

«В каждом деле должно быть доверие»: конфуцианская доверительность как экзистенциальный принцип японской политической культуры периода Нара*

Валентин Матвеевко

Ассистент департамента философии и религиоведения Школы искусств
и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

Адрес: ул. Аякс, 10 (F), г. Владивосток, Приморский край, Российская Федерация 690922

E-mail: valentin.matveenko@gmail.com

Автор предлагает проанализировать категории политической культуры Японии периода Нара (VII–VIII века) — согласие *ва* 和 и должное *ги* 義, предполагая, что в их основании кроется экзистенциальный принцип доверия, выраженный конфуцианской категорией доверительности *син* 信. Начиная с краткого обзора политической культуры исследуемого периода, автор артикулирует значение всех исследуемых категорий в топике японского политического мышления. Отдельное внимание уделено роли языка и мифа в японской культуре, т. к. автор исходит из убеждения, что политическая культура является своего рода надстройкой над основанием, коим является язык, будучи логосом культуры в целом, благодаря чему становится возможным выявить онтологически укорененные в языке экзистенциальные смыслы категорий политической мысли. Приходя к выводу, что в японской традиции миф в наибольшей степени отражает закономерности политического мышления, в заключительной части работы автор анализирует употребление иероглифов *ва* 和 и *ги* 義 в текстах японских мифолетописных хроник «Кодзики», «Нихонги» и «Нихон сёки», поочередно проясняя оттенки их значений и обнаруживая в них доверительную основу.

Ключевые слова: доверительность, согласие, должное, «Кодзики», «Нихонги», японская философия

Введение

Данная работа посвящена анализу экзистенциальных оснований нескольких ключевых категорий политической культуры Японии периода Нара (VII–VIII века). Эта задача решается посредством прояснения рефлексивного опыта культуры, который становится доступным через исследование ее канонических текстов — летописных хроник «Записи о деяниях древности» (яп. *кодзики* 古事記, далее — «Кодзики»), хроник «Анналы Японии» (яп. *нихон сёки* 日本書紀, далее — «Нихон сёки» или «Нихонги») и хроник «Продолжение „Анналов Японии“» (яп. *сёку ни-*

© Матвеевко В. А., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-3-77-115

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-01094.

хонги 続日本紀, далее — «Сёку нихонги»). Предполагается, что этот опыт сохраняет свое значение и для современной политической культуры Японии.

Одна из поразительных особенностей японской культуры, обеспечивающих ей пристальный интерес со стороны представителей других народов, это способность к уникальному синтезу традиций и новаций, своего и чужого, естественного и искусственного. В этом отношении опыт японской культуры несет в себе смысл, универсальный и значимый для всего человечества. Ключевым в этом опыте можно считать опыт общежития, то самое «искусство совместного существования» и заботы об общем благе, которое в западной философской традиции считается сущностью государства, начиная с Аристотеля¹. Рассматривая этот опыт как смысловое содержание политической культуры, в данной работе мы обращаем внимание на то, что фактически не проясненными остаются экзистенциальные основания, из которых он исторически исходит и на которых продолжает базироваться. Мы предполагаем, что именно особенность глубинных экзистенциальных интуиций, свойственная традиционной японской культуре и выраженная в ее национальной философии, во многом определяет и ее традиционную политическую культуру.

Исследуемыми категориями японского политического мышления, на примере которых будет раскрыта доверительная природа японской политической культуры, выступают согласие *ва* 和 и должное *ги* 義. Мы исходим из того, что в структуре японского социально-политического мышления, основывающегося не только на конфуцианских представлениях о доверительности² *син* 信 и долге *ги* 義, но и на исконно японских представлениях о согласии *ва* 和, именно логика взаимосвязи этих категорий формирует основные принципы общежития и социального порядка. Более того, категории должного *ги* 義 (часто это слово переводят как «справедливость») и согласия *ва* 和 (иными словами «социального порядка»), японская специфика идей которых предполагает быть раскрытой в данной работе, в политической философии принадлежат к числу ключевых.

Таким образом, цель исследования состоит в философском прояснении доверительной «экзистенциальной основы» базовых категорий политической культуры Японии периода Нара — категорий согласия *ва* 和 и должного *ги* 義. Для достижения поставленной цели нам будет необходимо, во-первых, установить значение категорий должного и согласия, которые мы выделяем как основные, и обозначить роль этих категорий в формировании типа социального и политического порядка, сложившегося в японской традиции; во-вторых, обозначить роль языка в японской культуре, т. к. именно в языке политическое и культурное измерения

1. См.: Политика, 1281a (Аристотель, 2008).

2. Данный иероглиф в отечественной востоковедческой традиции принято переводить преимущественно как «доверие» или «верность», однако мы склонны считать, что «доверительность» более точно передает философское значение этого слова. Этим самым мы делаем акцент не просто на самом наличии доверия как такового, а на предубеждении, склонности к созданию доверия. Идея перевода *син* 信 словом «доверительность» впервые была предложена А. Л. Сергеевым в процессе совместного с Д. В. Конончуком перевода «Лунь юя», главной книги, описывающей принципы конфуцианства.

неотделимы друг от друга, что в конечном итоге позволит нам говорить об экзистенциальном уровне политической культуры. Лишь затем мы сможем выявить онтологически укорененный в языке экзистенциальный смысл доверительности в категориях должного *gi* 義 и согласия *wa* 和.

«Уложение семнадцати статей» как источник обнаружения изначальных принципов государственности

В одной из предыдущих работ³ для анализа представлений об устройстве японского общества в качестве методологии мы воспользовались моделью «патриархального града», предложенной Л. Болтански и Л. Тевено (Болтански, Тевено, 2013). Согласно их концепции, любая государственность основывается на том или ином произведении политической философии, и его анализ позволяет прийти к построению модели легитимного порядка. Последовательно применяя требования к искомому тексту, мы установили, что таковым может быть назван старейший письменный памятник Японии, именуемый «Уложением семнадцати статей», принятый в 604 году наследным принцем Сётоку (и далее, говоря о роли конфуцианства в становлении японской государственности, мы более подробно рассмотрим этот источник). Данный документ описывает общество как взаимосвязанную систему, предлагает нам конкретные формулы общего блага, вводит понятие должного-справедливого, выполняет дидактическую функцию и имеет широкую распространенность, т. е. полностью соответствует требованиям авторов в отношении текстов, которые закладывают основы политического мышления.

Подход Л. Болтански и Л. Тевено предполагает идею справедливости (применительно к нашему исследованию — идею должного) в качестве системообразующей для града, но в дополнение к ней мы выделили категорию согласия в качестве центральной. В результате рассмотрения этих категорий мы можем говорить о характере японской традиционной политической культуры как о деонтологическом, т. е. рассматривать ее как аксиологическую, фокусирующую свое внимание на вопросах выбора правильных форм политического правления, правильной политической практики, политических идеалов и политического блага, где категории *должного* и *согласия* являются исходными при рассмотрении любых политических реалий, что неизбежно влечет за собой включение в область политического многих аспектов этических представлений, и обуславливает значительный политико-практический рационализм интеллектуального слоя эпохи.

Должное *gi* 義 в этой системе является нам как *соответствие* некоторому порядку и не предполагает внутреннего согласия с этим порядком, но является действием на основе пред-данного понимания системы. В свою очередь, согласие *wa* 和 несет в себе смысл желания следовать определенному ходу вещей и мыслится как высшая политическая ценность японской культуры. Если должное *gi* 義

3. См.: Матвеевко, 2016б.

мы понимаем как закон, организующий вертикаль японского общества, то *wa* 和 работает в горизонтальной плоскости, подчеркивая общность и идею согласия. В такой структуре политической жизни отрицается зависимость того, что человек должен или не должен делать, от последствий, которые возымеют его действия, то есть от того, будут эти последствия благими или нет: данная структура основывается на справедливости действия самой системы.

Становление государственности: период Нара

В нашем исследовании внимание будет сосредоточено на особенностях политического мышления периода Нара. В узком смысле этим понятием обозначают отрезок времени, когда столицей Японии был город Нара (710–784 годы), однако в Хэйан столица была перенесена лишь в 794 году, поэтому в политическом отношении этот период длился на 10 лет дольше. Хронологически не слишком продолжительный, такой период мог бы показаться нерепрезентативным, но в данной работе мы употребляем это понятие в широком смысле, то есть говорим об эпохе Нара как о времени продолжительных реформ, начатых в VII веке с целью сделать из Японии цивилизованное по китайским меркам государство. Это позволяет нам сдвинуть нижнюю границу периода к середине VII века, когда начали продвигаться в жизнь «реформы Тайка».

Государственное устройство Японии периода Нара не было полной копией китайского: японская система управления опиралась не столько на профессиональное чиновничество, сколько на родовую аристократию и местную знать. В результате иерархия, введенная в Японии по образу китайской, сосуществовала с традиционной социальной иерархией, которая со временем поглотила все государственные институты (Кожевников, 2000, 2007). Само японское право периода Нара носило ярко выраженный местнический и классовый характер, т. к. и уголовное и административное право в первую очередь давало гарантии и привилегии именно господствующему классу, что способствовало дальнейшему развитию феодализма в Японии (Пасков, 2013: 47). Уже в конце VIII века становится очевидно, что принципы китайской политической философии по созданию высокоцентрализованного государства в Японии были практически неприменимы в силу существования глубоко укоренившихся традиционных форм управления⁴.

4. Сходным образом не произошло и усвоения китайской картины мира, несмотря на широкие, казалось бы, возможности для этого. Японская мысль того времени не знает китайской дихотомии неба и земли и таких основополагающих категорий, как путь *dao* 道 и в особенности ритуал *li* 禮. Как известно, категория *li* 禮 является существеннейшим для Китая компонентом идеологического и культурного устройства, но в Японии она не находит своего отражения на концептуальном уровне. Ритуал не рассматривается как нечто отдельное, самостоятельное и уж тем более основополагающее — государственная идеология Японии строится на основе законов, но не ритуалов, которые по большей части становились частью отдельных законов и представляли собой обычный элемент законодательства.

Эту эпоху в Японии называют «периодом государства, опирающегося на законы» (яп. *рицурё*: *кокка* 律令国家). Данный период нам интересен в связи с важной особенностью: действия законодательных сводов, принятых в то время, никто не отменял на государственном уровне вплоть до периода Мэйдзи (1868–1912 годы), потому что предполагалось, что все последующие законы являются своего рода дополнениями к существовавшим с VII века. Кроме того, это первый период в истории Японии, для которого существует удовлетворительная источниковедческая база: данные законодательных сводов, комментарии и дополнения к ним, а также материалы официальных летописей «Кодзики», «Нихонги»⁵, «Сёку нихонги».

Заимствовав из Китая многие формальные принципы ведения хроник и их комментирования, японцы обходили стороной все те аспекты, которые были связаны с китайским историческим мышлением. Рассматриваемые нами хроники составлялись не при новой династии, что позволило бы нам говорить о той или иной степени объективности, а при правящей (на деле — одной и той же), и это указывает на легитимирующую функцию японского летописного производства, на функцию, призванную формировать однозначную и неизменную идеологию. В результате вся императорская династия выводится за пределы любой этической шкалы: хроники не дают нам какой-либо оценки правлений, как это было принято в Китае, они лишь указывают на достоинства правящего рода (Мещеряков, Грачев, 2010: 185). Идеологической задачей государственных хроник было формирование такого образа прошлого, который бы поддерживал положительный облик правящего рода и политического устройства. В то же время было бы преувеличением говорить, что хроники, таким образом, искажают имевший место политический процесс. Мы солидарны с А. Н. Мещеряковым и М. В. Грачевым в том, что объективность и достоверность хроник обуславливается достаточно простым фактом: на протяжении всего периода Нара к власти приходили различные противоборствующие кланы (конфуцианской и буддийской направленности), но ни один из них не успевал монополизировать власть настолько, чтобы переписать историю.

Элементы конфуцианства в «Уложении семнадцати статей»

В рамках данной работы мы не будем приводить историю взлетов и падений буддизма и конфуцианства на политической арене, но ограничимся замечанием, что буддизм достаточно рано перестает претендовать на ведущее место в комплексе государственной идеологии, уступая лидирующие позиции конфуцианству. Однако, несмотря на высокую степень институализации конфуцианских принципов правления, оно не было единственным основанием, легитимирующим власть

5. Известно, что ряд различий между «Кодзики» и «Нихонги» представляются фундаментальными, но для нашей работы это не имеет существенного значения, т. к. мы не занимаемся реконструкцией мифа и не пытаемся восстановить историческую достоверность излагаемых фактов; нас интересует рефлексивный уровень этих текстов.

и положения господства. Не менее важным элементом формирования государственной идеологии также оставался и синтоизм, который в рамках формирования централизованного государства обрел собственные институты, например, была сформирована палата небесных и земных божеств (яп. *дзингикан* 神祇官), которая выполняла функции совета по делам синто. С наступлением периода Хэйан (794–1185 годы) конфуцианство утратило свою лидирующую роль в формировании государственной идеологии, уступив место огосударственному буддизму. Повторная актуализация конфуцианства как государственной идеологии случится лишь в XVII веке с установлением сёгуната Токугава.

Мы употребляем термин «конфуцианство» для обозначения не столько оригинального учения Конфуция, сколько той особой синкретичной системы управления, которая сложилась на его основе. Если начинать с наиболее крупного вклада конфуцианства в японскую текстуальную политическую культуру (не считая девизы правления (яп. *нэнго*: 年号), имена японских императоров и т. д.), то самым значимым, разумеется, будет уже упомянутое нами «Уложение семнадцати статей» (далее — просто «Уложение»), которое наравне с буддизмом было пропитано также и конфуцианством. Полное его название — «Семнадцатистатейное уложение наследника Сётоку⁶» (яп. *сё:току тайси-но дзю:сити дзё: кэмпо*: 聖徳太子の十七条憲法); оно постулировало максимы, которые должны были стать образцами государственного и политического устройства⁷. Несмотря на то что историки до сих пор спорят и об авторстве Сётоку, и о том, действительно ли он существовал⁸, для нас данное произведение является первым законоположением японской правящей элиты и отражает ее политические устремления, поэтому в рамках этой работы нам не важно, кто именно был автором «Уложения» — сам Сётоку или его министры.

Текст документа описывает правителя, т. е. Сётоку, как мудреца⁹ (яп. *хидзирин* 聖), причем данный конфуцианский термин «мудрец» подразумевает гораздо больше, чем просто-напросто обладание мудростью¹⁰: он прежде всего указывает на функцию мудреца как посредника между Небом и Землей (Coto, 2007: 74). Эти

6. Сётоку — это посмертное буддийское имя императора Умаядо (574–622).

7. На русском языке существуют два неполных перевода «Уложения» Н. И. Конрадом и Н. Иофан, а также полный перевод, выполненный Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещеряковым и изданный в 1997 году. При цитировании текста «Уложения» мы будем пользоваться собственным переводом.

8. Стоит отметить, что, несмотря на множество сомнений, текст выглядит целостным. По мнению А. Кониси, даже если учесть влияние нескольких интеллектуальных традиций, работа по их систематизации и объединению могла вестись только одним человеком, которым и был Сётоку (Konishi, 1984: 311). Тем не менее имеются исследования, указывающие на то, что тот, кого мы называем Сётоку, является не более, чем идеализацией абстрактного мудреца. Подробнее об этом см.: Lee, 2007; Yoshida, 2003: 4–5.

9. Этимологически и фонетически данный термин указывает на связь правителей Японии с солнцем, т. к. изначально для записи этого слова использовались знаки «солнце» *хи* 日 и «знать» *сирu* 知, причем знак 知 помимо значения «знать» имеет смысл «править» и «владеть» (Piggot, 1997: 158–161).

10. Подробнее о категории «мудрость» и ее значении для политического дискурса можно прочесть в специальном исследовании М. Комо (Coto, 2003).

коннотации могут быть обнаружены в «Нихонги» в контексте описания сотворения мира:

故、天先成而地後定。然 後、神聖、生其中焉。 Поэтому сначала установилось Небо, а Земля сделалась потом. И тогда между ними родились божества.

(Нихон сёки — Анналы Японии. Свитки I–XVI, 1997: 115)

В оригинале этого отрывка используется не просто слово «божества» *ками* 神, а *ками-но хидзири* 神聖, дословно «божественные мудрецы», что указывает нам на роль мудрецов-хидзири как на со-творителей мира в метафорическом и буквальном смыслах (Ермакова, 1991: 62; Сото, 2007: 74). Эта космологическая установка переработанной конфуцианской терминологии позволяет нам артикулировать особую роль правителя, ассоциированного с хидзири, в политической системе древней Японии как транслятора воли солнца, от которого происходит правящий род, и поставить его в центр политического дискурса¹¹. Тем самым мы можем констатировать принципиальную роль конфуцианской терминологии уже на ранних этапах формирования японских категорий императорской власти.

Оригинал «Уложения», к сожалению, не сохранился, однако оно в полном виде воспроизведено в хрониках «Нихонги», которые выступают одним из ключевых источников в рамках данного исследования. Распространенный перевод названия документа как «конституции» мы считаем не совсем верным, и таковое именование (яп. *кэмпо*: 憲法), очевидно, было присвоено ему значительно позже. Конституция как документ является законом, определяющим государственное устройство, но «Уложение» являет собой не что иное, как поучения и наставления японского императора в адрес всего придворного бюрократического аппарата и японского народа. Мы солидарны с Н. И. Конрадом, который писал, что «Уложение» «может быть чем угодно, но только не законом» (Конрад, 1974: 69).

Н. И. Конрад также отмечает, что «в „Законе из 17 статей“ сочеталась вся буддийская и конфуцианская эрудиция автора, полностью отразился весь строй его мыслей и в то же время вся новая идеология века», что свидетельствует об обширном знакомстве составителя текста с философской мыслью Дальнего Востока: с идеями конфуцианства, буддизма и даосизма. Первая статья гласит, что согласие *ва* 和 (кит. *хэ*) есть главное средство против вражды между знатными родами. Понятие *хэ* в памятниках конфуцианской мысли толкуется как «гармония», «единство через разномыслие» в отличие от такого единства, где самобытные черты

11. М. Кома также приводит анализ частотности употребления термина *хидзири* в «Нихонги» и обнаруживает, что оно используется исключительно по отношению к представителям японского императорского рода либо по отношению к китайским правителям древности, тем самым указывая на то, что китайские «мудрецы древности» являлись нормативными моделями для правителей Японии. Также он отмечает, что наиболее часто данный термин употребляется применительно к Сётоку (Сото, 2003: 80).

каждой части стираются внутри целого. В «Уложении» говорится, что когда верх обладает согласием *явараги* 和, а низ дружелюбием *муцуби* 睦, тогда они достигают взаимопонимания и дела «движутся сами собой» (яп. *дзири мидзукара цу:дзу* 事理自ら通ず). Н. Н. Трубникова отмечает эту оценку должного хода событий как самодвижение; оно свойственно и конфуцианской, и даосской мысли, но не буддийской, где мировой круговорот событий мыслится как страдание (Трубникова, 2008).

В третьей статье описаны отношения между господином *кун* 君 (кит. *цзюнь*) и «подданным» *син* 臣 (кит. *чэнь*), они же «правитель» и «сановник». «Государь берет свой пример с Неба, подданные — с Земли. Небо — покрывает [собой], Земля — принимает [в себя]. [И тогда] четыре времени [года] идут [своим] чередом, а десять тысяч сил [природы] действуют лучшим образом. [Если же] Земля возжелает покрыть Небо, последует [лишь] крушение!». Эту статью «Уложения» можно считать кратким изложением основ китайской политико-философской традиции, которая подчеркивает зависимость природных событий от поступков правителя и его подданных.

В дальнейшем свод говорит о таких ключевых категориях, как политическая иерархия, верность, доверительность, искренность, справедливость и т. п., на основе чего мы смело можем утверждать, что уже на заре японской политической культуры конфуцианство имело в ней ощутимый вес, будучи учением, предназначенным для управления государством и сохранения мира. Более того, даже впоследствии, когда буддизм стал государственной религией, конфуцианские этико-политические наставления и принципы также мыслились как важнейшие, само собой разумеющиеся и потому обязательные к применению.

В контексте рассмотрения конфуцианского влияния на принципы правления немаловажным представляется и то, что образовательная система древней Японии тоже была сконцентрирована вокруг конфуцианского учения: был образован институт *дайгакурё*: 大学亮, где юные аристократы, желавшие стать частью государственного аппарата, получали образование на основе конфуцианских сочинений и социально-политических ценностей, прописанных в них¹². В то время не только конфуцианство, но и в целом китайское образование и китайский язык считались необходимой основой не только для занятия государственных должностей, но и для того, чтобы просто подчеркнуть свою аристократичность. И этим аргументом периодически пользовались проповедники буддизма, указывая на языковую и культурную пропасть между образованными и необразованными, возникающую вследствие принятия и распространения принципов конфуцианства (Радуль-Затуловский, 2011: 204). Однако сам принцип подобной организации образования

12. Хорошим примером конфуцианского влияния может здесь послужить один из наиболее важных политических институтов древней Японии — надельная система *хандэн* 班田, установленная в ходе реформ Тайка и закреплённая в кодексе «Тайхорё». Система распределения земель была позаимствована у «гуманного правления» Мэн-цзы — тем самым императоры Тэндзи и Тэмму, будучи инициаторами реформ, высказали величайшее почтение и приверженность конфуцианским идеям (Радуль-Затуловский, 2011: 208).

противоречил китайской практике избрания чиновников путем государственного экзамена, которой Япония никогда не следовала из-за глубоко укорененных в сознании родоплеменных отношений и власти знати на местах.

Конфуцианство не просто обеспечивает образовательную систему содержательной базой, но и формирует традицию особого отношения к языку. Позднее, с XVII века по начало XIX века, японское конфуцианство сосредоточится на идеях изначальности языка, смысла и истины, которые развивались в противовес буддийским убеждениям об отсутствии у обыденного языка изначального смысла и способности выражать абсолютную истину, так как, согласно буддийской философии, слова по сути своей пусты, в противном случае они становятся источником ошибок. Для конфуцианства же язык выступает медиумом смысла, что вполне соответствует уже упомянутому синтоистскому отношению к слову как к способу раскрытия истины вещей. Более того, верное употребление слов и сокрытой в них истины составляет основу самопознания, а в более широкой перспективе — основу управления государством. Это чрезвычайно важно для нашей работы, т. к. собственно благодаря этому японское конфуцианство в определенной степени и можно назвать философией языка, сосредоточенной на поиске истинного смысла, сокрытого в слове и значении и способного стать основой в решении любой философско-политической дискуссии¹³.

Роль языка и мифотворчества в формировании японского политического мышления

Наше основополагающее убеждение состоит в том, что ключ к пониманию политического мышления той или иной государственности кроется в понимании не только ее языка¹⁴, но и глубинных экзистенциальных мотивов, скрытых в нем. Иными словами, важнейшей причиной, позволяющей нам взять язык за «образцовое» (если пользоваться терминологией С. Е. Ячина) явление культуры, является то, что в языке невозможно отделить его политические и экономические измерения от общекультурного, персонального и экзистенциального. В этом контексте мы можем говорить, что политическая культура есть не что иное, как «надстройка» над основанием, коим является язык, будучи образцом культуры и распространяя на нее свои закономерности. В нашей работе мы наделяем язык статусом логоса культуры, следуя концепции, предложенной С. Е. Ячиным, т. к. «язык представляет все закономерности бытия культуры как символической формы за счет

13. В данной связи особый интерес представляют труды японского неоконфуцианца Огю Сорая (1666–1728).

14. Язык и его истоки были одной из наиболее обсуждаемых тем европейского научного дискурса в XVII–XVIII веках, например, в сочинениях Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Интерес к языку и его роли мы можем обнаружить и в восточной традиции философствования, где уже такие классики, как Мо-цзы и Сюнь-цзы, связывали языковые закономерности с этапами развития общества (Рогов, 1971), а также в современных компаративистских исследованиях, посвященных философской мысли Японии (Murayama, 1975; Matsuda, 2003).

того, что его материал (голос) обладает минимальной вещественной плотностью, и этот материал в минимальной степени препятствует проявлению символической логики культуры» (Ячин, 2010: 111).

Начиная со второй половины VII века в Японии окончательно формируется традиция восприятия письменной информации в качестве первоочередного средства транслирования политической информации¹⁵. Мещеряков отмечает, что согласно законодательству того времени, устные распоряжения даже императора не имели юридической силы и не должны были приниматься к исполнению (Мещеряков, 2010в: 55). Именно в это время формируется отношение к письменному слову, к языку, как к основному возможному источнику знания и легитимности чего-либо¹⁶. С этим связано прослеживаемое на всем протяжении японской истории желание к овладению письменностью самыми широкими слоями населения. И именно в этом мы видим принципиальную роль языка в формировании не только образа государства, но и государства как такового.

Письменный канал трансляции в описываемый период становится наиболее функциональным инструментом приобщения японцев к культуре¹⁷. Этот процесс был направлен на создание коллективной памяти, без которой не может быть речи о функционировании сколь бы то ни было развитой государственности. Поэтому основной задачей хроник «Кодзики» и «Нихонги»¹⁸ было создание нормативной базы для функционирования государства и легитимация этой базы, т. е. они выполняли роль того, что сейчас бы мы назвали метарассказом или метанарративом. Они не были рассчитаны на современников, но предназначались потомкам: именно в их сознании летописи должны были конституировать ту модель исторического¹⁹ прошлого, которая была необходима новому государству и закладывавшей им политической традиции.

15. Подробнее о роли древнеяпонского государства в организации коммуникативных процессов и оценке объема письменной информации, продуцируемой государственными учреждениями Нара, см.: Мещеряков, 2010в.

16. В следующий после Нара период, Хэйан, организация государства приходит в упадок и многие начинания нарского правительства не находят своего продолжения. Однако выработанная государством установка на коммуникацию с помощью письменных сообщений сохраняется и получает дальнейшее развитие (Мещеряков, 2010в: 73).

17. Сделано это было во многом благодаря организации массового процесса обучения, инициированного государством для реального функционирования письменности в качестве системы коммуникации.

18. Субъект и объект этих источников совпадает — это государство, которому было необходимо *сконструировать свою историю*. Историческое сочинение несет совершенно иную роль, чем законодательное, коими рассматриваемые нами «Кодзики», «Нихонги» и т. д. ни в коем случае не являлись. Хроники предстают перед нами в образе автобиографии государства и в наибольшей степени служат самоидентификации его народа.

19. Здесь стоит отметить, что под историей в данном контексте мы понимаем ее не в современном значении, то есть как последовательность верифицируемых событий, а как всю мифологизированную тотальность прошлого, события которого обладают наибольшим авторитетом для традиционного японского общества. Стремление Японии монополизировать контроль над прошлым обосновывалось приравнением такого процесса к контролю над настоящим: именно правильное прошлое становилось залогом правильного настоящего. Именно контекст происхождения того или

Как выразилась в своем труде «Смотрим на чужие страдания» теоретик искусства Сьюзен Сонтаг, «всякая память индивидуальна и умирает вместе с человеком. То, что называется коллективной памятью — не воспоминания, а договоренность» (Сонтаг, 2014: 65). Так и мы, анализируя материал прошлого, должны рассуждать о нем как о некоей *договоренности*, которая, оперируя конкретными доказательствами, закрепляет историю в наших головах. Память становится в такой ситуации единственной связью с прошлым, а создание основанной на ней политической договоренности или метарассказа — этическим актом.

Согласно Бенедикту Андерсону (Anderson, 2006), язык способен создать в индивидуальном сознании образ государства, потому что члены даже самой маленькой страны никогда не знают большинства своих соотечественников, не встречаются с ними или даже не слышат о них, но в умах каждого отдельного человека непоколебимо живет этот образ. Для Андерсона такая ситуация предполагает владение одним языком²⁰. Андерсон определяет «государство» не как набор, как бы мы сейчас сказали, государственных институтов, а как *мыслимое* политическое общежитие. Тогда языковая идентичность сообщества является таким же продуктом мышления, как и национальная идентичность: каждый член общества предполагает, что все остальные, даже те, с кем он никогда не встречался, говорят и мыслят на одном и том же языке. Такое чувство совместного владения языком, превосходящее любой опыт, позволяет нам говорить об исходном единстве языкового и политического измерения культуры. Именно когда эти две общности, то есть политически объединенное общество и общество, объединенное языком, едины в мыслительной культуре, тогда и создается четкий образ того, что мы можем называть языком политической культуры, основанном на национальном языке.

Мы согласны с Маршаллом Маклюэном в том, что важнейшие векторы развития культур во многом детерминированы изменениями медиумов, которые использует культура²¹. Согласно его разделению медиумов на «горячие»

иного феномена культуры позволяет вести речь о легитимации структуры, к которой он относится. Все это, если пользоваться терминологией отечественного японоведения, рождает «генеалогический код» японской культуры, без понимания которого невозможна ее интерпретация. Например, именно родственная связь императорского рода с богиней солнца Аматаэрасу легитимирует его, а не наличие каких-либо этических добродетелей.

20. В действительности, язык имеет множество вариаций в разных регионах. И только потому, что существует единая, общая мера, в которой мы различаем вариации, может существовать твердая уверенность в однородности и прозрачности общего языкового пространства. Очевидно, что для институционализации государства различные варианты интерпретаций его ключевых доктрин должны были быть сведены на нет политически путем на основе концептуализации его языковых средств. Однако сама природа языка не допускает полной однородности. Поэтому практика языка, наряду с политической практикой, требует создания общего смыслового горизонта для всего государства — логоса всей политической культуры.

21. Маклюэн использует слово «медиа», подразумевая под ним то, что находится между человеком как субъектом и любым объектом. Медиа для него — это не просто средство или посредник коммуникации, а то, чем определяется человек, способ его существования. Способы передачи информации в его концепции носят первичный характер по отношению к содержанию этой информации, т. к. являются антропологическими кодами, а не кодами культуры (Мак-Люэн, 2004).

и «холодные»²², китайская иероглифическая письменность, которая использовалась японским государством, — это «холодный» медиум, т. к. иероглиф являет собой целостность, а не знак, и доступен исключительно сознанию в своей целостности, а не одному единственному чувству — зрению, которого достаточно для понимания алфавитного письма. Иероглифическая репрезентация ориентирует сознание совершенно иным образом²³, нежели алфавитная: нивелируя значение знака как свойства или качества, иероглиф предполагает отношение и когерентность, т. е. взаимосвязь; он указывает исключительно на целое в его текучести, а не на часть в ее вещности²⁴. Его нельзя просто знать наизусть, как знак алфавитного письма, он с необходимостью призывает нас к интерпретации, к соучастию в рождении смысла. И тогда смысл становится для нас тем, что Хайдеггер называл бы вестью — тем, чего не существовало в мире до конкретного акта интерпретации (Хайдеггер, 2008). Таким образом, в качестве медиума именно иероглиф, как символ²⁵, выступает важнейшим способом выражения представлений о японской культуре.

22. Горячие — это медиа, взаимодействующие только с одним чувством. Холодные же предполагают работу разных чувств и предполагают соучастие человека в производстве смысла. Горячие медиа отделяют одно чувство от других и усиливают его. А холодные служат для интеграции чувственного и приведению его в некую целостность.

23. Различие знака и символа затемняется тем обстоятельством, что слова человеческого языка — это и символы, и знаки, а в мире человека нет феноменов, которые бы не имели одновременно и знаковых, и символических функций. Как пишет Ячин (Ячин, 2006), слово и обозначает предметы, и символически выражает смысл. Наличие двух разных функций в слове известно семиотике и лингвистике: различие смысла и значения имеет для них основополагающий характер. Но семиотика не говорит, что законы обозначения и символизации совершенно различны. Символ подчиняется логике выражения, явления; знак указывает, обозначает, вычленяет, именует и подчиняется законам ассоциативной связи. Произвольность, или конвенциональность знака — один из постулатов семиотики. Символ же не произволен, он всегда предполагает смысловую связь, некое подобие. Различие состоит в том, что знак совсем не приспособлен к тому, чтобы выражать смысл. Знак однороден тем предметам, которые обозначает или на которые указывает. Операция сигнификации предполагает, что означаемое уже существует до самой операции. По сути, знак — ассоциативно редуцированный признак. Как таковой знак не способен выходить в сферу смысла бытия сущего и не может обозначать Всеобщее, Идеальное и Должное. На это способно только слово-символ. Слово как символ выражает Всеобщее и — совершает мысль. Идея свершения мысли в слове, которая принадлежит Л. С. Выготскому (Выготский, 1999), задает принципиально иное несемиологическое видение языка и находит свое отражение в японской культуре.

24. Мы не можем делать утверждение относительно первостепенной важности одного либо другого типа репрезентации, но должны отметить возможность реализации обоих путей в японской культуре за счет равнозначного использования иероглифической и силлабической систем письменности. Однако подобное предположение применимо лишь с определенными оговорками, т. к. на ранних этапах своего развития японская культура развивалась лишь в рамках иероглифики и китайского письма за неимением собственного.

25. Известно, что одним из определяющих факторов для формирования европейской культуры является представление слова как знака, что является следствием изобретения финикийского алфавитного письма. Алфавитное письмо можно представить как модель конструирования человеком своей собственной искусственной реальности, которая может быть разложена на части подобно слову, состоящему из букв. Жан Бодрийяр отмечает, что обращение со словами как с вещами, то есть низведение языка к материальному коду, есть общая черта, свойственная современной лингвистике и семиотике (Бодрийяр, 2000: 381–382).

Двигаясь в этом направлении дальше, мы видим, что и миф — основа любой древней культуры, в том числе и японской — это также «холодный» медиум сознания, который не дифференцирует чувства и людей, а привлекает в себя в качестве соучастника, т.к. мифы рассказываются: это не одинокое чтение, а некая история. Рассказ мифа конституирует древнюю человеческую общность, но эта общность может распасться при смене медиума, например, при переходе от устного способа коммуникации к письменному, т.к. письменное слово вырывает человека из соучастия, оно разрушает мифологическое мышление. Когда в Европе книга попала в каждый дом, это привело к индивидуализации; письменное слово разваливает чувственность и индивидуализирует человека. Галактика Гутенберга, о которой пишет Маклюэн, — это галактика индивидов.

Нарская Япония стала исключением из этого процесса, выбрав именно письменный канал как основной способ политической коммуникации²⁶, хотя фактически в период составления «Кодзики» письменная передача информации существовала наравне с устной²⁷. Отличие же от европейского пути заключается в том, что сам способ письма так и остался «холодным» иероглифическим, а не «горячим» алфавитным.

Что происходит при рождении алфавитного письма? Если следовать Маклюэну, то возникновение философии и науки отчасти является следствием этого процесса. Греки начали писать, и их чувственность начала дифференцироваться. Гомогенность гомеровского космоса сходит на нет: мир хтонических смысловых образов рушится под натиском письменной революции, ибо нам известно, что уже первые философы фиксируют свою мысль в письменных трудах. Сократ, который

26. Мы склонны считать, что акцент на письменном канале передачи информации окончательно закрепил сформировавшуюся в японской культуре онтологизацию взгляда, что станет одним из основных принципов японской эстетики и политической культуры. В контексте политической культуры примером может послужить ритуал *куними* 国見 («смотрение страны» с высокого места), имеющий яркий политико-магический характер: «Этот обряд предстает в контекстах как разновидность воздействия на объект с целью его стабилизации и усмирения или же наделения силой» (Норито. Сэммё, 1991: 27). Однако примерно с XIII века правитель постепенно лишается функции движения, которая заменяется на речевую функцию, имеющую ту же цель — издание указов (Мещеряков, 2010в: 60). В дальнейшем взгляд на мир в его пространственно-статическом состоянии из ритуально-магического способа воздействия на него становится эстетическим методом освоения состояний этого мира (Ермакова, 1995: 219–232; Мещеряков, 2010б: 77).

27. Письменность во многом является здесь не инструментом создания текста, а инструментом фиксации устного предания и действительности, т.к. японцы придавали одинаковую значимость символу и обозначаемому им предмету (Мещеряков, 2010а: 148). Это связано с тем, что в традиционных обществах текст может адекватно функционировать только в случае его передачи привычным каналом — устным: «Способом верификации прошлого стала церемония освящения текста, что означало в данном случае соблюдение традиционной процедуры устного порождения текста, т.е. следование определенным ритуальным нормам, «поскольку истинность определяется не достоинствами того или иного говорящего, который не создает сообщение и лишь вмещает его, но априорно приписывается тексту (по принципу „высеченное на камне, вырезанное на меди, или написанное на пергаменте, или произнесенное с амвона, или написанное стихами, или высказанное на сакральном языке и прочее — не может быть ложным“), то именно в наличии этих признаков, а не в личности говорящего, черпается уверенность в том, что сообщение заслуживает доверия» (Нихон сёки — *Анналы Японии*. Свитки I–XVI, 1997).

намеренно ничего не писал, тем не менее разделяет *объект, мышление об объекте* и саму *мысль*. Мышление отрывается от своего объекта.

Но такое изменение конфигурации чувственного не повторяется в Японии. Иероглиф предлагает нам невероятный простор для интерпретации, потому что дает чрезвычайно мало информации как таковой. Когда мы что-то читаем по буквам, это всего лишь сумма знаков, но интерпретируя иероглифический символ, мы достраиваем картину самостоятельно. Это «холодная» информация, она взывает нас к соучастию и требует доверия, т. к. слово предстает перед нами не логически, а поэтически — оно вбирает в себя мир и держит истину этого мира.

В этой связи язык представляется единственным «средством», благодаря которому нам становится доступным познание экзистенциальных мотивов²⁸ политических установок и категорий. В то же время отсутствие в японской культуре онтологического различия между словом и делом говорит о языковой прозрачности бытия и его укорененности в японском языке: глубинные экзистенциальные интуиции *Dasein* претерпевают минимальные изменения в своей языковой явленности и делают доступными для постижения экзистенциалы японского Мира. Таким образом, становится возможным постулировать истинность политического мышления и политического действия, явленных словом, т. к. онтологически они неразличны. Политическая культура, в частности, сказанная в памятниках такого мира, мыслится нами не искусственной, а истинной и являющей экзистенцию в ее *таковости* — пребывании в модальности *как*, а не в модальности *что*.

По этой причине мы с уверенностью говорим, что именно мифо-, а не законотворчество, явленное в используемых нами текстах «Кодзики» и «Нихонги», в полной мере может дать нам понять политические установки, присущие японской культуре²⁹. Любой закон, свод правил или конституция будут лишь гранями ми-

28. Поиск таких экзистенциальных оснований любого феномена культуры необходимо начинать с постановки вопроса о возможности и степени онтологизации самого языка. Проанализировав японское понимание языка, мы можем понимать язык как метафизический акт, благодаря которому осуществляется постоянное становление бытия-в-мире. Мы полагаем, что снятие онтологического различия слов и поступков говорит о том, что язык японской мысли не знает тех преград, которые стояли перед языком философии, сформированном под влиянием грамматических структур греческого и латинского языков и вызванных этим онтологическими импликациями и предрассудков. В такой ситуации сама онтология становится герменевтикой. Мы говорим не просто о бытии, а о понимании бытия. Понимание выступает здесь в качестве способа отношения ко всему: к самому себе, к обществу, к истории. Подробнее об этом см.: Матвеевко, 2016а.

29. Политическая культура фиксируется в языке на протяжении всей своей истории. Каждый носитель языка формирует не только свое видение мира, но и представления о социальном порядке исходя из языковых закономерностей, которые находят свое отражение не только во фразеологизмах и поговорках, но и зафиксированы в мифах и символах культуры, являющихся первоочередным материалом для исследования истоков политического мышления, т. к. язык не существует вне интеллектуального производства того или иного общества. Культура и язык исследуются нами как неразрывные формы человеческого сознания, отображающие процесс самопознания человека и языковое фиксирование этого опыта в виде ментальных моделей устройства общества. В ходе исторического развития народа язык накапливает в себе все аксиологические представления культуры, содержание которых выражается в мифе, а их практическая реализация — в обычаях, которые в совокупности с мифом мы рассматриваем как первые представления о социальном порядке и как зачатки политического мыш-

фологического сознания, единого в своей изначальности. Законодательные документы (законы и кодексы) позволят нам лицезреть лишь политическую практику раннего японского государства, но не позволят понять структуру и способ бытия, присущие этой практике политического мышления. Более того, только священный характер текста гарантировал легитимность порядка, который поддерживал его собственное положение.

Употребление иероглифов *wa* 和 и *gi* 義 в текстах хроник

Теперь же мы попытаемся очертить смысловые и экзистенциальные границы категории согласия *wa* 和, которое является своего рода общим благом для японского общества, в системе японских политических ценностей. Помимо этого, мы постараемся артикулировать доверительную природу согласия.

Признание согласия ценностью японского общества и источником всякого блага не вызывает сомнений. Благодаря ему общество может действовать как единое целое, и, что самое главное, это действие основывается на общей заинтересованности в этом, на общем стремлении к реализации не своих собственных интересов³⁰, а интересов другого, признаваемых в качестве общей ценности. Такие отношения основываются на доверительности в отношении другого и заботе о нем: *доверительность* 信 (яп. син, макото)³¹ и *забота* являются *краеугольными камнями, позволяющими нам очертить смысловое поле согласия wa* 和. Такой подход, как мы считаем, во многом создал почву для последующего всестороннего проникновения конфуцианства в политический дискурс, т. к. в общих чертах соответствует конфуцианским представлениям о гармонии в обществе, основанной на модели семейных отношений.

Возникает справедливый вопрос: что есть суть доверительности в этих отношениях? Не что иное, как открытость к заботе другого. Согласие как общественный принцип становится возможным только при осознанной открытости другому — только при доверии и возможности положиться на волю другого, в свою очередь направленную на заботу о соблюдении интересов общества в целом и своих в частности. Доверительность становится залогом согласия как общего блага, и эта основа рождается не в чем ином, как в отношениях между людьми. Мы можем наблюдать, как субъективный экзистенциальный мотив фундирует все измерения общественного, этического и политического.

ления, что подтверждает слова Д. Х. Хаймса о том, что языковые навыки создают культурную реальность (Хаймс, 1975: 232–233).

30. Это, на наш взгляд, является следствием классического конфуцианского учения с его предпосылкой о принципиальном равенстве всех людей.

31. Категория доверия представляет собой важнейший аспект сопричастности к миру и является одним из модусов понятия «истина» в японской культуре. В его основе лежит коммуникативный опыт — искренность и доверительность в отношении с *иным*, сопоставимая с прагматическим измерением языка, представленным *риторикой*.

Чтобы подтвердить вышесказанное, проанализируем случаи употребления иероглифа *ва* 和 в текстах «Кодзики» и «Нихонги»³². Таблица 1 демонстрирует частотность употребления данного иероглифа:

Таблица 1. Частотность употребления иероглифа *ва* 和 в древнеяпонских письменных источниках

Год	Хроники	Всего	В качестве категории или самостоятельного слова	В качестве фонетика или в составе наименований	В комментариях и проч.
712	«Кодзики»	159	13	137	9
720	«Нихонги»	131	42	81	8
797	«Сёку нихонги»	617	90	527	0
Количество знаков на 1000 в «Кодзики»		≈3,42	≈0,28	≈2,95	≈0,19
Количество знаков на 1000 в «Нихонги»		≈0,57	≈0,18	≈0,35	≈0,04
Количество знаков на 1000 в «Сёку нихонги»		≈1,59	≈0,24	≈1,35	0

Разница между частотностью употребления в документах внушительна, но, на наш взгляд, может быть объяснена. Прежде всего ощутимый «перевес» «Кодзики» основан на активнейшем использовании *ва* 和 в качестве фонетика при записи текстов песен, имен собственных и топонимов. Нам известно, что подбор иероглифов для такого использования никогда не был случайным и должен был соответствовать скорее рефлексивно, нежели лексически.

Основные японские чтения этого иероглифа — это используемое нами в данной работе *ва* и *я-ва-рагу*, которое также может быть обнаружено в исследуемых хрониках. Масамити Ватанабэ в своих работах о фонетическом символизме и этимологии японского языка (Ватанабэ, 2015а, 2015б) отмечает, что звучащий слог «ва»

32. Мы считаем необходимым акцентировать внимание на том, что третий важный источник периода Нара, «Сёку нихонги» (яп. 続日本紀, «Продолжение анналов Японии»), повествующий о последних годах периода, присутствует в нашем анализе в качестве примеров ограниченно. Безусловно, лексический материал «Сёку нихонги», в особенности императорские указы *эммё* 宣命, служит богатым источником примеров употребления исследуемых категорий, но на основании нашего анализа мы заключаем, что с философской точки зрения «Сёку нихонги» продолжает нарративную традицию, заложенную в «Нихон сёки». Что же важно для текущего исследования, это не столько сами примеры употребления категорий, но смена объекта повествования с «времен божеств» (мифическое повествование), преимущественно описанного в «Кодзики», на «времена императоров» (историческое повествование), акцент на чем делается в «Нихонги» и тем более в «Сёку нихонги». Также наш выбор обусловлен тем, что главный анализируемый нами текст «Уложения семнадцати статей» содержится именно в «Нихон сёки».

подразумевает *возвышение, разделение и порождение*, а звук «я» отсылает к движению, возвышению и фонетически характеризует *смягчение и замедление*.

Это вполне объясняет использование этого иероглифа в «Кодзики», которые выступают прежде всего в качестве мифологических хроник, посвященных именно сотворению японской земли и государства божествами. В «Нихонги» частотность резко снижается, т. к. речь идет уже не о деяниях небесных божеств или легендарных императоров, а о генеалогии правящего рода «на земле». Примечательно, что *ва* преимущественно используется в написании имен божеств и первых императоров — при переходе повествования к реальным историческим фигурам в «Нихонги» употребление этого знака сходит практически на нет. С нашей точки зрения, это наглядно демонстрирует первоосновный и даже «возвышенный» смысл этого иероглифа. В то же время частотность употребления знака возрастает в «Сёку нихонги», где он активно используется в составе, например, топонимов (*идзуми* 和泉, *ямато* 大和), девизов правления (*вадо* 和銅), имен и названий кланов, благодаря чему за этим знаком закрепляется ассоциация со всем японским.

Мы хотим подчеркнуть исконно японские корни такого смыслового поля, т. к. оно совершенно не фигурирует в этимологических словарях китайских иероглифов. Словарь «Шовэнь цзецзы» говорит лишь, что иероглиф 和 (которым записывается слово *ва*) означает «взаимный отклик» и происходит от графемы *коу* 口 (рот) и фонетика *хэ* 禾 (злак). «Ханьцзы туцзе цзыдянь» дает более объемное описание: «Фонограмма. Происходит от юэ 曰 и обозначает „рот, играющий на губной гармошке пайсяо“. Фонетик *хэ* 禾, со значением „ровные ряды злаков“ соответствует значению „звуковая гармония“. В письме кайшу происходит от графем *коу* 口 (рот) и фонетика *хэ* 禾 и обозначает совместное исполнение песни. Главное значение — звуковая гармония» (Ханьцзы туцзе цзыдянь, 2008: 1265). Мы действительно обнаружим такое употребление в обоих памятниках, но считаем, что оно обусловлено в первую очередь лексической корректностью.

При анализе текстов «Кодзики» и «Нихонги» очевидным становится набор смысловых контекстов, в рамках которых происходит актуализация *ва* 和³³. Рассмотрим эти контексты поочередно в обоих хрониках.

Главное и фактически единственное значение, используемое в «Кодзики», — это принесение мира и достижение согласия³⁴.

33. В рамках данной работы мы анализируем только те фрагменты текста, где исследуемые понятия употребляются в самостоятельных значениях, а не являются частью имен собственных и топонимов или используются фонетически в текстах песен.

34. Стоит отметить, что нами были проанализированы все случаи употребления исследуемых иероглифов, однако в текст работы в качестве примеров мы помещаем только некоторые из них. Из употреблений, являющих один и тот же смысл, мы избираем лишь наиболее репрезентативные, а употребления в качестве фонетиков исключаем из текста, т. к. их анализ заслуживает отдельного исследования.

故爾八十神怒、欲殺大穴牟遲神、共議而、至伯伎國之手間山本云、赤猪在此山。故、和禮共追下者、汝待取。若不待取者、必將殺汝。

И вот тогда восемьдесят богов разгневались, стоворились все вместе убить бога Оо-намудзи-но ками, отправились к подножию горы Тэма, что в стране Хахаки, и сказали: «На этой горе красный кабан живет. Вот мы, все *вместе*, стоним [его] вниз, а ты поджидай [внизу] и схвати [его]. А если не подождешь и не схватишь, непременно [он] тебя убьет».

(«Кодзики», свиток I, глава 17)

В данном отрывке *ва* и переведено как «вместе», подразумевая согласие в действиях. Смотрим далее:

時、詔之「汝、行問天若日子狀者、汝所以使葦原中國者、言趣和其國之荒振神等之者也、何至于八年不復奏。

И тогда сказали [боги Фазану]: «Ты отправляйся, у Амэ-но-вакахико спроси: „Причина, по которой ты послан был в Тростниковую Равнину — Серединную Страну, та, чтобы буйствующих богов той страны [к нам] *повернуть-утихомирить*. Почему в течение восьми лет не возвращаешься, не докладываешь?“» — так сказали.

(«Кодзики», свиток I, глава 25)

故、建御雷神、返參上、復奏言向和平葦原中國之狀。

И вот, бог Такэмикадзути-но ками поднялся обратно [на Равнину Высокого Неба] и доложил о том, что Тростниковую Равнину — Серединную Страну *подчинил и усмирил*³⁵.

(Там же)

故、如此言向平和荒夫琉神等、退撥不伏人等而、坐畝火之白禱原宮、治天下也。

Вот так он [потомок небесного бога] словом *направил* и *усмирил* непокорных божеств, изгнал тех людей, что покориться не хотели, и стал править из дворца Касипара-но мня, что в Унэбэ.

(«Кодзики», свиток II, Государь Дзимму)

35. Как отмечает Е. М. Пинус, Т. Мацумура полагает, что передача богом Оо-кунинуси управления страной напоминает события середины VII века в Японии (реформы, осуществленные после так называемого переворота Тайка, происшедшего в 645 году, когда была свергнута власть рода Сога) (Кодзики, 1993: 194).

В вышеуказанных фрагментах *wa* 和 переводится как «утихомирить», «усмирить» и «подчинить»³⁶. Показательно то, что в качестве инструмента для этого используется *слово*. Герои «Кодзики» редко прибегают к каким-либо насильственным методам (по крайней мере об этом однозначно не говорится в тексте), используя лишь словесные. Мы склонны считать, что тем самым нам явлена не только действенная сила речи, способная реализовывать слова в дела, но и основа традиции, которая впоследствии кристаллизуется в так называемую «речевую» функцию императора³⁷. В японской культуре одна из ролей сакрализованной фигуры императора есть не что иное, как *оглашение* каких бы то ни было указов *микотонори*³⁸ 詔. Данный аспект, на наш взгляд, будет подчеркивать «божественный» характер императорского правления на всем протяжении японской истории. Усмирение с целью достижения согласия, таким образом, совпадает с речью. То есть согласие лежит в фонетической плоскости звукового, совместного и тотального. Оно не подразумевает никакой индивидуализации, а подчеркивает общность, принципиальную для мифологического мышления.

Дальнейшие употребления *wa* 和 также связаны с усмирением, ниже несколько примеров:

又此之御世、大毘古命者、遣高志道、其子建沼河別命者、遣東方十二道而、令和平其麻都漏波奴人等。

А еще в то же царствование послали Опопиконо микото по дороге в Коси, а его сына, Такэнунакававакэ-но микото, — по двенадцати дорогам в восточную сторону, и они *усмирили* там непокорных.

(«Кодзики», свиток II, Государь Судзин)

是以各和平所遣之國政而覆奏。爾天下太平、人民富榮。

Вот, *усмирили* они в тех землях, куда были посланы, людей, своевольно там распоряжавшихся, и воротились с докладом. И Поднебесная стала с тех пор сильной и мирной, и народ богател и процветал.

(Там же)

36. Отметим, что слово «усмирение» мы по смыслу связываем не с такими словами, как «подавлять» или «подчинять», а со словом «смирный», которое происходит от «смиръ» — мир. Таким образом, под «усмирением», которым переводится *wa* 和, имеется в виду приведение к согласию, миру.

37. Необходимо отметить, что, как и в Китае, в Японии сложно выделить какой-либо комплекс «частных» молитв: об этой стороне жизни заботились соответствующие должностные лица и император, только они могли молиться.

38. Напомним, что буквальное значение слова *микото* — божественные слова/деяния.

爾天皇、亦頻詔倭建命、言向和平東方十二道之荒夫琉神及摩都樓波奴人等。

А государь снова сказал Яматотакэру-но микото: «Усмири в восточной стороне непокорных божеств двенадцати дорог и людей, что не подчинились».

(«Кодзики», свиток II, Государь Кэйко)

自其入幸、悉言向荒夫琉蝦夷等、亦平和山河荒神等而、還上幸時。

Выйдя из той местности, заклил он непокорных эмиси, а еще усмирил непокорных божеств гор и рек и отправился в обратный путь в столицу.

(Там же)

Интересно, что в «Кодзики», как показано выше, в лексическом смысле *wa* 和 функционирует только в значениях, связанных с усмирением, примирением, достижением согласия. В «Нихонги», которые в отличие от «Кодзики» писались уже на классическом китайском языке, появляются и иные употребления, имплицированные иероглифической семантикой иероглифа *wa* 和, свойственной китайскому языку:

既而分巡相遇、陰神乃先唱曰、妍哉、可愛少男歟。陽神、後和之曰、妍哉、可愛少女歟。<...> 陰神、後和之曰、妍哉、可愛少男歟。

Богиня-женщина тут раньше заговорила и молвила: «Ах, какой прекрасный юноша!» Бог-мужчина на то ответил, сказав: «Ах, какая прекрасная дева!» <...> Богиня-женщина после [этих слов] отвечала: «Ах, какой прекрасный юноша!»

(«Нихонги», свиток I)

В данном фрагменте впервые появляется употребление, связанное с одним из значений иероглифа *wa* 和 в китайском языке — «вторить». В данном ключе нам важно отметить коммуникативный характер данного словоупотребления, которое будет неоднократно встречаться в тексте.

В тексте несколько раз встречается употребление *wa* 和 в значении «мягкий» в контексте описания процесса подношения даров и вознесения молитв божествам с использованием изначально льняных, а затем шелковых и хлопковых полосок ткани³⁹, например:

39. Кратко комментируя данные употребления, можно сказать, что, по-видимому, в Японии в течение определенного периода времени ткани играли роль эквивалента монет и служили в качестве награды и подношений. В своем архаическом значении ткани и одежда понимались как заменитель оболочки человека, поэтому дарение тканей можно рассматривать как акт преподнесения души *тама*, т. е. ее подчинения получателю даров (Ермакова, 1991: 40). В политическом контексте это может быть рассмотрено как добровольное ненасильственное подчинение.

下枝懸青和幣白和幣、相與 致其祈禱焉。 На нижние ветви повесили синие *мягкие* ткани, белые *мягкие* ткани, и вместе моления вознесли.

(Там же)

В девятом свитке также можно найти употребления в значении «мягкий», но они якобы свидетельствуют о проникновении в Японию (с целью уподобления Китаю) китайских обрядовых традиций и космологических представлений о смертной жизни и разновидности душ, в частности, по словам Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова, о разновидности душ богини Суминоэ (Нихон сёки, 1997: 457):

既而、神有誨曰、和魂服王 身而守壽命、荒魂爲先鋒而 導師船。 И еще было речено наставление божества: «*Мягкая* душа будет следовать за телом владычицы, ее долгий век оберегать, а грубая душа станет как копье, что несут впереди войска, и будет указывать воинам путь».

(«Нихонги», свиток IX)

Нас будут интересовать остальные контексты употребления *ва* 和, которые мы проанализируем далее, подтверждая наиболее яркими примерами из хроник. Все эти контексты так или иначе связаны уже не столько с усмирением как воздействием на другого, сколько с достижением добровольного взаимного согласия. Что наиболее важно для нашей работы, при переходе повествования от времени божеств ко времени правления государей, *ва* 和 начинает использоваться в значении способа, коим существует государство, и некой аксиологической модели, к которой стоит стремиться. Несколько примеров:

秋九月甲辰朔己丑、始校人 民、更科調役、此謂男之弭 調女之手末調也。是以、天 神地祇共和享而風雨順時、 百穀用成、家給人足、天下 大平矣。故稱謂御肇國天皇 也。 Осенью, в день Цутиното-но уси 9-го месяца, когда новолуние пришлось на день Киноэ-но тацу, впервые переписали народ и определили подати и трудовую повинность. Подати эти называют: от мужчин — дань с кончика лука, а от женщин — дань с кончиков пальцев. И тогда среди богов Неба и богов Земли наступила *гармония*, ветры и дожди стали соответствовать времени, сто злаков стали плодоносить, в дома пришел достаток, к людям — довольство, в Поднебесной великий покой наступил.

(«Нихонги», свиток V)

吾勿貧天下、唯懷幼王從君
王者也。豈有距戰耶、願共
絕弦捨兵、與連和焉。然
則、君王登天業、以安席高
枕、專制萬機。

Я не стремлюсь захватить Поднебесную. Просто сейчас, когда мне поручен юный принц, я и подчиняюсь моему господину принцу. С какой стати мне с тобой сражаться? Прощу тебя, давай мы с тобой оба порвем тетивы луков, бросим оружие и будем жить в *мире*. Если же ты, государь, взойдешь на Небесный престол и будешь на нем в спокойствии пребывать, высоко подушки [для ног] вознеся, то будешь вершить десять тысяч государственных замыслов.

(«Нихонги», свиток IX)

今我所通、海東貴國、是天
所啓。是以、垂天恩割海西
而賜我、由是、國基永固。
汝當善脩和好、聚斂土物、
奉貢不絕、雖死何恨。

Великая страна на востоке моря, куда мы теперь отправляем посланцев, — такое место, которое было распахнуто для нас благодаря Небу. Поэтому [та страна] изливает на нас Небесные милости, она разделила [земли] запада моря и нам пожаловала. Поэтому и основания государства будут крепки вечно. И ты должен поддерживать эту *гармонию-добро*, собирать то, что наша земля дает, и, ни разу не пропуская, подносить дары. Тогда, если даже смерть придет, нам будет не в чем раскаиваться», — так сказал наш ван.

(«Нихонги», свиток X)

毛野臣、爲人傲恨、不閑治
體、竟無和解、擾亂加羅、
倮儻任意而思不防患

У Кэна-но Оми — нрав дурной и извращенный. Он не умеет управлять. Решения его не приносят *мира*, и он породил волнения в стране Кара. На других он не обращает внимания, поступает, как ему заблагорассудится, и злоумышленничает.

(«Нихонги», свиток XVII)

食頃乞和、遂不肯聽弊賂
辨、渡嶋之別也據己柵戰。

Через какое-то время они попросили *мира*, но их не стали слушать.

(«Нихонги», свиток XXVI)

汝等兄弟、和如魚水勿爭爵位。若不如此必爲隣咲。

Вы, братья старшие и младшие, живите в *согласии* — как рыба с водой, не спорьте друг с другом из-за рангов. Если же не будет так, соседи будут над вами непременно смеяться.

(«Нихонги», свиток XIX)

勅衆僧曰、近者朕身不和、願賴三寶之威、以身體欲得安和。是以、僧正僧都及衆僧、應誓願、則奉珍寶於三寶。

«В последнее время Мы были *нездоровы*. Желаем, чтобы благодаря могуществу Трех Сокровищ Наше тело *выздоровело*. И пусть со:дзу и простые монахи вознесут о том молитвы». В связи с этим редкостные подарки были преподнесены Трем Сокровищам.

(«Нихонги», свиток XXIX)

Последний пример лишь подчеркивает необходимость и естественность пребывания в состоянии согласия. Здоровье тела предполагает естественное равновесие всех процессов в организме, т. е. выздоровление — это возвращение к гармоничному состоянию. Мы полагаем, что во всех этих примерах *ва* 和 выступает в качестве своеобразного правильного порядка вещей, к которому необходимо стремиться в любых ситуациях, и который необходимо поддерживать. Это не способ конструирования государства, а непосредственный способ его существования, к которому будет стремиться японская культурная традиция.

Помимо этого *ва* 和 используется для описания согласия между людьми и характера отношений между ними, приобретая яркую этическую окраску:

即日、以玖賀媛賜速待。明日之夕、速待詣于玖賀媛之家、而玖賀媛不和、乃強近帷內。

И в этот день Куга-пимэ была пожалована Пая-мати. Назавтра вечером он почтительно отправился в ее дом. Однако же Куга-пимэ во все его не жаловала. Так что он *против ее воли* приблизился к занавеси ложа.

(«Нихонги», свиток X)

«Против ее воли» дословно значит «без согласия» не только в этом фрагменте. *Ва* 和 и в дальнейшем выступает как «договоренность», например:

高麗與新羅、通和并勢謀滅臣國與任那

Когурё и Силла *договорились* объединить свои силы и составили план по уничтожению наших стран и Имна.

(«Нихонги», свиток XIX)

Далее:

是月、遣使送己能末多干岐、并詔在任那近江毛野臣、推問所奏、和解相疑。

Кроме того, он передал Азуми-но Кэна-но Оми, находившемуся в Имна, волю государя: «Проверь то, о чем было доложено, и уладь взаимные подозрения [между Имна и Силла]». («Нихонги», свиток XVII)

Отдельное внимание стоит уделить случаям употребления *wa* 和 в тексте «Уложения», которое является составным элементом «Нихонги» в XII свитке:

一曰。以和爲貴、無忤爲宗。人皆有黨亦少違者、是以、或不順君父乍違于隣里。然、上和下睦諧於論事則事理自通、何事不成。

В первой [статье] говорилось [так]. *Согласие* — сделайте [своей] ценностью, а уступчивость — [своей] основой. Людьюми движет желание разбиться на кланы. Благоразумных не много, поэтому [они] не придерживаются [стороны] государя и отца, предпочитая вражду с соседними общинами. Однако, [когда] верх [обладает] *согласием*, а низ — дружелюбием, [когда есть] слаженность в обсуждаемых делах, а дела естественно движутся сами собой, какое дело [тогда] не [завершится] успешно?

十三曰。諸任官者、同知職掌。或病或使、有關於事。然、得知之日、和如曾識。其以非與聞、勿防公務。

В тринадцатой [статье] говорилось [так]. Назначенные на должности [чиновники должны] с одинаковым знанием [дела] исполнять полномочия. Оставлять [службу можно только] либо по [причине] болезни, либо по [причине] отбытия по государеву] поручению. Однако в день, когда следует вернуться к делам, приступайте, как и раньше, должно *согласию*. Не пренебрегайте государственной службой, будь то бы [это] не ваше дело.

十五曰。背私向公、是臣之道矣。凡人有私必有恨、有憾必非同、非同則以私妨公、憾起則違制害法。故初章云、上下和諧、其亦是情歟。

В пятнадцатой [статье] говорилось [так]. Отвернуться от личного к государственному — [единственный] путь подданного. [Когда] простого человека одолевает личное, непременно [его] одолеет и злоба. [Если же] есть недовольство, никогда не бывает сплоченности. [Когда же] нет сплоченности, личное вредит государству — возникая, недовольство нарушает порядок и вредит законам. Поэтому взаимное *согласие* верхов и низов, сказанное в первой статье — устремление этой [статьи]!

Суммируя все вышесказанное, можно сказать, что во многом употребление *wa* 和 в тексте «Уложения» подтверждает высказанные ранее предположения о фундаментальном характере категории согласия. Целью достижения согласия, таким образом, можно назвать избавление от неконвенциональных (что синонимично в данном случае слову «иррациональных») желаний, но не ради спасения от Мира, как то предлагал буддизм, а ради *включенности* в Мир.

В хрониках «Сёку нихонги» словоупотребление *wa* 和 не отличается от обнаруженного в «Нихонги». Помимо редких значений «вторить», «мягкий» и т. п. мы также можем обнаружить отсылки к *wa* 和 как описанию метафизического равновесия:

詔曰。朕聞。古先哲王。君臨寰宇。順兩儀以亭毒。叶四序而齊成。陰陽和而風雨節。

Оглашен указ: «Известно нам, что священные и мудрые государи древних времен повелевали страной, сообразуясь с Небом и Землей, воспитывали народ, проводя обряды четырех времен года. Поэтому силы инь и ян пребывали в *равновесии*, вовремя выпадал дождь и дул ветер...»

(«Сёку нихонги», свиток IX, Дзинги, 2–9–22)

Иероглиф *wa* 和 многократно употребляется в значении согласия между людьми, например:

悉売用畢。或貯積稍多。出売不尽者。便納官司与和価。

Те, у кого такого полотна так много, что они не успеют распродать его полностью, должны провести переговоры с властями и установить по обоюдному *согласию* цену [на это полотно].

(«Сёку нихонги», свиток VI, Вадо:, 7–2–2)

Подводя краткий итог вышесказанному, мы хотим артикулировать скрытый и подразумеваемый характер связи между категорией согласия *wa* 和 и доверительности *син* 信. Будучи высшей ценностью японского общества, согласие обнаруживает себя, как можно судить на основании приведенных примеров, в плоскости человеческих отношений, как межличностных, так и межгрупповых.

Приводя краткий обзор «Уложения семнадцати статей», мы уже отмечали, что согласие постулируется в документе в качестве высшего принципа («Сделайте согласие своей ценностью...»), из-за чего во внутренней иерархии «Уложения» этой категории отводится первое место. Однако пути достижения этой ценности в тексте не упоминаются. Тем не менее подсказку мы можем обнаружить в девятой статье:

信是義本。每事有信。其善
惡成敗。要在于信。群臣共
信。何事不成。群臣无信。
万事悉敗。

В девятой [статье] говорилось [так]. Доверие — основа должного [хода вещей], в каждом деле должно быть доверие. Добро и зло, успехи и неудачи — [всё] зависит от доверия. Если все чиновники разделяют [общее] доверие, какое дело [тогда] не [завершится] успешно? Если все чиновники не [пребывают] в доверии, десять тысяч дел [завершатся] бедой.

Доверие или доверительность *син* 信 и есть то, благодаря чему возможно достижение согласия. Доверительность является специфической характеристикой именно человеческих отношений, это подтверждается и словоупотреблением в хрониках, т. к. по отношению к божествам, мифам и прочему используются другие слова. Это позволяет нам из всех вариантов «доверия» выделить именно *син* 信 в качестве необходимого для достижения согласия. В рамках нашего анализа категории политического мышления *ва* 和, мы заключаем, что в ее основании лежит, выражаясь языком Хайдеггера, экзистенциал доверительности и заботы.

Помимо категории согласия в самом начале работы мы артикулировали внимание на должном *ги* 義, которое реализует эту доверительную ценность. Мы склонны считать, что различие между *ги* 義 и *ва* 和 не столь явно, как может показаться, и именно это мы хотим осветить ниже.

В семантике *ги* 義 можно обнаружить два мотива: эмотивный и рациональный. Эмотивный характеризуется через понятия *мэгуми* 恵 (можно перевести как «благоденствие», «милость») и *моно-но аварэ-о сину* 物の哀れを知る (знать аварэ вещей⁴⁰) (Najita, 1987: 88-91). Мэгуми отсылает нас к доброте, сочувствию и соучастию в интересах другого, к своего рода доброжелательности, в то время как *моно-но аварэ-о сину* сложнее поддается определению. Это эмпатия, т. е. сопереживание, вчувствование в состояние другого, одновременно имеет эпистемический оттенок — говорит нам об умении *осознавать* состояние другого. Таким образом, эмотивная составляющая категории *ги* 義 — это способность и потребность выявлять состояние и интересы другого и координировать свои действия, руководствуясь этими интересами, что созвучно со смыслом категории *ва* 和, основанной на доверительности и заботе. Подтверждение этому можно обнаружить в тексте девятой статьи «Уложения», где слово *доверие* является одним из возможных переводов иероглифа *син* 信, который мы переводим как *доверительность, если речь идет о политико-философской категории*:

40. Под знанием *аварэ* подразумевается про-чувствование патоса вещей, обладание чувствительностью и пребывание в сочувствующем отношении к миру. Данный смысловой горизонт, несомненно, имеет эстетическую окраску, но мы выдвигаем на передний план его этическую применимость.

信是義本。每事有信。其善
惡成敗。要在于信。群臣共
信。何事不成。群臣无信。
万事悉敗。

В девятой [статье] говорилось [так]. Доверие — основа должного [хода вещей], в каждом деле должно быть доверие. Добро и зло, успехи и неудачи — [всё] зависит от доверия. Если все чиновники разделяют [общее] доверие, какое дело [тогда] не [завершится] успешно? Если все чиновники не [пребывают] в доверии, десять тысяч дел [завершатся] бедой.

Это соотносится также со словоупотреблением *син* 信 в «Кодзики», где оно используется в случаях, когда герои убеждаются в достоверности ранее сказанных слов, то есть тогда, когда результат их доверия становится оправданным.

如此設備待之時。其八侯遠
呂智。信如言來。乃每船垂
入己頭。飲其酒。

И вот, когда в точности, как [он] сказал, все подготовили и ждать стали, тот Ямата-но ороги и *верно*, как сказано было, явился. Тут же в каждый бочонок по голове своей свесил и то сакэ выпил. Тут [он] опьянел, отвалился, растянулся и впал в сон.

(«Кодзики», свиток I, глава 14)

故如夢教而。旦見己倉者。
信有橫刀。故以是橫刀而獻
耳。

И вот, согласно тому поучению, [что я] во сне [услышал], отправился я поутру в амбар, а там и *вправду* меч лежит.

(«Кодзики», свиток II, Государь Дзимму)

Однако, как мы сказали выше, у *ги* 義 есть и рациональная основа; это проявляется в способности к оценке того, что именно происходит в той или иной ситуации, то есть это своего рода когнитивный принцип аргументативной оценки. Иначе говоря, конфуцианское должное *ги* 義 является не чем иным, как рационализмом *порядка*.

В соответствии с методологией Болтански и Тевено, о которой мы говорили ранее, системообразующим понятием для того типа государственности, который имел место в Японии VII века, является понятие согласия *ва* 和, а должное-справедливое *ги* 義 является категорией, которая реализует и поддерживает согласие.

С целью первичного анализа обратимся к современному этимологическому словарю «Ханьцзы туцзе цзыдянь», где сказано, что *ги* 義 — это «идеограмма, которая происходит от графемы *ян* 羊 (жертвенное животное) и от графемы *во* 我 (холодное оружие). Означает «при помощи холодного оружия убить барана в ритуальных целях». Главное значение — обряд, церемониал. Поскольку графема *и* 義

является составной частью иероглифа *и 儀*, означающего «манеры», расширенное значение — справедливость» (Ханьцзы туцзе цзыдань, 2008: 607).

Мы считаем, что данная категория действительно может служить организующей и регулятивной для политического мышления, т. к. она появляется в период, когда Япония стремится к уподоблению принципам китайской государственности⁴¹. В тексте «Кодзики», который был составлен немного раньше «Нихонги», данный иероглиф появляется всего один раз (!) в третьем свитке вместе с доверительностью *син 信*:

曾婆訶理、爲吾雖有大功、
既殺己君是不義。然、不賽
其功、可謂無信。既行其
信、還惶其情。故、雖報其
功、滅其正身。

Собакари постарался для меня на славу, но он сделал *грязное* дело — убил своего господина. Однако если не награжу его за службу, обо мне скажут, что я *несправедлив*. Если же поступлю *справедливо*, то в сердце своем буду страшиться его. Поэтому вознагражу его, но уничтожу его тело.

(«Кодзики», свиток III, Государь Ритю)

Используемый нами перевод не отражает в полной мере смысла этого понятия, поэтому нам будет интересен английский перевод Чемберлена: «Although Sobakari deserves very well of me, he has truly slain his lord. This is *unrighteous*. Nevertheless if I reward not his deed, I may be called untruthful; and if I quite carry out my promise, his intentions are on the contrary to be feared. So, though recompensing his deed, I will destroy his actual person» (Chamberlain, 1932: 361). Чемберлен переводит *ги 義* как *unrighteous*, т. е. как *нечестиво, несправедливо*, что в большей степени являет смысл этого слова. Нечестивость и несправедливость Собакари заключается в том, что он недолжным образом повел себя по отношению к своему господину — убил его, т. е. он совершил поступок, недопустимый в той иерархии отношений, в которой они состояли. Прибегая к оценке данного поступка, автор рационально определяет его как нечестивый, т. к. это не соответствует логике отношений «низа» и «верха», что будет наиболее ярко отражено в тексте «Нихонги».

Частотность употребления этого иероглифа в хрониках приведена в таблице 2.

Примечательно, что ни в одном из текстов иероглиф не используется в качестве фонетика для записи песен и практически не используется для записи имен и топонимов. Это ярко демонстрирует заимствованный характер данной категории и ее китайские истоки, что лишней раз подчеркивает рациональное, а не интуитивное отношение к *ги 義* как к заимствованному элементу политического мышления. Особенно это проявляется в тексте «Сёку нихонги», где *ги 義* в качестве категории используется самым активным образом.

41. К примеру, данный иероглиф в тексте «Нихонги» используется для написания рангов большая и малая справедливость — 大義・小義.

Таблица 2. Частотность употребления иероглифа *gi* 義 в древнеяпонских письменных источниках

Год	Хроники	Всего	В качестве категории или самостоятельного слова	В качестве фонетика или в составе наименований	В комментариях и проч.
712	«Кодзики»	1	1	0	0
720	«Нихонги»	27	18	3	6
797	«Сёку нихонги»	121	99	22	0
Количество знаков на 1000 в «Кодзики»		≈0,02	≈0,02	0	0
Количество знаков на 1000 в «Нихонги»		≈0,12	≈0,08	≈0,01	≈0,03
Количество знаков на 1000 в «Сёку нихонги»		≈0,31	≈0,25	≈0,06	0

Употребления *gi* 義 в тексте «Нихонги» можно сгруппировать вокруг трех основных значений: 1) написание рангов и имен; 2) характеристика соответствия и уместности; и самое главное — 3) регулятивный принцип. Первое значение, как и ранее, мы анализировать не будем, т. к. оно вполне однозначно и калькировано из Китая. Второе представлено в следующих отрывках:

於義不可、故遣女弟玉依姬、以來養者也。

Но это было бы *вразрез* с ее рассуждением. И тогда она послала свою младшую сестру.

(«Нихонги», свиток II)

何由矣、汝興師來耶。對曰、汝逆天無道、欲傾王室。故舉義兵、欲討汝逆、是天皇之命也。

«С какой же это целью ты войско поднял и сюда явился?» Тот в ответ: «Ты пошел против Неба, ты свернул с Пути. Намерен ты опрокинуть обитель правителя. Поэтому я собрал *преданных* воинов, чтобы сломить твое сопротивление. Так приказал государь».

(«Нихонги», свиток V)

吾知汝言之非、以干支之義、不得害。

Хоть и знаю о твоих вредных речах, ввиду родственных *чувств* не причиняю тебе зла.

(«Нихонги», свиток XXIII)

Во всех этих отрывках употребление *gi* 義 сводится к *соответствию* той или иной ситуации: это соответствующие ситуации рассуждения, соответствующее ситуации поведение воинов и советующее поведение по отношению к семье.

Смысл этого употребления фокусируется в понимании *gi* 義 как принципа тех или иных отношений, который мыслится как негласный закон. Об этом свидетельствуют все остальные случаи употребления этого иероглифа.

夫大人立制、義必隨時、苟
有利民、何妨聖造。

Великие люди устанавливают законы и порядки, и эти *правила* непременно отвечают времени. И если народу от этого будет польза, то он ни в коей мере не станет противиться деяниям мудрецов.

(«Нихонги», свиток III)

Этот фрагмент подчеркивает универсальную уместность норм *gi* 義, а главное, подчеркивает их происхождение от правящего сословия, что контрастирует с согласием *wa* 和, которое, как мы могли видеть ранее, исходит «снизу» и является общей ценностью. Смотрим далее:

然其王、立操屠懷、本乖仁
義、遂以諒闇之際、威福自
由、苞藏禍心、圖害二弟。
于時也、太歲己卯。

Однако этот повелитель [Тагиси-мими] изначально по природе своей противился *принципу* человечности и в самое мрачное время траура упивался властью и удовольствием.

(«Нихонги», свиток IV)

爰天皇知隼別皇子密婚而恨
之、然重皇后之言、亦敦友
于之義而忍之勿罪。

Так государь узнал, что Пая-буса-вакэ взял ее тайно в жены, и сильно разгневался. Однако же он не желал, чтобы все это дошло до государыни, и почитал *принцип* отношений между старшим и младшим, потому стерпел и не стал наказывать.

(«Нихонги», свиток XI)

弟君之婦樟媛、國家情深、
君臣義切、忠踰白日、節冠
青松。

Жена же Ото-кими, Кусу-пимэ, была очень предана государству, строго соблюдала *принцип* владетеля-подданного. Ее верность была выше ясного солнца, ее правила были крепче, чем зеленая сосна.

(«Нихонги», свиток XIV)

方今、區宇一家、煙火萬里、百姓乂安、四夷賓服。此又天意、欲寧區夏。所以、小心勵己・日慎一日、蓋爲百姓故也、臣・連・伴造每日朝參、國司・郡司隨時朝集、何不罄竭心府・誠勅慇懃。義乃君臣、情兼父子。

«Ныне воистину мир стал единым домом, на десять тысяч ри вдаль [видны] дымки [очагов]. Сто родов в спокойствии слушаются правителя, четыре окраинных варвара покорены. Думаю, что такова Небесная воля — чтобы страна пребывала в покое. Я же стремился употребить все силы души моей, покоя не зная, радел каждый день — все для блага ста родов. Оми, мурази, томо-но мятуко каждый день приходили ко двору, в надлежащие сроки собирались управители провинций и управители уездов. Почему же бы им не следовать повелениям, отдавая этому все силы? По *установлениям*, [наши отношения] — государь — подданный, а [если сказать по сердцу], то — отец — сын».

(Там же)

所貴爲人弟者、奉兄・謀逃脫難・照德解紛而無處也。卽有處者非弟恭之義、弘計不忍處也。兄友・弟恭不易之典、聞諸古老、安自獨輕。

Благородство младшего брата в том, чтобы служить старшему, думать о том, как ему избежать несчастий, являть добродетель и разрешать затруднения, самому оставаясь в тени. Выпячивать же себя — означает противоречить *принципу* почтительности, приличествующему младшему брату. Вокэ не может выпячивать себя. Неизменный принцип состоит в том, что старший брат являет дружественность, младший — почтительность.

(«Нихонги», свиток XV)

新羅、西羌小醜、逆天無狀、違我恩義、破我官家、毒害我黎民、誅殘我郡縣。

Силла — западная страна мелкого и мерзкого племени. Она выступила против [воли] Неба и не имеет правильных основ. Она выступает против наших благодетельных *установлений* и захватила наше мякэ. Она одурманила и уничтожила наших черноголовых людей, разрушила наши провинции и уезды.

(«Нихонги», свиток XIX)

Как уже было сказано выше, наиболее активное употребление знака обнаруживает себя в тексте «Сёку нихонги»⁴². В данном тексте все употребления так или иначе сконцентрированы вокруг смысловых групп, демонстрирующих те же смыслы «должного», «справедливого», «уместного» и «регулятивного», с одной стороны, а с другой — смыслы, напрямую являющие конфуцианскую категорию должного *ги* 義.

К примеру, данный знак встречается тринадцать раз в составе бинорма «праведные мужи» (кит. *ифу* 義夫) и семь раз в составе бинорма «общественный амбар» (кит. *ицан* 義倉):

孝子・順孫。義夫・節婦。 Родителюлюбивых сыновей, послушных вну-
表其門閭。優復三年。 ков, *праведных* мужей и верных жен отметка-
ми на воротах отличить и на три года милости-
во от податей освободить.
(«Сёку нихонги», свиток IV, Вадо, 1–1–1)

壬子。始制度量・調庸・義 Принято постановление в пяти пунктах, уста-
倉等類五条事。語具別格。 навливающее меры длины, объема, площади,
подушной подати, заменительной натуроплата,
а также регулирующее работу *зернохрани-*
лищ. Подробно изложено в отдельном государ-
ством распоряжении.
(«Сёку нихонги», свиток VI, Вадо, 6–2–19)

Другие случаи употребления имеют следующий вид:

詔。上自曾祖。下至玄孫。 При обнаружении дворов, где от прадедов до
奕世孝順者。拏戸給復。表 правнуков на протяжении многих поколений
旌門閭。以為義家焉 соблюдают нормы сыновней почтительности,
членов таких дворов освободить от несения
трудовой повинности, а перед воротами дома
поставить столб с табличкой, указывающей на
добродетельность данной семьи.
(«Сёку нихонги», свиток II, Тайко, 2–10–21)

42. Текст хроник «Сёку нихонги» приводится в переводе А. Н. Мещерякова.

亟聞。海東有大倭国。謂之君子国。人民豊楽。礼義敦行。

Нам часто доводилось слышать, что за восточным морем лежит великая страна Ямато. Ее называют страной благородных мужей, люди там богаты и веселы, там *хорошо* соблюдается ритуал.

(«Сёку нихонги», свиток III, Кэйун, 1–7–1)

Вышеуказанные примеры наглядно демонстрируют нам использование *ги* 義 в контекстах, требующих той или иной регламентации общественных отношений в соответствии с предполагаемой нормой, которая не предусматривает возможности усомниться и заведомо заслуживает *доверия*.

Отдельно стоит указать на иные случаи употребления *ги* 義, благодаря которым становятся очевидными укрепление конфуцианской этики в культуре Нара и общая китаизация политической культуры: в большинстве случаев *ги* 義 соседствует в тексте с другими конфуцианскими категориями и не подразумевает двоякой трактовки, благодаря чему мы можем вполне однозначно переводить этот знак как «должное». Наиболее частотным являются сочетания «человечность и должное» (кит. *жэнь* и 仁義) и «верный родителям и должному» (кит. *сяо* и 孝義), которые встречаются семь и девять раз соответственно. Данные употребления указывают нам на усвоение конфуцианского принципа сыновней почтительности, хоть и в несколько ослабленном виде, т. к. такие отношения между императором и подданными номинально и не имеют правовых аспектов, кроме поощрения «праведных мужей» и «верных жен», о чем говорил один из примеров выше. Сравнение императора с родителем, как отмечает Л. М. Ермакова в текстах *сэммё*, проходит всего один раз в указе при вступлении на трон императрицы Гэммё (Ермакова, 1991: 72): «...обустраивать и миловать [Поднебесную], / подобно тому, как родители / дитяту слабого кормят и пестуют» (Норито, 1991: 140).

Еще один случай употребления в качестве конфуцианских категорий приводится в примере ниже, где *ги* 義 встречается три (!) раза:

詔曰。夫礼者。天地經義。人倫鎔範也。道德仁義。因礼乃弘。教訓正俗。待礼而成。比者。諸司容儀、多違礼義。

Оглашен указ: «Итак, вот в чем Ритуал. Небо и Земля основываются на *должных*⁴³ [порядках], которые есть форма для выплавки людской морали. Путь и благодать, человечность и *должное* расширяемы лишь ритуалом. Учения и наставления, правильные нравы ритуалом формируемы. Тем не менее облик и поведение чиновников расходятся с Ритуалом и *должным*...»

(«Сёку нихонги», свиток III, Кэйун, 3–3–14)

43. Данный фрагмент «Сёку нихонги» мы приводим в собственном переводе, чтобы артикулировать исследуемый нами оттенок *ги* 義, указывающий не только на саму категорию должного, но и на

Практически во всех случаях *ги* 義 нормирует положение величия в японском обществе, подчеркивая его строгую иерархию, соблюдение которой реализует согласие. Таким образом, согласие — это основа принципа правления, а должное — его метод. В японской культуре у человека есть свое место, не центральное, а свое — принцип антропоцентризма будет чужд японской традиции и по сей день, будучи замененным принципом уместности. И именно соблюдение и соответствие своему месту приносит в мир согласие и порядок⁴⁴. Когда же эта структура нарушается, когда что-то покидает свое место, то нарушается целостность и согласие Мира. Нужно взбунтовавшуюся вещь (в том числе и человека) вернуть на свое место. В этом контексте справедливо замечает Рут Бенедикт, «их опора на порядок и иерархию и наша вера в свободу и равенство находятся на противоположных полюсах, и нам трудно по-настоящему оценить иерархию как возможный социальный механизм» (Бенедикт, 2013: 34).

В общем и целом мы склонны заключить, что за *ги* 義 не скрывается никакой самостоятельный экзистенциал, т. к. эта категория является не чем иным, как способом воплощения и актуализации в обществе центральной ценности — согласия. Поэтому собственного экзистенциала она не имеет, а аккумулирует в себе оттенки экзистенциала категории согласия.

Обобщая все вышесказанное, мы можем отметить, что согласие, как мы установили, есть само *условие возможности* для координации действий каждого индивида, направленных на достижение общественного и личного блага. Особенностью данной категории является ее двоякость: она являет нам одновременно и характер взаимодействия между каждым отдельным человеком, и цель этого взаимодействия. Должное *ги* 義 в этой системе выступает регулятивным принципом, приводящим это условие возможности к жизни. То есть согласие — это то, как общество должно функционировать, а должное — это то, благодаря чему это возможно на практике.

Такой согласованный общественный механизм основывается на принципе доверительности *син* 信, чем имплицитно в себя экзистенциальные состояния доверия и заботы: именно понятие доверительности позволяет нам очертить смысловое поле согласия *ва* 和, в то время как за понятием должного *ги* 義 не скрывается самостоятельный экзистенциал. Будучи механизмом воплощения и актуализации согласия *ва* 和, эта категория в специфической форме проявляет в себе все то же экзистенциальное состояние человека — доверие.

другое значение этого знака, подразумевающее некоторый должный ход вещей, церемонии и обряды, которые должны притворить в жизнь категорию Ритуала *ри* 礼.

44. Стоит отметить, что даже во времена политического господства военного правительства сёгун-нов, когда император был политически бессилён, в мышлении народа он все также занимал должное место (Бенедикт, 2013: 52).

Литература

- Аристотель* (2008). Политика. Метафизика. Аналитика. М.: Эксмо.
- Бенедикт Р.* (2013). Хризантема и меч: модели японской культуры / Пер. с англ. М. Н. Корнилова, Е. М. Лазаревой, В. Г. Николаева. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Бодрийяр Ж.* (2000). Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Добросвет.
- Болтански Л., Тевено Л.* (2013). Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов / Пер. с фр. О. В. Ковеневой под ред. Н. Е. Копосова. М.: Новое литературное обозрение.
- Выготский Л. С.* (1999). Мышление и речь. М.: Лабиринт.
- Ермакова Л. М.* (1995). Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Наука.
- Ермакова Л. М.* (1991). Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато. Исследование // Норито. Сэммё: Памятники письменности Востока. М.: Наука. С. 10–87.
- Кодзики: записи о деяниях древности. Свиток 1-й: Мифы* / Пер. с яп. Е. М. Пинус. СПб.: ШАР, 1993.
- Кожевников В. В.* (2000). Очерки истории Японии. VII–XI вв. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та.
- Кожевников В. В.* (2007). Средневековая Япония в лицах. Владивосток: Дальнаука.
- Конрад Н. И.* (1974). Избранные труды. История. М.: Наука.
- Мак-Люэн М.* (2004). Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / Пер. с англ. А. Юдина. Киев: Ника-Центр.
- Матвеевко В. А.* (2016а). О душе слов: герменевтика как способ японского миропонимания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Т. 4. № 36. С. 184–194.
- Матвеевко В. А.* (2016б). Политика справедливости: о деонтологической этике в японской политической культуре // Социологическое обозрение. Т. 15. № 1. С. 75–93.
- Мещеряков А. Н.* (2010а). История как метаязык раннеяпонской словесности // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 144–158.
- Мещеряков А. Н.* (2010б). Культурные функции японских топонимов // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 75–99.
- Мещеряков А. Н.* (2010в). Соединяя пространство: объем письменной информации в Японии XIII–X вв. // *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис. С. 53–75.
- Мещеряков А. Н., Грачев М. В.* (2010). История древней Японии. М.: Наталис.
- Нихон сёки: анналы Японии. Свитки I–XVI* / Пер. с яп. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997.

- Норито. Сэммё / Пер. с яп. Л. М. Ермаковой. М.: Наука, 1991.
- Пасков С. С. (2013). Япония в раннее Средневековье: VII–XII века. М.: Либроком.
- Радуль-Затуловский Я. Б. (2011). Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: Либроком.
- Сёку нихонги: продолжение «Анналов Японии» / Пер. с яп. А. Н. Мещерякова. М.: Дело, 2018.
- Сонтаг С. (2014). Смотрим на чужие страдания. М.: Ад Маргинем.
- Трубникова Н. Н. (2008). Деятельность Сё:току-тайси (574–621). URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Asuka3.htm> (дата доступа: 16.04.2019).
- Хайдеггер М. (2008). Исток художественного творения. М.: Академический проект.
- Хаймс Д. Х. (1975). Этнография речи // Чемоданов Н. С. (ред.). Новое в лингвистике. Вып. VII: Социоллингвистика. М.: Прогресс. С. 42–95.
- Ячин С. Е. (2006). Слово и феномен. М.: Смысл.
- Ячин С. Е. (ред.). (2010). Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета.
- Ватанабэ Масамити 「渡辺正路」. (2015a). Ваго кигэн дзитэн 「和語起源辞典」 (Словарь этимологии японского языка). Токио: Дэдзайн-эггу-ся 「デザインエツグ社」.
- Ватанабэ Масамити 「渡辺正路」. (2015b). Гогэн дэ манабу нихонго: онсё:тё: кара-но апуро:ти 「語源で学ぶ日本語—音象徴からのアプローチ」 (Изучение японского языка через этимологию: звукосимволический подход). Токио: Дэдзайн-эггу-ся 「デザインエツグ社」.
- Канадзи Исаму 「金治勇」. (1986). Сё:току тайси-но кокуро 「聖徳太子のこころ」 (Сердце царевича Сётоку). Токио: Дайдзо: сьуппан 「大蔵出版」.
- Кодзики дзэнбун 「古事記全文」 (Полный текст «Записей о деяниях древности»). URL: http://www.seisaku.bz/kojiki_index.html (дата доступа: 06.02.2016).
- Нихонсёки дзэнбун 「日本書紀全文」 (Полный текст «Анналов Японии»). URL: http://www.seisaku.bz/shoki_index.html (дата доступа: 06.02.2016).
- Ханьцзы туцзе цзыдань (汉字图解字典). (2008). Shanghai: Dongfang.
- Aarsleff H. (1982). From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson B. (2006). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Chamberlain B. H. (1932). «Kojiki» or «Records of Ancient Matters». Kobe: J. L. Thompson & Co.
- Como M. (2003). Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 30. № 1/2. P. 61–84.
- Konishi J. (1984). History of Japanese Literature. Princeton: Princeton University Press.
- Lee K. D. Y. (2007). The Prince and the Monk. Albany: State University of New York Press.

- Maruyama M.* (1975). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Matsuda K.* (2003). Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought // *St. Paul's Review of Law and Politics*. № 63. P. 131–142.
- Najita T.* (1987). *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Piggot, J.* (1997). *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford: Stanford University Press.
- Pogock J. G. A.* (1971). *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum.
- Yoshida K.* (2003). Revisioning Religion in Ancient Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 30. № 1/2. P. 1–26.

“Trustworthiness is the Foundation of Right”: Confucian Trustworthiness as an Existential Principle of Japanese Political Culture of the Nara Period

Valentin A. Matveenko

Teaching Assistant, Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University
Address: Ajax Str., 10, Vladivostok, Russian Federation 690022
E-mail: valentin.matveenko@gmail.com

The author attempts to analyze several categories of the Japanese political culture of the Nara period of the 7th–8th centuries AD, such as harmony (*wa* 和), and righteousness (*gi* 義). The author supposes that the existential disposition of trust forms the basis for such categories. In Confucian tradition, this disposition is expressed through trustworthiness (*sin* 信). The article begins with an overview of the Japanese political culture of the Nara period in order to clarify the place of *wa*, *gi*, and *sin* in Japanese political thought. The author pays close attention to the roles of language and myth in Japanese culture as well. It is argued that political culture is a sort of superstructure for language, which is a substructure. Since language is the logos of culture as a whole, it is possible to identify the existential meanings of categories of political culture that are ontologically rooted in language. The author claims that the patterns of political thinking in Japanese tradition are reflected in myth. In order to prove this, the authors offers an analysis of the use of such characters as *wa* 和 and *gi* 義 in the Japanese chronicles *Kojiki* and *Nihongi*, highlighting the variety of their meanings and the close connection with trustworthiness as their basis.

Keywords: trustworthiness, harmony, righteousness, *Kojiki*, *Nihongi*, Japanese philosophy

References

- Aarsleff H. (1982) *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Aristotles (2008) *Politika. Metafizika. Analitika* [Politics. Metaphysics. Analytics], Moscow: Eksmo.

- Benedict R. (2013) *Hzrantema i mech: modeli japonskoj kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture], Moscow: Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Baudrillard J. (2000) *Simvolicheskiy obmen i smert* [Symbolic Exchange and Death], Moscow: Dobrosvet.
- Boltanski L., Thevenot L. (2013) *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: ocherki sociologii gradov* [On Justification: Economies of Worth], Moscow: New Literary Observer.
- Chamberlain B. H. (1932) *"Kojiki" or "Records of Ancient Matters"*, Kobe: J.L. Thompson & Co.
- Como M. (2003) Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, no 1/2, pp. 61–84.
- Ermakova L. (1995) *Rechi bogov i pesni lyudej: ritualno-mifologicheskie istoki yaponskoj literaturnoj estetiki* [Speeches of Deities and Songs of People: Ritual and mythological Origins of Japanese Literary Aesthetics], Moscow: Nauka.
- Ermakova L. (1991) Ritualnye teksty v sociokosmicheskoj sisteme drevnego Jamato. Issledovanie [Ritual Texts in Social System of Ancient Yamato]. *Norito. Semmyo: Pamjatniki pis'mennosti Vostoka* [Norito. Senmyō: Ancient Manuscripts of the East], Moscow: Nauka, pp. 10–87.
- Hanzi tujie zidian* (汉字图解字典) (2008) Shanghai, Dongfang.
- Heidegger M. (2008) *Istok hudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art], Moscow: Academicheskij project.
- Hymes D. H. (1975) Etnografija rechi [Ethnography of Speech]. *New in Linguistics 7: Sociolinguistics* (ed. N. Chemodanov), Moscow: Progress, pp. 42–95.
- Kanaji Isamu 「金治勇」 (1986) Shotoku taishi no kokoro 「聖徳太子のこころ」 [Heart of Shotoku], Tokyo: Daizo shuppan 「大蔵出版」.
- Konishi J. (1984) *History of Japanese Literature*, Princeton: Princeton University Press.
- Kojiki: Records of Ancient Affairs, Saint Petersburg: SHAR, 1993.
- Kojiki zembun 「古事記全文」 [Full text of "Kojiki"]. Available at: http://www.seisaku.bz/kojiki_index.html (accessed 06.02.2016).
- Konrad N. (1974) *Izbrannye trudy. Istorija* [Selected Works: History], Moscow: Nauka.
- Kozhevnikov V. (2000) *Ocherki istorii Japonii. VII–XI vv.* [Review of 7th–11th Centuries Japanese History], Vladivostok: FEFU.
- Kozhevnikov V. (2007) *Srednevekovaja Japonija v lichah* [Faces of Medieval Japan], Vladivostok: Dalnauka.
- Lee K. D. Y. (2007) *The Prince and the Monk*, Albany: State University of New York Press.
- Maruyama M. (1975) *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Matsuda K. (2003) Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought. *St. Paul's Review of Law and Politics*, no 63, pp. 131–142.
- Matveenko V. (2016) O dushe slov: germenevtika kak sposob yaponskogo miroponimaniya [On the Nature of Words: Hermeneutics as a Way of Japanese Worldview]. *Tomsk State Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, vol. 4, no 36, pp. 184–194.
- Matveenko V. (2016) Politika spravedlivosti: o deontologicheskoj jetike v japonskoj politicheskoj kul'ture [The Politics of Justice: The Question of Deontological Ethics in Political Culture of Japan]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 1, pp. 75–93.
- McLuhan M. (2004) *Galaktika Gutenberga* [The Gutenberg Galaxy], Kiev: Nika-Centr.
- Meshcheryakov A. (2010) Istorija kak metazyk ranneyaponskoj slovesnosti [History as a Metalanguage of early Japanese Literature]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 144–158.
- Meshcheryakov A. (2010) Kulturnye funkcii yaponskix toponimov [Cultural Functions of Japanese Toponyms]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 75–99.
- Meshcheryakov A. (2010) Soedinyaya prostranstvo: ob'em pismennoj informacii v Yaponii XIII–X vv. [Uniting the Space: A Volume of Textual Information in Japan in 13th–10th Centuries]. *Yaponiya v obyatiyah prostranstva i vremeni* [Japan in the Embrace of Space and Time], Moscow: Natalis, pp. 53–75.

- Meshcheryakov A., Grachev M. (2010) *Istorija drevnej Japonii* [History of Ancient Japan], Moscow: Natalis.
- Najita T. (1987) *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nihon Shoki. Vol. I–XVI*, Saint Petersburg: Giperion, 1997.
- Nihon shoki zembun 「日本書紀全文」 [Full text of “Nihon shoki”]. Available at: http://www.seisaku.bz/shoki_index.html (accessed 06.02.2016).
- Norito. *Senmyō*, Moscow: Nauka, 1991.
- Paskov S. (2013) *Yaponija v rannee Srednevekove: VII–XII veka* [Japan in Early Middle Ages], Moscow: Librokom.
- Piggot J. (1997) *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford: Stanford University Press.
- Pogock J. G. A. (1971) *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum.
- Radul-Zatulovsky Y. (2011) *Konfucianstvo i ego rasprostranenie v Yaponii* [Confucianism and Its Dissemination in Japan], Moscow: Librokom.
- Shoku nihongi: a continuation of the Nihon Shoki, Moscow: Delo, 2018.
- Sontag S. (2014) *Smotrim na chuzhie stradaniya* [Regarding the Pain of Others], Moscow: Ad Marginem.
- Trubnikova N. (2008) *Dejatel'nost' Sjo:toku-tajsi (574–621)* [Activities of Sjo:toku-tajsi (574–621)]. Available at: <http://trubnikovann.narod.ru/Asuka3.htm> (accessed 16 April 2019).
- Vygotsky L. (1999) *Myshlenie i rech* [Thought and Language], Moscow: Labirint.
- Watanabe Masamichi 「渡辺正路」 (2015a) *Wago kigen jiten 「和語起源辞典」* [Dictionary of Japanese Etymology], Tokyo: Dezain-eggu-sha 「デザインエッグ社」.
- Watanabe Masamichi 「渡辺正路」 (2015b) *Gogen de manabu nihongo: onshocho kara no apurochi 「語源で学ぶ日本語—音象徴からのアプローチ」* [Studying Japanese Language through Etymology: Approach from Sound Symbolism], Tokyo: Dezain-eggu-sha 「デザインエッグ社」.
- Yachin S. (2006) *Slovo i fenomen* [Word and Phenomenon], Moscow: Smysl.
- Yachin S. (ed.) (2010) *Dao i telos v smyslovom izmerenii kul'tur vostochnogo i zapadnogo tipa* [Dao and Telos in the Sense Dimension of Oriental and Western Types of Culture], Vladivostok: FEPU.
- Yoshida K. (2003) Revisioning Religion in Ancient Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, no 1/2. pp. 1–26.