательными учреждениями и бюрократией. Уточним схематизированное соотношение, о котором говорилось ранее: в первые десятилетия своего становления – примерно до Первой мировой войны – японские общественные науки развивались как попытка привнести неоднородность в имперское сознание, кото-

⁴⁵ См. [Ito 1909: 130]: «Мнения, которые господствовали в стране [после 1868], были чересчур разнородными и часто противостояли друг другу [... но] в то время мы еще не достигли этапа явного отличия между политической оппозицией, с одной стороны, и угрозой существующему политическому порядку, с другой».

рое доминировало над ней и обуславливало ее. В свою очередь, это означало попытку переосмыслить государство как таковое, на что Янагита, как бы критически он ни относился к государственной политике в ее деталях, был неспособен.

Но другие были готовы и хотели попробовать. В начале XX века на юридическом факультете Токийского Императорского университета началось преподавание политологии (*сэйдзигаку*), которая была разработана вне традиции *Staatslehre*. Для Онодзуки Кихэйдзи (1870–1944), главного представителя этого нового направления, государство было надлежащим и законным объектом эмпирического исследования, а не самоактивирующимся субъектом или воплощенным метафизическим принципом. Тщательно избегая любого политического применения науки (в риторике, если не на самом деле), Онодзука действительно начал высвобождать «науку» политологии от ее отождествления с системой управления⁴⁶. Следует, однако, отметить, что независимые университетские кафедры политологии были характерны только для частных учебных заведений, таких как Васэда; в императорских университетах политология преподавалась как подраздел на юридических факультетах.

⁴⁶ Онодзука был также в числе «семи докторов» (*Сити хакасэ*), группы «ястребов» в главе с Томидзу Хирото, которые нарушили действие прецедента 1903 года публичным призывом к «суровой» политике по отношению к царской России. Попытка правительства наказать группу и навести порядок среди чиновников привела к первому случаю организованной защиты академических свобод в университете.

К началу эры Тайсё (1912–1926), с ослаблением власти олигархов и одновременным ростом среднего и рабочего классов, возникли движения за всеобщее избирательное право и права трудящихся, подпитываемые быстрым распространением и реформой образования наряду с массовым появлением серьезных и развлекательных газет и журналов. Это влияние общества на политику – даже отмеченное популистским национализмом – представляло собой серьезный и разнообразный вызов гегемонии национальной исключительности, основанной на аграрном принципе, и авторитету «бюрократизированных» общественных наук, сосредоточенных на возвышении имперского государства.

Среди наиболее значительных вызовов были попытки создать либеральное политическое устройство, предпринятые Минобэ Тацукити (1873–1948) и Ёсино Сакудзо (1878–1933) – первый был специалистом по конституционному праву, второй – политологом, учеником Онодзуки. Оба, занимая посты на юридическом факультете Токийского Императорского университета, стремились расширить возможности политической системы для «представительства» народа, уделяя особое внимание парламенту как надлежащей площадке такого представительства. Оба были убеждены, что освобождение личности – *от* традиционных ограничений *с целью* более широкого участия в общественной и политической жизни – является движущим духом современности и тенденцией, от которой Япония не долж-

на и не может освобождаться. Однако их теоретические подходы разительно отличались: «теория органа» (organ theory), или «теория императорского органа» (emperor organ

theory, 天皇機関説 (тэнно: кикан сэцу)), согласно которой император воспринимался как один из «органов нации», у Минобэ (он использовал метафору «голова тела») носила универсалистский и формальный характер, подчеркивая не историческую роль императорского института, а его необходимое ограничение, как только в Японии появятся рационализирующие инструменты современной государственности. Ёсино, отстаивая принцип «народ как основа» (мимпонсюги), придерживался противоположной точки зрения, утверждая не только, что избирательное право может быть расширить без посягательства на суверенитет императора или его подрыва, но и что такое расширение согласуется с прогрессивной традицией самого института императора⁴⁷. Для христианина Ёсино политика проводилась ради всеобщего благосостояния и с целью восстановления надлежащих – гармоничных – отношений между индивидом и институцией.

Идеи Минобэ и Ёсино стали общепринятыми. Подход Минобэ лег в основу подготовки целого поколения государственных служащих, в то время как подход Ёсино в ко-

⁴⁷ См. [Минобэ 1918; Минобэ 1921; Минобэ 1923; Ёсино 1975; Иида 1997: 7].

нечном счете стимулировал успешное народное движение за всеобщее избирательное право для мужчин. В совокупности они представляют собой предел самобытного либерализма в довоенной политической мысли и практике Японии. Их значимость для общественных наук заключается не столько в конкретном концептуальном вкладе, сколько в подтверждении идеи о том, что эпохальные политические изменения могут задумываться и осуществляться элитами, взаимодействующими с широким кругом общественной аудитории и не прибегающими к насилию; другими словами, что политика по согласию в самоактивирующемся обществе представляла собой реальную и желанную возможность. Для реализации этой возможности была необходима методологически независимая, эмпирически обоснованная политология. Начало действительно было положено, но дальнейшее развитие оказалось ограниченным. Политология должна была утвердить свою независимость, чтобы избежать перспектив поглощения политических процессов сферой социологии, которая к 1910-м годам по силе опережала первую [Рояма 1971: 82–92, 142–143]. Допускалась возможность представить себе более плюрализированное политическое устройство, в котором роль представительного органа была увеличена. Но, что более важно, независимость в конечном счете потребовала бы прямой (хотя и «концептуальной») конфронтации с самим институтом императора, что фактически означало денационализацию. Все это было

немыслимо.

Наряду с социологией право на научность получила и экономика. Экономика стала в некотором смысле *primus inter pares*, самой международной, количественной (хотя и довольно простой) и точной из общественных наук. После Первой мировой войны в крупных университетах были созданы независимые экономические факультеты. Возможно, из-за давления, связанного с центральным расположением, Токийский Императорский университет оказался особенно подвержен идеологическим и фракционным спорам, в то время как Киотский университет незаметно приобрел международный статус заведения, в котором публиковалось уважаемое издание «Экономический обзор Киотского университета». По приказу Сибаты Кэя, чье опровержение марксистского принципа падающей нормы прибыли в 1937 году до сих пор широко используется, двери университета были открыты также и для независимых ученых. Примечательными были и остаются факультеты Токийского коммерческого колледжа (позже Хитоцубаси) и Университета Кэйо. Ключевым достижением межвоенной экономики, подстегнутой появлением марксизма как фактического синонима общественных наук (что будет рассмотрено ниже), стали первые попытки исследования современной японской экономики в строго теоретических рамках. Маржиналисты и ранние кейнсианцы заняли свои места рядом с практиками социальной политики. Но, безусловно, до середины 1930-х годов

марксистские экономисты обладали наиболее четкой идентичностью как школа – за что в свое время сильно пострадали.

Уместно отметить, что именно экономист Сода Киитиро (1881–1927) впервые сформулировал философию общественной, или, точнее, «культурной» науки в Японии. Убежденный космополит, Сода был независимым исследователем, который легко переключался между экономикой и философией после десятилетия учебы в Европе, в частности у неокантианца Генриха Риккерта. Возглавляя банк, носивший его фамилию, Сода познакомил японскую аудиторию с методологическими трудами Вебера и Зиммеля. Политически он поддерживал элитарный либерализм Рэймэй-

黎明会) – «Общества Рассвета» (или «Общества просвещения»), чьи публичные заседания иногда собирали многотысячную аудиторию. Сода стремился придать либерализму философское обоснование в «культуралистской» системе координат ценностей. Как он выразился в *«Бункасюги но ронри»* («Логика культурализма», 1922):

Культурализм с отвращением отшатывается от бюрократизма и военщины, которые стремятся навязать всему обществу мировоззрение ограниченного числа людей; а также должен отвергнуть социал-демократию с ее попытками, под видом [представительства]

простых людей в целом, просто заменить один привилегированный класс на другой, пусть даже и на большинство без привилегий. <...> К чему культурализм стремится, так это к тому, чтобы все личности в процессе осознания культурных ценностей имели возможность сохранять свое особое и уникальное значение и в этом смысле участвовать в создании культурных благ, тем самым делая возможной реализацию... каждой отдельной личностью своей абсолютной свободы. В этом смысле культурализм – это персонализм [Сода 1972: 58, 61; Исида 1984: 99; Рояма 1971: 141–142]⁴⁸.

Помимо отстаивания «культуры» как одновременно личной и универсальной – хотя и явно пустой – ценности, значимость Соды обусловлена еще и тем, что он сформулировал неокантианское различие между познанием природы и культуры. Природа как субъект, не обладающий самосознанием, противопоставлялась культуре, в которой субъект познания и действия – *нинсики сютай* – осознавал себя таковым. Таким образом, определенное и очерченное понятие «культуры» могло бы стать основой для методологической автономии и дифференциации составляющих его наук. В то же время неокантианство – в том числе и Соды – практически не

⁴⁸ Уно Кодзо, марксист-экономист, о котором пойдет речь в главах 4 и 5, вспоминал речь Соды в Ассоциации общественной политики. «Социализм, по его словам, стремился к тому, чтобы опустить культуру до уровня культуры рабочего класса. Он безнадежен, подумал я» [Уно 1981: 114].

было связано с идеей общества. Одним из результатов стала определенная бесплодность споров о методологии; с другой стороны, когда поколение молодых интеллектуалов, вовлеченных в эти споры, в большом количестве стало воспринимать марксизм как идеал общественных наук, они, как правило, начали требовать, чтобы и он проявлял соответствующую строгость в вопросах метода. В этом смысле, как было отмечено, «неокантианство было диалектической предпосылкой марксизма» [Исида 1984: 100, 290–291]⁴⁹.

Впрочем, формализм не был лишен конкретных аналитических результатов. Вслед за Зиммелем социолог Ёнэда Сётаро (1873–1945) определил общество как процесс сознательного взаимодействия между индивидами вне государства или домашнего хозяйства, а задачей своей дисциплины – изучение форм объединения между такими индивидами. Два вывода представляли особый интерес: сам Ёнэда (в 1919 году) определил современный «интеллектуальный класс», в значительной степени синонимичный новому среднему классу, как тех, кто получал доход в целом за счет знаний или технического опыта. Этот класс, слишком многочисленный, чтобы полностью ассимилироваться со старой элитой, как рискнул предположить Ёнэда, в конечном счете сформировал бы связи с пролетариатом. Такое «движение»,

⁴⁹ Уно Кодзо отмечает, что в любом случае в долгосрочной перспективе эссе Соды из книги «*Кэйдзай тэцугаку но сёмондай*» (1922) помогли ему «бросить неокантианство» [Там же: 113, 128].

утверждал он, является общественной проблемой, имеющей серьезные последствия, особенно с точки зрения политического будущего самого рабочего класса. Ученик Ёнэды Таката Ясума (1883–1972), в свою очередь, подчеркивал не столько формы взаимодействия, сколько единство и волю к сосуществованию между индивидами, особенно в социальных классах; единство общества, принудительное или добровольное, было объективным фактом, выходящим за рамки «ментальных взаимодействий» отдельных личностей у Зиммеля. Кажется правдоподобным обнаружить в такой работе, явно исходящей из новых форм городского социального взаимодействия, попытку поиска «универсальных» принципов и скрытую критику господствующей «реальности» сельского сообщества на всех уровнях. В этом смысле все это хорошо согласуется с ярко выраженным универсализмом «теории [императорского] органа» у Минобэ. В то же время, как показывает траектория Янагиты – и собственное возвращение Такаты к *Gemeinschaft* в 1930-х годах, – сельский «остаток», сформированный государством, рано или поздно заплатил бы за универсализацию⁵⁰.

Помимо университетов, пионерами вовлеченных и эмпирических общественных наук были христианские и другие социальные реформаторы, а также ученые, связанные

⁵⁰ Мастерское изложение тенденций после Первой мировой войны в японских общественных науках и мысли, с фокусом на японскую «современную» (*модан*) жизнь см. в [Harootunian 2000]. См. также краткий очерк в [Kawamura 1994: 54–57] и (о Зиммеле) [Bergner 1981: 95–98].

с профсоюзами и институтами, такими как частный Институт социальных исследований Охары. Особенно примечательным был проповедник Кагава Тоёхико (1888–1960) – один из известнейших в свое время, – который переехал в трущобы Синкавы, составил там свои обзоры Кобэ и Осаки и подробно написал о необходимости «человеческого строительства» для измученных и израненных бедняков тех мест. В своих исследованиях люмпен-пролетариата, куда также входили многочисленные изгои, он стремился охватить опыт массовой бедности модерна, начиная с ее социальной этиологии и заканчивая рассмотрением моделей незанятости, форм семьи, привычек расходования средств, диеты, пороков и преступности. За несколько лет до рисовых бунтов 1918 года и землетрясения в Канто 1923 года (за которым последовала резня корейцев в Токио) Кагава сделал удивительное предсказание: деградация предрасполагает индивидов с ослабленной способностью к самоконтролю – к массовому насилию, которое случится скорее раньше, чем позже⁵¹.

Несмотря на мощную поддержку движений рабочих, крестьян-арендаторов и отверженных, Кагава в конечном счете был озабочен моральным подъемом и придерживался оп-

⁵¹ См. [Кагава 1973б; Кагава 1973а]. В недавних исследованиях работ Кагавы высказывается мысль, что в описании изгоев, начиная с использования понятия «*эта*», приписывания иностранного происхождения изгоям-крестьянам и вплоть до его использования недостаточно отрефлексированной и предвзятой лексики, Кагава действовал «с точки зрения дискриминации». Об этом см. [Кирисуто 1991]. Полное сочувствия к Кагаве исследование см. [Сумия 1995].

тимистического эволюционизма в своем социальном анализе⁵². Его конкретным надеждам на «человеческое строительство», наряду с либеральными взглядами Минобэ, Ёсино и Соды, не суждено было воплотиться. Всеобщее избирательное право для мужчин, введенное в 1925 году, сопровождалось принятием законодательства, криминализировавшего «намерение» изменить «государственное устройство» и институт частной собственности. Тем временем существующие партии оказались неспособными ни отреагировать на экономическую катастрофу Великой депрессии, ни противостоять политической мощи военно-бюрократического правления, возникшего после Маньчжурского инцидента 1931 года. Попытки провести социальное законодательство в конце 1920-х годов пали жертвой «чрезвычайного положения в стране», несмотря на усилия представителей государства (например, тех, кто занимался урегулированием трудовых проблем) создать *modus vivendi* с новыми социальными группами, возникшими в ту эпоху. В конечном счете либеральный вызов принудительному коммунизму в политической и общественной мысли закончился либо поглощением, либо радикализацией. Все вышеперечисленное не означает, что нужно умалять важность отдельных мыслителей целого ряда ученых, таких как Минобэ

⁵² См. критику Кагавы в [Такахаси 1996: 226, 323]; эта работа была издана, когда автору было всего девятнадцать. См. также убедительные теологические рефлексии об отношениях между грехом и бедностью у Кагавы в [Курибаяси 1993: в частности 454–476].

и Ёсино, в который можно включить (перечисление исключительно по принципу хронологического порядка) Хасэгаву Нёдзэкана, Ояму Икуо, Исибаси Тандзана, Каваи Эйджиро, Киёсаву Киёси, Янаихару Тадао и других; или свести к минимуму их порой трагическую борьбу или влияние на общественные науки, особенно в послевоенный период. Однако в целом самоподдерживающегося либерализма практически не существовало ни в теории, ни на практике. Либерализм оставался промежуточным, жизненно важным раздражителем в коммунитарной среде, но ему не хватало независимой институциональной базы и мотивационной силы. В течение 1930-х годов, после уничтожения как активистского, так и академического марксизма, либералы в императорских университетах, начиная с ученого-юриста Такигавы Юкитоки, были принесены в жертву стражам «государственного устройства», иногда во имя самой университетской автономии. В конце 1940-х годов Рояма Масамити (1895–1980) утверждал, что либеральная политическая наука оказалась зажатой между идеологическими силами левых и правых и впоследствии была разорвана ими на части, но послевоенные ученые не должны были ею пренебрегать. Но Рояма, профессор политологии юридического факультета Токийского императорского университета, стремился защитить себя и свою послевоенную репутацию от отождествления с более утонченными элементами того самого правого крыла, которому он был так предан в 1930-х годах. Воз-

можно, это было одной из причин того, что его младший коллега Маруяма Масао в своем эссе 1947 года, спровоцировавшем работу Роямы, утверждал, что довоенная политология не оставила его поколению «ни одной традиции, которую стоило бы возродить»⁵³.

⁵³ См. [Рояма 1971; Maruyama 1969f: 226].

Тенденция третья: влияние и судьба марксизма

Маргинализация либерализма была вызвана целым рядом причин, которые проявились не сразу. Из них можно выделить две. Первая – своего рода формалистская сублимация, наглядным примером которой является «демократия» без народовластия Ёсино Сакудзо. Такой тип мышления гласит, что данный идеал потенциально или фактически воплощен в самом институте (это формализм); а целью политики, как ее определяют академики и ученые, становится достижение гармонии между идеалом и институтом. Такой тип мышления иногда способствует появлению личного идеализма, но не устойчивости институтов. Второй причиной стала политическая радикализация. Великий гуманист Като Сюити, помня о слабости такого формализма, а также, возможно, тяжелые экономические времена, обрушившиеся на японскую интеллигенцию после 1920-х годов, заметил о политике Японии того времени следующее: «... чтобы быть последовательным либералом, необходимо было стать марксистом» [Kato 1974: 224]. К этому мы могли бы добавить: «... или, по крайней мере, приблизиться, насколько это возможно, к классовому и конфликтному пониманию социального прогресса без принятия открыто революционной программы». Как выразился Фукуда Токудзо, сторонник социальной полити-

ки и автор новаторского исследования социального развития Японии: «И социализм, и социальная политика – нет, фактически все, к чему прилагается термин “социальный”, – сегодня, по крайней мере, рассматривают [классовую борьбу] как свою главную проблему» [Фукуда 1922: 3].

Такая тенденция рассматривать конфликт одновременно и как существенную проблему общества, и как ключ к его прогрессу как самоактивирующейся сущности была четко сформулирована и задана Оямой Икуо и его коллегами из прогрессивного журнала «Варэра», особенно Хасэгавой Нёдзэканом; авторами журнала «Кайдзо», который стал символом либерализма; а также такими фигурами, как социолог и философ Цутида Кёсон. Она также нашла выражение и в «Охара сякай мондай кэнкюдзё» – Институте социальных исследований Охары, основанном в 1919 году. Это институт, будучи площадкой для подготовки поколений экспертов по рабочим и смежным вопросам, также стал домом для ряда выдающихся экономистов-марксистов, потерявших свои академические должности⁵⁴. Ведь на самом деле быть марксистом, даже в научных кругах, было чрезвычайно трудно. Политические, юридические и профессиональные санк-

⁵⁴ О теориях конфликта и кризиса в те годы см. [Duus 1982]. См. также [Kawamura 1990]. Впрочем, Кавамура, как нам кажется, не понимает развитие теорий конфликта в межвоенные годы. Хорошим дополнением послужит эссе [Soviak 1990], которое продолжает Кавамуру. Об Институте Охара см. биографию Такано Ивасабуро, его первого и самого известного директора [Осима 1968]. О повседневной работе там см. [Уно 1981: 3].

ции могли оказаться суровыми и продолжительными. Чисто интеллектуальная задача поддержки последовательного и тщательно диалектического образа мышления, с сопутствующим беспокойством и тревожным отказом от общепринятых моральных суждений, иногда оказывалась крайне трудной. Таков, безусловно, был опыт Каваками Хадзимэ (1879–1946), основателя японской марксистской экономической теории (в конечном итоге вступившего в Коммунистическую партию), который во многих важных аспектах не придерживался исторического материализма; как бы Каваками ни старался, он не мог отвергнуть категорию духовного опыта как нечто, не имеющее никакого аналога. Несмотря на эти крайне неблагоприятные условия, или, может, благодаря им влияние марксизма было огромным, если вообще измеримым, и, несмотря на ожесточенные споры, оно обусловило всю последующую историю общественной мысли в Японии.

Несмотря на апологию Роямы, факт оставался фактом: государственная власть была сосредоточена в руках правых; борьба с левыми была неравной. Индивид по сути своей не мог находиться в изначально антагонистических отношениях с государством или сообществом; что-то должно было нарушить их предполагаемую естественную гармонию. Таким образом, Рояма был прав, когда определил новую угрозу со стороны левых, поскольку образ и значение «общества» обострились до уровня класса и классовой борьбы, особенно в их марксистском воплощении.

В Японии марксизм появился в 1890-е, но потребовались Октябрьская революция, рисовые бунты 1918 года и забастовки рабочих, чтобы подтвердить обоснованность сосредоточенных на конфликте представлений об общественном прогрессе, что, в свою очередь, дало толчок длительной борьбе между анархо-синдикалистскими и марксистскими элементами японского социалистического движения. В ходе этого процесса марксизм утвердился как синоним общественных наук, выйдя за рамки идеологии обездоленных революционеров, он впервые смог сделать общедоступным само это понятие. Между 1919 и 1925 годами появился полный перевод «Капитала»; только первый тираж собрания сочинений Маркса и Энгельса, выпущенного в издательстве «Кайдзосё» (1927–1929), разошелся тиражом пятнадцать тысяч экземпляров. Распространение марксизма в Японии, как и везде, зависело не только от существования одобренного партией канона, основанного на «Капитале» и сопутствующих текстах, но и от его популяризации в текстах Энгельса, Карла Каутского, В. И. Ленина и Н. И. Бухарина. Каваками Хадзимэ, несомненно, был важнейшим «апостолом» молодых интеллектуалов. В ответ на его призыв появились группы исследователей «общественных наук» в университетах и старших школах (иногда даже средних), которые были запрещены органами образования в середине 1920-х годов. Более того, многочисленные молодые ученые отправлялись в Веймарскую республику для непосредственного изу-

чения оригинальных текстов и взаимодействия с немецкими (и немецкоговорящими) марксистами, представляющими весь спектр позиций, от позитивистских до ревизионистских и гегельянских, в рамках традиции. Среди них были Арисава Хироми (1896–1988) и Уно Кодзо (1897–1977), которые после 1945 года представляли в своих работах марксизм как инструмент разработки экономической политики и как академическую дисциплину соответственно.

Независимо от варианта, марксизм стал «первым *Weltanschauung* в современной Японии, которое вынуждало проявлять интеллектуальные усилия для тотальной и последовательной трансформации социальных систем тотальным и последовательным образом» [Маруяма 1982: 107–108]. Его сила выглядела еще значительней благодаря тому, что различные дисциплины общественных наук развивались «инструментально» как отдельные науки, и, в отличие от Европы, Япония не пережила кризиса и краха эволюционных или позитивистских систем, вроде систем Спенсера и Конта. Однако за каждой сильной стороной марксизма скрывались его слабости. Его систематический характер мог вырождаться в догматизм, его мнимая универсальность напоминала об иностранном происхождении (и подтверждала позицию Японии как исторически отсталого «объекта» познания), а его критический образ действий часто провоцировал внутренние распри и деление на фракции [Исида 1984: 119–

В конечном счете притязания марксизма на синонимичность «общественным наукам» вытекали из его анализа самого японского общества, в котором он отразил – и в значительной степени перешагнул – все только что описанные противоречия и проблемы. Его главный вклад принял форму «споров о японском капитализме», которые продолжались с конца 1920-х по конец 1930-х. Задачей споров, вызванных политическими разногласиями по поводу революционных целей и стратегии, стала историческая характеристика процесса развития японского капитализма и современного государства. Так называемая «Ко:дза-ха», или «Фракция лекций», следуя позиции тезисов Коминтерна по Японии 1927 и 1932 годов, сосредоточила анализ на укоренившихся и могущественных «феодальных» силах, контролировавших абсолютистский императорский режим. Японский капитализм был «особенным», своего рода гибридом. Буржуазные политические институты были незрелыми или деформированными, а весь государственный аппарат опирался на обширную базу полуфеодальных производственных отношений среди крестьянства, мало затронутого политическими событиями 1868 года. Таким образом, задача общественных наук состояла в том, чтобы определить препятствия на пути завершения демократической революции

⁵⁵ Исида даже выражает свою мысль игрой слов: «*фухэнсэй*» (универсальность) уравнивается с «*фухэнсэй*» (неподвижность).

как необходимого первого шага на двухэтапном пути к социализму⁵⁶. Диссидентская «Ро:но:-ха», или «Фракция рабочих и крестьян», осознавала отставание во времени по сравнению с Западом, поэтому придерживалась более конъюнктурной точки зрения, рассматривая Японию как одну из империалистических финансово-капиталистических держав. Из этого следовало, что до Реставрации Мэйдзи в аграрной экономике Японии уже сложились производственные отношения, характерные для зарождающегося господства буржуазии. Реставрация Мэйдзи была японской буржуазной революцией; а пережитки феодализма, хотя и сохраняли свою силу, были случайными и будут сметены социалистической революцией.

По своей природе споры о капитализме не могли прийти к разрешению; к 1938 году их участники либо были арестованы, либо их вынудили замолчать. Поскольку эти споры были связаны со внутренней политикой левых, сочувствующие наблюдатели часто ощущали себя вынужденными выступать за ту или иную сторону. Эта фракционность в значительной степени скрывала истинное значение споров и раскол в восприятии, который их спровоцировал, но не была неизбежным продуктом марксизма как такового: ее можно было преодолеть творческим путем. Уно Кодзо, например, в 1935 году утверждал, что японский капитализм лучше всего рассматривать как классический случай «отсталого разви-

⁵⁶ Ключевые тексты ученых «Ко:дза-ха» собраны в [Норо 1982: 7].

тия», при котором капиталистический способ производства опосредован промышленностью, а не сельским хозяйством; это означало, что как акцент «Ко:дза-ха» на полуфеодальном крестьянстве, так и поиски «Ро:но:-ха» свидетельств дифференциации сельских районов были неуместны⁵⁷. Но только в 1960-е годы, с фактическим исчезновением крестьянства и прекращением споров между «Ко:дза-ха» и «Ро:но:-ха», появилась возможность политически рассмотреть структуру довоенного капитализма Японии.

Следствием этой вынужденной задержки, как утверждает Осима Марио, стало доминирование «Ко:дза-ха» в японском марксизме, а марксизма – над общественными науками. В свою очередь, концепция «развитой Европы и отсталой Азии» (куда входила и Япония), которая, несомненно, была ценной при анализе индустриализации, получила «бесконечный кредит доверия» в общественных науках, что привело к печальным результатам. Загоняя общество и культуру на прокрустово ложе экономического детерминизма, основанного на категориях производства, «японский марксизм углубил сознание исторической отсталости» во всех областях «государства, общества и экономики (как обрабатывающей, так и сельскохозяйственной)». Результатом стало искаженное понимание как императорской системы в целом, так и фактического процесса, по причине которого Япония и по-

⁵⁷ См. [Уно 1989: 151–174].

лучила статус отсталой империи [Oshima 1991]⁵⁸. Несмотря на их освободительные, антигегемонистские намерения, такие работы, как «*Нихон сихонсюги бунсэки*» Ямады Моритаро («Анализ японского капитализма», 1934), также следует рассматривать как ключевые тексты «изобретения» традиции, в двойном смысле (см. главу 3). «Ко:дза-ха» дала научную оценку понятию отсталости Японии, одной из самых давних и (вне зависимости от фактической адекватности) продуктивных идей в истории современной японской общественной мысли. Поступая таким образом, она скорее предполагала, чем ставила под сомнение примат, да и в целом исключительный характер японского национального государства⁵⁹.

Японские марксисты потерпели двойную неудачу и в попытке эмпирически обнаружить и одновременно политически актуализировать социальную логику революции, то есть теорию неизбежной революции, вытекающей из внутренних процессов японского общества. Понятно, что марксисты оказались воспеты как главные жертвы политических пре-

⁵⁸ Цит. по: с. 30, 31. См. также [Осима 1992].

⁵⁹ См. отдельные пассажи о рабских условиях промышленного труда (фабрики как *Jammerhöhlen* и т. п.), зарплатах «ниже индийских», патриархии, незащищенности японских прав собственности, «беспрецедентной... двойной жестокости» почти рабских производственных отношений в японском сельском хозяйстве и промышленности, «страшно отсталом» положении крестьянства, ренте земли как маски феодальных отношений и т. п. в [Ямада 1984б: 35 и далее, 51, 61–62, 112, 150–151, 175–176, 182].

следований. Но нужно также признать, что национальное сообщество, переживающее кризис, выглядело привлекательно – и, по сути, ослабило критическую тенденцию в японских общественных науках, которая только-только начала принимать системную форму под влиянием марксизма. Общественные мыслители, давно отвыкшие от «буржуазной» социологии и не доверяющие «рациональности» рыночного механизма из-за его потворства эксплуатации, с готовностью откликнулись на призыв сообщества. Оказавшись перед выбором между открытым разрывом с национальным сообществом – тюремным заключением, изгнанием, вынужденным молчанием – и своего рода скомпрометированной жизнью, очень многие предпочли «вернуться в Японию».

Возвращение означало взаимодействие с государством, а более конкретно – с чиновниками: откровенными реформистами, чья деятельность только набирала обороты в конце 1920-х и начале 1930-х годов, и их военными коллегами. В частности, после вторжения в Маньчжурию 1931 года государство и военные, а также академические круги и журналистика оказались увлечены современными итальянскими, немецкими и советскими моделями промышленной и экономической организации. На Южно-Маньчжурской железной дороге уже давно работали тысячи исследователей; в самой Японии в попытках подготовить экономику к тотальной войне участвовало еще большее количество людей. Такие организации, как «Сёва кэнкюкай» («Исследовательское

общество Сёва») и «Найкаку кикакуин» («Совет по планированию Кабинета министров»), привлекали как академических, так и правительственных экономистов, включая будущих звезд науки вроде Арисавы Хироми. Для таких ученых исчезновение альтернативных центров исследования и прямое принуждение работать на нужды войны чрезвычайно затруднили отказ от службы.

Чрезмерная нагрузка на ресурсы из-за растущего военного спроса привела к тому, что многие из экономических планов военного времени провалились. Но их неудача не должна затмевать те модели мышления, которыми руководствовались организаторы. Риторика и содержание критики капитализма в его либеральной фазе были в значительной степени заимствованы из марксизма, в то время как определяющими факторами их политики были скорее листианские требования самодостаточности нации и блока. По этой последней причине на интеллектуальном уровне предпочтительным инициатором исторических перемен вместо класса выступал, как правило, Volk (народ; *миндзоку*); на политическом уровне марксист мог примкнуть к фашисту. Печальным примером может служить карьера философа и обществоведа Мики Киёси (1897–1945), привлекательного мыслителя с истинно католическими чувствами и талантами. Его пример печален, во-первых, потому, что Мики во время обучения философии в Веймарской Германии серьезно отнесся к марксизму как к одному – решающему – из эле-

ментов того, что, по его мнению, было морально адекватной философией практики, которая также включала бы экзистенциалистские и гуманистические элементы. Опять же, его случай печален потому, что в своих трудах по общественным наукам Мики вышел за рамки обсуждения методологии и структуры социально-научного знания и непосредственно затронул вопросы идеологии и социологии знания⁶⁰. И напоследок, он печален потому, что, несмотря на отвращение к «шовинизму и политическому раболепию» современной ему академической мысли, требования возвышения практики привели Мики в мир скомпрометированных и деградировавших интеллектуалов. В качестве симптома этой деградации мы можем рассматривать его не заслуживающие доверия утверждения в книге *«Син Нихон но сисо гэнри»* («Принципы мышления для новой Японии», 1939) и другой публицистике тех лет. Всемирно-историческая роль Японии, по мнению Мики, заключалась «с точки зрения времени в решении проблемы капитализма; а с точки зрения пространства – в обеспечении единства [путем вытеснения западного империализма] Восточной Азии». Это единство должно было основываться на ранее существовавшем общем «азиатском гуманизме», который был *gemeinschaftlich* и ценил «отношения», в отличие от *gesellschaftlich*, индивидуалистического гуманизма Запада.

⁶⁰ О Мики и общественных науках см. [Мики 1967в; Мики 1967б]; см. также [Мики и др. 1941].

Тот факт, что восточноазиатское сообщество формируется под руководством Японии, обусловлен не национальным [*миндзокутэки*] эгоизмом Японии, а скорее моральной миссией Японии в условиях угрозы нынешнего инцидента [в Китае]; осознание этого долга жизненно важно.

К началу 1940-х годов Мики отрекся от этой миссии; верный своей собственной философии практики, он приютил друга-коммуниста, который сбежал из-под стражи в полиции, был арестован и умер в ужасных условиях всего за несколько дней до того, как оккупационные власти отдали приказ об освобождении всех политических заключенных прежнего режима⁶¹. Это не означает, что в Азии того времени существовала подлинная надежда на то, что проблема капитализма может быть решена, а весь регион можно избавить от империализма. Все это лишь показывает гротескное несоответствие между целями (освобождение) и средствами (завоевание), которое с самого начала ставило под угрозу весь проект⁶².

⁶¹ Цитата о шовинизме см. в [Piovesana 1969: 186]; другие цитаты из [Мики 1967а: 510, 514, 533]. До 1967 года это произведение не входило в собрания сочинений Мики. В этом издании оно появляется под заголовком «Материалы» («*Си-рё:*»), в некотором роде дистанцирующем его от автора.

⁶² В этой связи стоит отметить небольшое эссе, опубликованное в «Асахи симбун» философом Хиромасу Ватару незадолго до его смерти: «*То:хоку Адзиа га рэкиси но сюаку ни; О:бэй тю:син но сэкайкан ва хо:кай э*» (16 марта 1994 года). Вот образцовая цитата: «[Построить] Новый порядок в Восточной Азии по оси Япония – Китай! – восклицал он. – Пусть он станет предпосылкой к Новому Ми-

Интересно, что поражение стран Оси в 1945 году, по-видимому, практически никак не дискредитировало идеи централизации или по меньшей мере центральной координации в Японии, в отличие от Германии. Война не стала уроком. В конце концов, Японская империя была опустошена и оккупирована США, которые, скорее всего, служили символом не индивидуализма и рынка, а успешного планирования и национальной мобилизации. «Новый курс» оставил следы по всей оккупированной Японии. Со своей стороны, Советский Союз также вышел из войны как сверхдержава, а не как воплощение отупляющего бюрократизма и жесткого политического формализма. В 1945 году социализм еще был жив. Но сейчас стоит отметить, что, хотя новое устройство помогло усилить значимость технических знаний и планирования в качестве форм вовлеченных общественных наук в Японии, все это уже прочно существовало и до этого. Немалую роль в этом отношении сыграли академические эксперты, которые именно благодаря своей незначительности смогли сразу же после поражения Японии в 1945 году перейти непосредственно с работы военного времени на важные руководящие должности в сфере планирования, не опасаясь быть уволенными. Арисава Хироми («марксист-некоммунист» по определению) представляет собой исключитель-

ровому Порядку! Мы вступаем во время, когда все это, вместе с радикальным пересмотром японского капитализма, может стать слоганом антиноменклатурных левых». Мы благодарны Ёсукэ Нирэй за указание на эту статью.

ный пример; в своих работах о плановой экономике, в частности о концепции приоритетного производства, объединил элементы марксизма «Ро:но:-ха» с немецкой теорией тотальной войны в модель государственного капитализма, которая оказала значимое влияние после 1945 года⁶³. Это пересечение бюрократической и радикальной мысли в японских общественных науках было репрезентативным и важным: оно ознаменовало формирование технической интеллигенции, чей опыт в области экономической политики и планирования был непрерывно задействован в процессах восстановления и роста после 1945 года.

⁶³ Арисаве посвящены две отличных статьи [Gao 1994; Hein 1994].

Тенденция четвертая: модернизм и модернизация

В конце 1948 года Янаихара Тадао (1893–1961), которого многие считали выдающимся экспертом Японии по колониальной политике, был назначен заведующим кафедрой экономики Токийского университета (слово «императорский» было вычеркнуто годом ранее). Последователь «бесцерковного» христианства Утимуры Кандзо и ярый критик политики Японии в отношении Китая, Янаихара был уволен со своего преподавательского поста (на том же факультете) в декабре 1937 года. Еще с 1920-х годов он последовательно критиковал ассимиляционистскую колониальную политику Японии как контрпродуктивную и подавляющую законные стремления к национальному самоопределению. Вместо этого Янаихара призвал к самоуправлению на Тайване и (с особой страстью) в Корее, конечной целью которого должна была стать независимость, полученная после периода опеки и руководства. Эта позиция основывалась не только на его библейских представлениях о справедливости, но и на потрясающих и получивших высокую оценку эмпирических исследованиях Кореи, Маньчжурии, Тайваня и островов Тихого океана⁶⁴. В контексте поздней империи взгляды

⁶⁴ Особенно влиятельной стала «*Тэйкокусюгика но Тайван*» Янаихары (1929),

Янаихары выходили далеко за пределы взглядов остальных либеральных экспертов по колониям, включая его предшественника Нитобэ Инадзо (1862–1933), чей умеренный гуманизм с трудом уживался с его национализмом. Стремление всей жизни Нитобэ служить «мостом через Тихий океан» было разрушено вторжением Японии в Маньчжурию; как бывший заместитель генерального секретаря Лиги Наций Нитобэ чувствовал, что обязан смягчить ущерб, но его репутация была непоправимо подорвана. Янаихара, несмотря на свой большой опыт, безусловно, был маргинализирован – или маргинализировался сам. Он провел годы войны, наставляя, проповедуя, сочиняя (и публикуя) статьи против войны и «идолопоклонства» – культа *кокутай*, – причем оба явления, по его утверждению, были тесно связаны. Дом Янаихары также стал базой для сообщества его последователей, группы, которую иногда описывают как сохранившую идеал «гражданского общества» благодаря своему маломасштабному сопротивлению. Однако для Янаихары такое сохранение, по-видимому, подразумевало, что он должен пользоваться религиозной властью как патриарх; чтобы *Gesellschaft* был гарантирован *Gemeinschaft*. Вернувшись в университет только при условии, что академические обязанности не помешают его религиозной деятельности, Янаи-

которая также была переведена на русский среди прочих языков. Труды Янаихары о колониализме собраны в [Янаихара 1963–1965, 1–5, 18]. См. также краткий обзор в [Peattie 1984].

хара стал первым директором недавно основанного Института общественных наук; как уже было отмечено, в 1948 году он получил пост заведующего кафедрой экономики, позднее он дважды получал назначение на пост президента университета. В то время Янаихара как христианин и социолог был общепризнанным символом «новой Японии»⁶⁵.

И в том же 1948 году Янаихара, размышляя о роли Японии как региональной империалистической державы, определил этноцентризм как главный, поистине фатальный недостаток колониальной политики Японии:

Ассимиляционизм [*до:касюги*] в японской колониальной политике имеет иную интеллектуальную основу, чем французский ассимиляционизм. В основе последнего лежала универсальная и гуманистическая идея демократии и связанные с ней идеи естественных прав и всеобщего равенства. По этой причине вред от злоупотреблений этой политики возник в результате преждевременного предоставления коренному и низкоразвитому населению свободы, которую оно не понимало, и освобождения, к которому оно не стремилось. Японский ассимиляционизм, напротив, был этническим национализмом, в сердце

⁶⁵ О деятельности Янаихары в военное время см. [Намбара и др. 1969; Янаихара 1975; Янаихара 1982]; см. также откровенный дневник его старшего сына [Янаихара И. 1974]; и [Hashikawa 1978]; о возвращении Янаихары в университет и его деятельности в ранний послевоенный период см. критику в [Вада 1980]. Янаихара Исаку также написал прекрасную биографию отца – [Янаихара И. 1998] – в период до 1930-х годов. Исаку умер в 1989 году.

которого находился институт императора; здесь злоупотребления привели к усилению единства и подавлению национального самосознания с помощью абсолютистской власти. Я не верю, что японское колониальное правление было пагубным во всех отношениях. Экономическое развитие и распространение начального образования, по крайней мере, принесли колониальному обществу долговременную пользу. В новых обстоятельствах, в которых теперь оказались бывшие колонии Японии, последствия японской власти обсуждаются и критикуются. Конечно, никто из бывших колониальных народов не может вспоминать с благосклонностью политику идеологической ассимиляции Японии. К сожалению, японской политике ассимиляции недоставало фундамента из гуманистической и универсальной идеи, достойной этого названия [Янаихара 1964: 408].

Таким образом, японский колониализм был неспособен превзойти себя, и ему было суждено рухнуть после поражения Японии. Никто из бывших колоний не желал каким-либо образом ассоциироваться с Японией. Вместо этого, отмечает Янаихара, теперь настала очередь Японии «управляться» колониальной державой – США, которые будут применять к Японии те же принципы «автономии» (*дзисюсюги*) и «ассимиляционизма», то есть «демократизации», которые до сих пор практиковались на Филиппинах. Затем он проводит поразительную аналогию между районами, ранее нахо-

дившимися под властью Японии, и самой оккупированной американцами Японией:

В настоящее время проводится социальный эксперимент, подобный тому, который Япония предприняла в Корее, Маньчжурии и на Тайване, то есть эксперимент, в котором одна этническая группа управляет другой [*иминдзоку то:ти но миндзокутэки дзиккэн*]. Но на этот раз на лабораторный стол были положены мы сами [Там же: 410].

Янаихара считал, что оказаться «на лабораторном столе» по воле США было неожиданным подарком судьбы для Японии, которая, в отличие от Германии, избежала расчленения. Но возникает вопрос, что такого сделали Корея, Тайвань и Маньчжурия, чтобы заслужить «социальный эксперимент», столь недавно проведенный на «теле» их народов. Тот факт, что Янаихара не затрагивает этот вопрос, а вместо этого неосознанно проводит аналогию между Японией и Кореей, лежит в основе проблемы: симптоматичное сосуществование имперского и критического сознания в японских общественных науках было продемонстрировано с предельной ясностью. Янаихара считал, что японский колониализм был «ненаучен». Несмотря на достижения в методологии, колониальная политика ограничивалась «иррациональными» политическими и идеологическими силами (империализма и этнического шовинизма), которые сводили на нет бо́льшую часть потенциальных благ, полученных в ходе бо-

лее тщательной попытки научного применения.

Можно было бы возразить, что критика колониализма у Янаихары сама по себе была далеко не исчерпывающей. Сегодня аргументом против его позиции (не говоря уже о более открытых извинениях за колониализм) стало бы просто утверждение, что чем более научным является колониализм, тем более бесчеловечным и иррациональным он становится. То есть под атакой оказались бы предполагаемые сциентистские заблуждения. Но это значит упустить главное. Хотя Янаихара действительно выступал против этнического шовинизма, он не отказался от своей веры в то, что Япония должна осуществлять научно обоснованное моральное руководство Азией; «этническая нация» продолжала определять его точку зрения. Если суть была в этом, то он мог приравнять положение бывших колоний Японии к положению Японии по отношению к США после 1945 года. Даже его самые ярые поклонники признают, что Янаихаре «не хватало глубокого понимания корейского национализма» [Peattie 1984: 118]⁶⁶.

В конце концов, Янаихару интересовала не столько наука в смысле фактичности и объективности, сколько иррациональный моральный и политический контекст, в рамках которого осуществлялась научная деятельность. Его обвинение японской колониальной политики в «ненаучности»

⁶⁶ См. также [Вада 1980: 228–229]. Интересно, что оба автора посвящают сборники Янаихаре.

включает в себя пропуск, перестановку и опущение. Под «ненаучным» он подразумевал «аморальное». Более основательный критический взгляд, возможно, привел бы к пониманию того, что его видение Японии, ставшей нравственной благодаря унижению перед «колониальной державой», на самом деле было заслонено стойким, пусть даже порой и благотворным, имперским сознанием, в центре которого сохранялся идеалистический и критический национализм. Возможно, в работе Янаихары воплотилось лучшее из общественных наук Японской империи; она, безусловно, принесла ему славу после поражения Японии. Однако мы должны задаться вопросом не о том, заслужил ли Янаихара эту честь, а о том, что благодаря этому чествованию не отвел ли глаза мир японских общественных наук от более серьезной причины трагедии японской нации: торжества «нации» над всеми другими сообществами. Как бы японские обществоведы оценили свою собственную работу после поражения? И как определили свою задачу в послевоенную эпоху?

Рассматривая основные проблемы общественных наук, связанные с послевоенным урегулированием, мы можем начать с того, на чем остановились: с озабоченности, выраженной Янаихарой Тадао, тем, чтобы народ Японии объединился в государство, власть в котором как формально, так и по существу представляла бы собой разрыв с запятнанным прошлым. Янаихара находил такую форму и содержание в демократии; в его представлении она была бы одновременно

более нравственной и более научной в своем функционировании, чем прежний режим. Но как искоренить этот режим, который довел народ Японии до таких зверств и до таких чудес самопожертвования?

Общественную науку в первые послевоенные десятилетия можно уравнивать с так называемым модернизмом (*киндайсюги*) и нападками на «негативную самобытность» Японии как государства и общества. Его временной отправной точкой были поражение и оккупация, а критическим генезисом – стремление разоблачить причины японской катастрофы. Война и то, что к ней привело, указывали на историческую патологию: *тэнно:сэй*, японская императорская система, считалась враждебной рациональной организации национальной жизни и сделала Японию неспособной к сосуществованию со своими соседями. Наряду с марксизмом и в конечном счете вытеснив его, модернизм стремился завершить искаженную и провальную первую фазу модернизации Японии. Не являясь непосредственно политическим, модернизм оживил демократическое «просвещение», которое хотя и заимствовало определенные указания из риторики и политики нынешних оккупантов Японии, своими корнями уходило в довоенный марксизм, некоторые аспекты либерализма (включая христианский гуманизм) и в опыт самой войны. (Сам термин «модернист» был придуман марксистскими критиками, но широко использовался и вне их круга.) Просвещение принимало как идеологические, так и прак-

тические формы и охватило большую часть периода между 1945 и 1960 годами. В рамках этих усилий задача общественных наук в целом впервые рассматривалась как критика прошлого и настоящего в той мере, в какой оно увековечивает это прошлое⁶⁷. Ее лейтмотивом было горькое осуждение «неспособности» довоенных общественных наук обеспечить объективное знание, достаточное для предотвращения военного поражения: действительно, само начало войны было воспринято как доказательство дефицита рациональности, от которого страдало японское государство и общество⁶⁸.

Безусловно, характерный акцент на негативной самобытности Японии оспаривался такими довоенными деятелями, как Янагита и Вацудзи Тэцуро. Реагируя на огромный читательский интерес к переводу (1948 года) книги Рут Бенедикт «Хризантема и меч» (1946) и, возможно, встревоженные им, они справедливо раскритиковали игнорирование автором книги внутренней дифференциации в японском обществе и чересчур широкие обобщения. Хотя издатель про-

⁶⁷ В этой связи стоит отметить возрождение археологии и физической антропологии – дисциплин, которые испытывали особые трудности, потому что их результаты не соответствовали официальному мифу о древнем государстве Ямато. См. [Edwards 1991].

⁶⁸ Тему «ограниченности» японских общественных наук предложил Дэвид Кейтли. Подобных диагнозов много. См., например, [Фукутакэ 1951: 1]: «Если бы политика Японии основывалась на точном научном знании, то мы бы не ввязались в дурацкую войну с Китаем, не довели ее до безумной эскалации и полномасштабной Войны на Тихом океане».

рекламировал эту книгу как «книга, которая спасла императорскую систему», Янагита и Вацудзи, похоже, отнеслись к тексту Бенедикт как к набору негативных искажений, которые необходимо исправить. Более молодые ученые, такие как социальный психолог Минами Хироси, получивший образование в Корнелльском университете, чаще были согласны с ее аргументацией. Книга Минами «*Нихондзин-но синри*» («Психология японцев») появилась в 1953 году. Хотя в ней критиковался «теоретический» подход Бенедикт и искажения данных, он также углубляет, историзирует и в некотором роде подтверждает истинность знаменитого суждения Бенедикт о японском коллективизме и «культуре стыда» в стране [Аоки 1990].

Наличие неоднозначных утверждений о культуре (или психологии) «японцев» не должно заслонять более масштабную и заметную особенность первых послевоенных десятилетий. Борьба с негативной самобытностью сама по себе была средством достижения позитивной цели: исследования и продвижения в контексте Японии новых человеческих возможностей, которые открыл горький опыт репрессий, войны, поражения и оккупации. Раскрытие этих возможностей и их передача нуждающемуся населению было действительно элитарным проектом: теперь народ Японии наконец должен был стать полностью современным (modern)⁶⁹.

⁶⁹ Для подробной информации о «демократическом просвещении», особенно о роли группы «Науки и размышления» (*Сисо: но кагаку*), которая сложилась

Таким образом, в работах модернистов непосредственно послевоенного периода война неизбежно изображалась как эпизод атактистической иррациональности. Однако, как уже отмечалось, институциональная полезность экономической мобилизации военного времени и различных форм рационализации наряду с бесспорной тенденцией к социальному уравниванию были включены в число элементов, сформировавших послевоенный экономический режим. Уровень значимости планирования и вовлеченных общественных наук при новом режиме только повышался, не в последнюю очередь благодаря присутствию «кадров» «Нового курса» на ранней стадии оккупации. Многие социологи думали (или мечтали) о том, что теперь проблема будет заключаться в определении пути, по которому пойдет демократическая Япония: по капиталистическому или социалистическому. Каким бы этот путь ни был (что признавало само правительство), основная работа по сбору данных и определению проблем потребовала бы усилий десятков экономистов – марксистов, недавно освобожденных из тюрем или получивших разрешение вернуться на академические должности, кейнсианцев широкого профиля (таких как Накаяма Итиро) и специалистов по политике (Окоти Кадзуо в сфере труда; Тохата Сэйити по сельскому хозяйству), которые страдали от иррациональности военного времени, ожидая своего

часа⁷⁰.

В конечном счете Япония не отклонилась от капиталистического пути. Но заметной чертой первых послевоенных десятилетий стало сильное присутствие экономистов-марксистов в правительстве, равно как и заметное влияние марксистских подходов на ученых-экономистов. Несмотря на то что «экономические левые» – такие фигуры, как Арисава Хироми и Цуру Сигэто, – оказались в тени своих американизированных коллег, они внесли решающий вклад в то, что было названо «мягкой инфраструктурой», или «невидимой базой», послевоенной модернизации⁷¹.

Однако модернизм не был связан с эффективностью как таковой; а характеристика «послевоенный» не просто указывала на стесненные материальные условия, требующие обостренного экспертного подхода. В ее основе лежало восприятие и желание усилить и «оживить» разрыв, которым было отмечено недавнее прошлое Японии: в период своего наибольшего влияния модернизм выступал не только научным, но и нравственным ориентиром. Модернистами двигала определенная степень коллективной вины, не столько в отношении к жертвам японской агрессии в Азии, сколько, более абстрактно, в отношении самой истории. С этим сочеталась некоторая склонность модернистов к виктимности, как представителей поколения, чьи судьбы разрушило госу-

⁷⁰ См., например, [Okita et al. 1992].

⁷¹ См. [Такэути 1993: 43].

дарство. Сильная озабоченность этого «сообщества раскаяния» собой сегодня вызывает критику, как и тот факт, что модернизм очень быстро упустил из виду внешнюю империю в своем стремлении искоренить патологии побежденного режима. Но именно эта моральная серьезность укрепила модернизм в его соревновании с марксизмом [Маруяма 1982].

Но какой общественной наукой был модернизм? Мы можем привести несколько примеров из работ Маруямы Масао (1914–1996) и Оцуки Хисао (1907–1996). Маруяма был выдающимся историком японской политической мысли и практикующим политологом⁷². Оцука занимался экономической историей Европы, а позже – тем, что сейчас называется проблемой неравенства «Север – Юг». Как писал Маруяма в 1947 году, задача сейчас состоит в том, чтобы «осуществить то, что не смогла осуществить Реставрация Мэйдзи: завершить демократическую революцию» и «противостоять самой проблеме человеческой свободы». Носителем свободы, однако, является уже не «гражданин» классического либерализма, «а скорее... широкие трудящиеся массы с рабо-

⁷² Как мы писали выше, послевоенное развитие политической науки в Японии было обязано провокативности очерка Маруямы о том, что он воспринимал как наследие провала, доставшегося от прошлых поколений. «Японская ассоциация политических наук» была основана в 1948 году, и президентом ее стал Намбара Сигэру. Сам Маруяма прочел только одну лекцию о политологии в Токийском университете, по знаменательному совпадению, в 1960 году. О послевоенной истории см. [Исида 1984: 181–187], из более недавнего, полного и доказательного [Тагути 2000]. Благодарю Мао Гуйжун (Университет Мэйдзи Гакуин) за последний источник.

чими и крестьянами в основе». Более того, решающим вопросом является не «чувственное освобождение масс, а, скорее, то, каким и насколько основательным должно стать новое нормативное сознание масс» [Маруяма 1976г: 305].

Здесь мы видим большой долг перед марксизмом, а также кантианством – или неокантианством и веберизмом – компонентом, который связывал модернистов с интеллектуальной культурой межвоенной эпохи. У Маруямы, в работах которого встречались элементы номинализма и теории общественного договора, модернизм сопровождался стремлением создать критическую массу граждан, способных сопротивляться власти: *Homo democraticus*. Для Оцуки, который стремился объединить Маркса и Вебера, оставаясь верным их текстам, важным был этический производитель, человек совести, ведущий свою деятельность в обществе, где все равны; послевоенная Япония, как утверждал Оцука, больше не могла существовать за счет феодальной «справедливости», но должна была стремиться к современному «равенству». Интересно, что недавно Оцуку критиковали за чрезмерный оптимизм и недостаточное ницшеанство; искреннюю веру в реальную возможность перестройки японского общества по «этически индивидуалистским» принципам, мешающим ему адекватно воспринимать пророчество Вебера о «железной клетке». Этика Оцуки оказалась недостаточно политизированной – а помимо этого заимствованной из его работ о производительности труда военного времени – и поэтому

слишком легко поддавалась интеграции в действующую систему⁷³.

Одно дело – найти источники интеграции в мышлении отдельного человека; у ярких модернистов, таких как Маруяма и Оцука, всегда будут сторонники и недоброжелатели. Однако беспрецедентный экономический рост – наряду с политическим поражением (в 1960 году) ученых-активистов, стремившихся положить конец дипломатическому и военному подчинению Японии США в пользу движения неприсоединения, – открыл путь для «структурной» интеграции модернизма с дискурсом модернизации (*киндайкарон*), и для превращения *Homo democraticus* в *Homo economicus*. Хотя американский прагматизм – и особенно его бихевиористская редукция – начал оказывать свое влияние к концу 1940-х годов, настоящая «американизация» профессиональных общественных наук произошла после 1960 года, когда все большее число японских ученых получили возможность пройти долгосрочное обучение в американских университетах, а также наметилась растущая тенденция к специализации⁷⁴.

Как набор рабочих понятий модернизация сформировалась в период после ее энергичного распространения в американской науке и в «высокоинтеллектуальных» японских периодических изданиях, таких как «Сисо:», «Тю:о: ко:рон»,

⁷³ См. [Яmanoути 1996а; Яmanoути 1999].

⁷⁴ См. [Исида 1984: 207–209].

«Дзию:» и других. Например, «Сисо:» посвятил один номер конференции по модернизации в Хаконэ 1960 года; а в начале 1961 года в ходе диалога экономист Накаяма Итиро и историк-дипломат Эдвин Райшауэр объявили о становлении Японии в качестве модели для некоммунистических развивающихся стран. Подобные тексты указывали на отход от политики «национального вопроса», сосредоточенной на «международных отношениях, обороне и общественном порядке», и на формирующийся – и спроектированный – «национальный консенсус в отношении экономического роста, удвоения национального дохода и ежемесячной заработной платы», который «открыл эпоху “политики с экономическими технократами во главе”»⁷⁵.

Подход к модернизации в настоящее время прочно ассоциируется с реабилитацией эпохи Мэйдзи и в конечном счете Токугавы как «предшественников» поразительного периода устойчивого экономического роста Японии; то есть «традиция» была открыта заново как фактор, способствовавший (например, благодаря распространению грамотности и сельской торговле) более позднему успеху индустриализации. Однако Кавасима Такэёси (1909–1992), выдающийся социолог права Токийского университета и коллега Оцуки Хисао, видел в модернизации инструмент для анализа «не только социальных изменений на так называемых Востоке и Запа-

⁷⁵ Кёгоку Дзюньити. Нихондзин то сэйдзи. Tokyo Daigaku Shuppankai, 1986. Цит. по: [Накамура 1993: 513].

де, но также и в менее развитых странах и “новых государствах”». Действительно, он предвидел «теоретическую возможность рассматривать все эти [случаи] как всемирно-историческое движение, заданное в одном направлении с помощью различных процессов». Надежды Кавасимы выходили за рамки аналитических результатов:

Предвидеть, в каком направлении движется грандиозный ход современной мировой истории и по какому маршруту; найти путь, с помощью которого можно быстрее принести человечеству истинное счастье, – вот горячее желание человечества и задача первостепенной важности для социологов. Обсуждаемый здесь подход можно рассматривать как шаг в этом направлении [Кавасима 1963: 8].

Сам Кавасима сохранил бо́льшую часть субъективистского агонизма раннего послевоенного модернизма, рассматривая задачу общественных наук как ведения борьбы за преодоление традиционного общества и его ценностей посредством революционного прорыва – особенно революции сознания. Его внешними примерами для подражания служили в высшей степени идеализированные представления о модерности, отделенные от истории революций на Западе. Но на протяжении десятилетия модернизация стала придавать первостепенное значение максимально плавным переходам от этапа к этапу в непрерывном процессе национального исторического развития, который мог быть отра-

жен в наборе поддающихся количественной оценке процессов, завершающихся максимизацией валового национального продукта (ВНП). Модернизм был сознательно идеологизирован и рассматривал «ценностную свободу» в общественных науках как нечто, за что нужно бороться в рамках освобождения существующей реальности от искажений традиционалистского сознания; модернизация, как правило, предполагала, что ценностная свобода, или объективность, обеспечивается определением поддающихся измерению социальных или поведенческих показателей. Его ключевым внешним примером для подражания были современные США, которые воплощали нормальность, общество, «всегда уже» современное и якобы свободное от «идеологии», особенно идеологии класса и классовых конфликтов⁷⁶.

В рамках модернизационного подхода Япония была не просто «примером»; именно в отношении Японии сам термин «модернизация» впервые приобрел значимость при анализе процесса исторических изменений. К 1961 году Япония уже стала эталоном, по сравнению с которым должны были оцениваться другие «примеры» – Турция, Россия, Иран, Мексика, Корея и в целом «развивающиеся общества» и «новые государства». Конвергенция (гарантированная американизация) была обещанием, которое давалось всем «успешным» модернизаторам; все различия в культуре в конечном счете были не более чем вопросом значения

⁷⁶ См. [Исида 1995: 28–34, 100–110; Вада 1971: 255–282].

по шкале функциональности. Но оставался вопрос, действительно ли такая конвергенция была конечной целью японских общественных наук. Мог ли подход, предполагающий нормальность Японии, а не состояние кризиса, порожденное кажущейся отсталостью, вообще стать доминирующим в японских общественных науках?

Тенденция пятая: от науки к культуре

Модернизация по-японски состояла из двух элементов, которые начали выделяться к концу 1960-х годов: «ростизма» и «культурализма». В первом объединялись лозунги количественного анализа с оценкой промышленного роста ради роста, что обеспечивало огромный стимул прикладной неоклассической и кейнсианской экономике (известной как *киндай кэйдзайгаку*, или «современная экономика») и эконометрике, и одновременно подрыв доминирующих марксистских позиций. Статистический фетишизм был неизбежен.

Национальной целью Японии было производство; политический вопрос заключался в том, для кого. На более широком уровне – как происходил послевоенный рост и как его можно было поддерживать? Правительственные экономисты и ученые сосредоточили циклический и макроструктурный анализ на, вероятно, уникальных обстоятельствах, созданных сочетанием унаследованного дуализма в промышленной структуре с влиянием так называемых послевоенных особенностей – необходимостью реконструкции, наследием оккупационных реформ и так далее. Однако со временем свое признание получили «микро»сферы, высокую оценку дали роли и габитусу фирм, их якобы традиционные способы организации и взаимодействия, а также способность за-

действовать и мотивировать рабочую силу стали тем, на чем сосредоточили свои усилия как японские, так и все большее число американских исследователей.

Безусловно, выведение традиций из-под мишени осуждения раннего послевоенного времени придало необходимую степень конкретности в определение современного или гражданского общества в Японии. Американские социологи, как специалисты, так и компаративисты, были особенно впечатлены способностью корпораций использовать учреждения среднего и высшего образования для подготовки наемных работников, даже при условии, что только (значительное) меньшинство могло надеяться на «пожизненный найм» в престижной фирме. Внимание также было обращено на большую экономическую роль корпоративных сетей с их взаимосвязанными капиталами и постоянным и тесным сотрудничеством с государством. Вместо обобщенного (западного) представления о современном обществе, которое рассматривало независимые негосударственные образования – сферу частных граждан, религиозные и добровольные организации и т. д. – как действующие на основе рыночных отношений социальных «равных», модернизация в Японии, как считалось, поддерживала и продвигала «неофеодализм» в человеческих отношениях. Оказалось, что «культура» была ключом к росту, однако культура означала не сближение, а глубокие и значимые различия.

Расцвет ростизма пришелся на национальное празднова-

ние столетия Мэйдзи и выставку Экспо-1970. Могло показаться, что ростизм и культурализм продолжают существовать в тандеме. Но Война во Вьетнаме положила суровый конец иллюзиям об американском всемогуществе; среди ее жертв оказалось представление о модернизации как об измеримом (и управляемом) процессе. Правительство и корпорации Японии также оказались дискредитированы как заинтересованные в конфликте стороны. Внутри страны издержки ростизма проявлялись в виде ошеломляющего загрязнения окружающей среды, перенаселенности городов и ощущения, что корпоративные интересы оправдывают неограниченный спрос на рабочую силу в Японии. Ни частная, ни общественная жизнь, казалось, не имели никакого значения.

Вся эта ситуация должна была предоставить прекрасную возможность для марксизма⁷⁷. В какой-то степени это так и было: в конце 1960-х годов Утида Ёсихико (1913–1989) и Хирата Киёаки (1922–1995) выступили с критикой как японского капитализма, так и социализма советского образца на основе их одинакового развития как режимов, в которых «права государства» преобладали над правами общества или отдельных лиц. Утида утверждал, что

⁷⁷ Этот отрывок взят из [Barshay 1998: 339]; о марксистах и их работах см. главы 5 и 6.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.