

Российская Академия Наук
Институт философии

А.А. Михалев

**ЯПОНИЯ: СОЦИАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ
В МОДЕРНИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ
(50—70-е гг. XX столетия)**

Москва
2001

УДК 301.19
ББК 60.59
М 69

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук: *М.А.Абрамов*

доктор ист. наук: *А.А.Маслов*

М 69 **Михалев А.А.**

Япония: социальная рефлексия в модернизированном обществе (50–70-е гг. XX столетия). — М., 2001. — 157 с.

Работа представляет собой исследование японской общесоциологической мысли 50-70-х гг. XX столетия. Объектом анализа являются построения таких видных японских социологов того времени, как К.Мацусита, К.Томинага, Т.Наканэ и Ё.Коганэ. Их доктрины подразделены на техницистски ориентированные (К.Мацусита, К.Томинага) и социокультурологические, или традиционалистские (Т.Наканэ, Ё.Коганэ) концепции, что соответствует характерной для истории модернизационного процесса в стране ориентации на Запад с последующей реакцией на «западничество» в виде обращения к традиционному культурному и социальному наследию. Причем рассмотрение теорий Т.Наканэ и Ё.Коганэ ведется на фоне доминирующих в 70-е гг. в общественном сознании Японии так называемых теорий японца и японской культуры. В основу книги положен достаточно обширный материал.

Книга рассчитана на философов и социологов.

ISBN 5-201-02146-8

© А.А.Михалев, 2001

© ИФ РАН, 2001

Введение

В конце 60-х годов Япония по объему валового национального продукта заняла второе место в мире среди экономически развитых стран, превратившись в один из трех «локомотивов», в одну из вершин «треугольника» современного мира наряду с США и Западной Европой. Это место она прочно удерживает и в настоящее время в мировом «табели о рангах». Такой высокий статус страны явился результатом длительного модернизационного процесса, начало которому было положено «реформами Мэйдзи» в 1867 г. Япония первой из азиатских стран перешла на рельсы капиталистического хозяйствования, послужив впоследствии образцом и примером подражания для будущих азиатских «тигров» и «драконов». Своими успехами в модернизации (или вестернизации, или европеизации) Япония продемонстрировала собственный вариант модели развития, направленного на преодоление социально-экономической отсталости. Основные предпосылки, мотивации и факторы трансформации японского традиционного общества могут быть обобщенно суммированы следующим образом.

1. В Японии в XVIII – начале XIX вв. быстро протекал процесс преобразования социально-экономической организации общества, выразившийся в разложении натурального крестьянского хозяйства, его дифференциации, отделении непосредственного производителя от средств производства, развитии рассеянной и централизованной мануфактуры. Совокупность этих процессов свидетельствовала об автохтонном возникновении явления, характеризуемого как первоначальное накопление капитала. По мнению исследователей, отставание тогдашней Японии от западноевропейских стран имело в основном стадийный и технологический характер, а отнюдь не формационный, что и позволило успешно воспринять европейскую организационную и технико-производственную базу и на ее основе существенно ускорить социально-экономическое развитие страны.

2. Разрешение кризисных явлений в японском обществе и реализация массового стремления к переменам стали возможными благодаря победе «революции Мэйдзи» в 1867 г., относимой к буржуазным политическим революциям раннего типа; это открыло путь для развития японского капитализма.

3. Образование в результате революции системы сакральной власти во главе с сакральным лидером в виде императорской системы правления, механизм которой выполнил функцию сплочения всех сил, стремящихся к значимым переменам, и объединения власти и народа. В этих условиях государство явилось главным инициатором социально-экономических преобразований, главным модернизатором страны. Это исключало необходимость в каких-либо дополнительных легитимациях. Идеология предпринимательства становится государственной, т.е. провозглашается от имени власти, тем самым непосредственно влияя на отношение к ней широких масс, сознание которых было пронизано духом подчинения и конформизма в силу сохраняющегося господства традиционных представлений и крайне слабого развития индивидуализма.

4. Однозначное и четкое видение «современности», отождествляемой с технико-экономическими достижениями западного мира, что нашло свое отражение в выдвинутых реформаторами лозунгах «техника Запада, мораль Востока».

5. Угроза потери национальной независимости, необходимость возродить национальный престиж и стать в один ряд с могущественными державами Запада.

6. Сохранение национального суверенитета, позволившее избежать Японии ее включения в систему колониального синтеза, характерную для большинства стран Востока, а также обеспечившее эволюционный характер преобразований.

7. Наличие дисциплинированного и трудолюбивого населения, воспитанного на конфуцианской этике и «культуре риса».

8. Небольшие размеры страны и ее островное положение как предпосылки открытости и широкого влияния инноваций.

9. Традиционно терпимое отношение к восприятию иной культуры и иного опыта.

10. Обеспечение модернизации финансовыми ресурсами за счет внутренних резервов, иностранных займов и контрибуций.

Второй этап модернизации Японии связан с поражением страны во второй мировой войне в 1945 г., что нарушило естественный, эволюционный характер модернизационного процесса, но вместе с тем и ускорило проведение решительных преобразований. А именно: главным фактором дальнейших модернизационных изменений во всех сферах японского общества явилась оккупационная американская администрация,

осуществлявшая курс на последовательную демократизацию страны. В результате была демонтирована императорская система, принята демократическая конституция 1947 г., ликвидировано помещичье землевладение, а также восстановлено нормальное функционирование рыночных отношений (отмена системы трудовой повинности, ограничений на перемещение рабочей силы; ликвидация «дзайбацу»; переход от военного производства к гражданскому; обеспечение хозяйственной самостоятельности предприятий и т.д.).

Этот краткий экскурс в историю становления современной Японии со всей очевидностью свидетельствует о национально-индивидуальном характере сочетания предпосылок модернизации Японии, обобщенно описываемом как «японская модель» модернизации. Вместе с тем нельзя не отметить и наличия некоторых универсальных моментов, свойственных модернизационному процессу в любой стране и отмеченных, в частности В.Г.Бутовым, на примере модернизации тайваньского общества [12, 214].

Сам процесс модернизации Японии на протяжении всей его истории носил двойственный характер. Эта двойственность приобрела форму периодически повторяющегося феномена. В формализованном виде она предстает как повторяющиеся циклы ориентации на Запад, связанной с широким усвоением западных технических достижений, знаний, институтов, законов и идей, с последующей на это реакцией в виде обращения к проблеме национального — исторического, культурного, психологического своеобразия японского общества. Исследователи отмечают следующие циклы в истории Японии нового и новейшего времени: увлечение западными идеями после реформ Мэйдзи и консервативная реакция с конца 80-х годов XIX в. вплоть до первой мировой войны; новое наступление «западничества» в 20-е годы XX в. и затем взрыв ультранационалистических настроений 30-х годов. Сущность этой реакции на Запад, как она видится некоторым японским идеологам, предельно четко сформулирована и отражена в лозунге «техника Запада, мораль Востока», выдвинутом еще в период утверждения капиталистических отношений в Японии и во многом предопределившем дальнейшие вариации проблемы сочетания достижений западной цивилизации с традиционным наследием японской культуры. В процессе превращения Япо-

нии в современное развитое государство интерес к национальной самобытности насаждался японскими националистами и шовинистами в виде различных пропагандистско-идеологических построений «японизма» и «национального превосходства и исключительности». Подобные умонастроения всегда определялись внутренними социально-экономическими, политическими и идеологическими причинами в тот или иной период, и не могут быть объяснены лишь ссылками на «загадочность» и «неповторимость» японской души, противоборством с иной культурной традицией, дихотомическим расчленением «Запад-Восток».

Последний по времени цикл связан с мощным американским влиянием в послевоенные годы и интенсивным интересом к собственной культурной специфике и этнопсихологии с конца 60-х годов, сохранившимся до второй половины 80-х годов XX в.

Поражение японского милитаризма во второй мировой войне привело к банкротству доктрин и построений, занимавших прежде господствующее положение в идейной жизни страны. Это потребовало методологической перестройки всего комплекса обществоведческих дисциплин, в том числе и тех, предметом анализа которых являлось самое японское общество. Важную роль в этой перестройке сыграло заимствование и усвоение достижений американской и западноевропейской социологии, особенно американской в силу ее ведущих позиций в то время в мировой социологии. Данный процесс выразился в первую очередь в переводах на японский язык всех сколь-нибудь значительных работ американских социологов, перечисление имен которых фактически будет совпадать с наиболее известными фигурами в американской социологической мысли, а также в многочисленных комментаторских и популяризаторских работах: «После второй мировой войны ослабление ограничений, существовавших ранее для социальной мысли, и быстрые изменения, происходившие в японском обществе, стали причиной калейдоскопического многообразия идейных школ и подходов к исследованиям... Импорт позитивистской социологической теории и исследовательской методологии также начался в первые послевоенные годы. Рабо-

ты Талкота Парсонса, Роберта Мертона, Райта Милса, Джорджа Хоуманса, Дэвида Рисмена, Сеймура Липсета и многих других были переведены на японский язык...» [158, 280].

В период с середины 50-х до конца 60-х годов сформировался современный облик Японии как высокоразвитой промышленной державы. К важнейшим процессам этого периода следует отнести начало и развитие научно-технической революции, сверхвысокие темпы экономического роста. Следствием этих процессов явились серьезные изменения в социальной структуре японского общества, а именно значительное повышение удельного веса лиц наемного труда среди самодельного населения; размывание промежуточных слоев и групп, в частности резкое сокращение численности крестьянства; увеличение числа служащих в производительных и непроизводительных сферах хозяйства; рост численности наемных работников и изменение отраслевой и квалификационной их структуры, в первую очередь повышение удельного веса квалифицированных рабочих; быстрый рост лиц интеллектуального труда и т.д. К тому же развитие научно-технической революции в стране в немалой степени способствовало снижению уровня безработицы, существовавшему для Японии повышению заработной платы и улучшению условий жизни лиц наемного труда по сравнению с предшествующим периодом.

Социально-экономические изменения, которые происходили в японском обществе в 60-е годы, были общими с теми процессами, которые протекали в других экономически развитых странах. Это создавало объективную основу для дальнейшего заимствования теоретических установок и принципов западноевропейской и американской социологии. В некоторых случаях данное заимствование принимало форму простого воспроизведения уже известных положений и достигнутых результатов, служащих основой для теоретического построения. Сказанное справедливо в отношении так называемой теории «современного капитализма», развиваемой в Японии на рубеже 60-х годов известными экономистами Цуру Сигэто, Аридзава Хироми, Накаяма Итиро и т.д. Следуя взглядам Гэлбрайта, Свизи, Стречи и Фоссара, японские сторонники этой теории пытались эмпирически обосновать трансформацию капиталистического общества и доказать, что современная его форма отличается от классической. Их ар-

гументация строилась на обобщении таких свойственных современному обществу явлений, как изменение характера акционерных компаний, разделение собственности и контроля, «революция в доходах», образование «смешанной экономики» и т.д.

В других же теориях те или иные общие теоретические положения получают своеобразное модифицированное и реинтерпретационное преломление, несмотря на сохранение в целом прежнего идейно-теоретического русла. К таким наиболее влиятельным и своеобразным для японской социальной мысли рассматриваемого периода доктринам можно отнести, как это следует из работ японских авторов, теорию «массового общества» в том виде, в каком она была представлена Мацусита Кэйити, а также теорию «социальных изменений» Томинага Кэнъити, исходной теоретической посылкой которой явилось признание современного японского общества «индустриальным» по своему характеру. Для обеих этих теорий характерна абсолютизация роли технического прогресса в развитии общества. Их сходство в этом отношении было отмечено рядом японских социологов. Так, по утверждению Ватануки Дзэйдзи, в японских вариантах доктрин «массового» и «индустриального общества» их образы взаимно переплетаются [84, 123]. По мнению Т.Хасимото, в основе этих теорий лежит технологический взгляд на историю, что позволяет ему констатировать общность их исходных позиций [140, 291].

Подобные выводы не случайны. Они отражают свойственную указанным теориям техницистскую направленность, возобладавшую и ставшую доминирующей ориентацией в социологической мысли Японии в 50–60-е годы. Основной такой ориентацией послужила фетишизация роли техники как результат бурного развертывания в стране научно-технической революции и ее последствий для японского общества в целом и для его социальной структуры в частности. Технические нововведения в сфере производства оказали существенное влияние на все области общественной жизни, что было воспринято теоретиками как свидетельство неисчерпаемых возможностей техники. Более того, ставя знак равенства между техническими и социальными процессами, японские социологи стали интерпретировать общественный прогресс как сугубо технический, а технику в качестве единственного средства решения социальных проблем. Причем техника стала

рассматриваться ими сама по себе, как самостоятельный и автономный феномен, в отрыве от экономических, социальных и политических условий. На основе подобного истолкования роли и значения техники в социологической мысли и сложилось техницистское направление.

Примечательной особенностью теоретических поисков японских социологов техницистской ориентации является их прямое обращение к тем или иным аспектам Марксова анализа общества. Сам факт такого обращения связан с идеологическим противоборством двух систем в период холодной войны, а также с длительным влиянием марксизма на общественную мысль Японии. В частности, по констатации Т.Фурутакэ, «в японской социологии весьма широко распространилось влияние марксизма» [137, 271]. Это воздействие марксизма в наибольшей степени сказывается в теориях К.Мацусита и К.Томинага. Причем работа последнего «Теория социальных изменений» оценивается как «произведение, весьма полемичное по своей направленности по отношению к марксизму» [137, 268]. Для обоих теоретиков характерно, с одной стороны, признание и осознание своей интеллектуальной зависимости от марксизма, а с другой, редукционизм и фрагментарность адаптации его положений. Так, К.Мацусита при теоретическом обосновании механизма формирования «массы» непосредственно обращается к положениям К.Маркса о развитии производительных сил в их техническом аспекте. К.Томинага, осмысливая проблему взаимосвязи экономических и социальных факторов, отмечает, что «марксистская социальная наука предложила один из возможных вариантов этой трудной проблемы... Поистине эти мысли Маркса явились для меня (т.е. для Томинага. — *М.А.*) исходным моментом при рассмотрении данной проблемы [132, XI]. Вместе с тем ни Мацусита, ни Томинага не воспринимают марксизм как определенную теоретическую структуру и пытаются критиковать его по отдельным важным разделам и проблемам. При этом эта критика преподносится ими как стремление «дополнить», «обновить» или «утвердить» марксизм в новых условиях, в соответствии с новыми явлениями и процессами, которые не могли быть учтены его создателями.

В конце 60-х годов возникает ответная реакция на увлечение «западничеством» в предшествующий период в русле так называемых «теорий японца и японской культуры». Вектор

интереса, характерного для данных «теорий», в целом традиционен и связан с односторонней абсолютизацией культурного своеобразия для создания собственного образа Японии. Широкие возможности для различных теоретических построений и интерпретаций на основе культурной самобытности обусловлены существованием японцев как общности, остающейся самостоятельным и единым социально-культурным историческим субъектом и одновременно субстратом социальных процессов трансформации и преобразований. Именно они являются носителями культурного массива, из которого можно бесконечно извлекать накопленные духовные богатства. Эти богатства как бы не принадлежат к какому-либо конкретному историческому времени, и потому в них можно найти даже «прошлое» национальной духовной истории. Поэтому в поисках национального лица, самоутверждения и стабильности сторонники «теорий японца и японской культуры» обратились прежде всего к уникальности самого японца, подчеркивая гомогенность японского народа, обладающего собственной культурой и остающегося неизменным на протяжении всей своей истории, и его радикальное отличие от всех других народов. Отсюда и стремление воссоздать базовую личность или национальный характер в социально-психологическом, психоаналитическом, культурно-психологическом и социолингвистическом аспектах. Последние и определили тематику «теорий японца и японской культуры», связанную с рассмотрением культурно-исторических, социокультурных, психологических и поведенческих стереотипов и субстратов, характерных для японцев.

Тем не менее, несмотря на ориентацию на самобытные черты японца и японского общества, теоретики указанных построений отнюдь не подвергают сомнению модернизаторские новации всей предшествующей японской истории. Они, в сущности, молчаливо согласны с выбором западного варианта развития и отрицательно не реагируют на вестернизаторские концепции преобразования, как это делают, например, сторонники «исламского» или «буддийского пути». Реставрационные попытки оживить «прошлое» являются таковым лишь по интенции, по внешнему представлению, но не по сути, поскольку сохраняющиеся традиционные элементы социальной структуры, психологии и поведения японцев органично

встроены и успешно функционируют в современном в технологическом отношении японском обществе. Берется лишь ставшее настоящим как таковое, в котором и следует отыскивать вековые, проверенные модели жизнеустройства и схемы поведения.

Внимание к специфической психологии и культурно-историческому сознанию японцев, отстаиваемое «теориями японца и японской культуры», в чем-то сродственно с поисками русской «почвы» славянофилами, возродившими интерес к обычаям, нравам и психологии русских допетровской эпохи, а также пытавшихся воскресить идеальный мир допетровской Руси в виде общинной жизни русского народа. Естественно, что такое сопоставление не абсолютно, учитывая условия возникновения этих воззрений, их содержательное наполнение и уровень теоретизирования. Скорее речь может идти о феноменологической идентичности указанных течений в общественной мысли России и Японии. Русское славянофильство явилось первой в истории ответной реакцией на модернизационный процесс, принявшей форму теоретического выражения. Выдвинутая им антитеза «Россия-Европа» предвосхищала все дальнейшие варианты подобного противопоставления и заложила основу общности тематических устремлений при обосновании идентичности.

В сфере теоретической интерпретации существующего японского общества в русле «теорий японца и японской культуры» происходит переосмысление прежних стереотипов, сложившихся на базе техницистских концепций. Это переосмысление ранее бытовавших взглядов вылилось в попытку перестройки самих методологических принципов, установок и концептуальных подходов к анализу социального облика современного японского общества. Новая ориентация теоретиков сказалась прежде всего в обращении к новым по своему характеру доводам и аргументам, придающим своеобразие и специфичность выдвигаемым концепциям. В целом на первый план выдвигаются социокультурологические, или традиционалистские по своему характеру концепции, сосредоточившие внимание на традиционных и специфичных «японских» элементах, якобы определяющих не только облик сформировавшегося японского общества, но и раскрывающих доселе не понятому его истинную сущность. Это внимание к своеобра-

зию социально-культурного контекста могло бы быть вполне правомерным и обоснованным подходом при изучении конкретно-исторических особенностей развития Японии. Однако принятые принципы и установки перерастают в этих доктринах в абсолютизацию «японской специфичности» и служат средством обоснования совершенно иного представления об общественной системе современной Японии. Фактически, в конечном итоге утверждается, что существующее общество в силу присущего ему своеобразия является чем-то иным по своей природе и не может в принципе рассматриваться как капиталистическое. Такая позиция теоретиков есть следствие культивирования и утверждения консервативных воззрений на общественный процесс, отрицания социальной динамики. Обращение к традиционным элементам и предопределило «лицо» социальной теории, особенности трактовки японского общества, наиболее ярко проявившиеся в теоретических притязаниях Наканэ Тиэ и Коганэ Ёсихиро.

Настоящее исследование представляет собой очерк наиболее влиятельных и репрезентативных концепций японских социологов в избранном нами аспекте анализа и охватывает период с середины 50-х по середину 70-х годов, т.е. период наиболее активной теоретической их деятельности. Данное исследование позволяет показать общую тенденцию в развитии общесоциологической теории в современной Японии. При этом теории, выдвигаемые социальной мыслью, предстают не как совокупность несвязанных друг с другом доктрин, а как единый и цельный процесс осмысления социальной реальности, развивающийся в соответствии с внутренними изменениями и сдвигами в рамках японского общества. Поэтому в этих теориях при их содержательном анализе можно выявить и выделить объективный элемент, присутствующий в них в преобразованном, а иногда и мистифицированном виде, т.е. можно выяснить и объяснить присущую и отражаемую ими «видимость» реальных процессов и явлений.

В имеющейся философской и социологической литературе отсутствует специальное исследование, посвященное рассматриваемым в настоящей работе доктринам японских теоретиков. Тем не менее, отдельные элементы концепций или

их частные аспекты были затронуты или получили известное освещение в работах О.Ю.Аболина [1], Ю.И.Березиной [399], Ю.Б.Козловского [31, 32, 33], Ю.Д.Кузнецова [37] и ряде других изданий [74, 76]. При написании своей работы автор учитывал результаты этих исследований.

ГЛАВА I

ТЕХНИЦИСТСКИ ОРИЕНТИРОВАННЫЕ КОНЦЕПЦИИ

1. Доктрина «массового общества» Мацусита Кэйъити

Доктрина «массового общества» является, пожалуй, единственной социологической концепцией, определенный интерес к которой проявился еще в довоенный период. Попытка представить тенденцию развития общества в виде его движения по направлению к «массовому обществу» связана с именем известного японского социолога довоенного периода Такада Ясума¹. Анализируя развитие общества с помощью понятий ассоциации и диссоциации, сотрудничества и конфликта, интеграции и дезинтеграции, Я.Такада выдвинул теорию о «стремлении к общности» как основе интеграции и «стремлении к власти» как основе изменений. По его мнению, на «стремлении к власти» основывается процесс уравнивания и стандартизации общества, благодаря которому происходит постепенное отмирание промежуточных групп. Исходя из этого, он допускал, что в будущем общество должно развиваться в направлении «индивидуальной атомизации» и «массового общества».

В послевоенный период к доктрине «массового общества» впервые обратился Симидзу Икутаро в работе «Социальная психология», опубликованной в 1951 г. И.Симидзу попытался включить и обобщенно описать «явление массовизации» в рамках социально-психологического исследования через понятие «новой толпы». По мнению Ко-

ути Сабуро, исходная позиция И.Симидзу была связана с фиксацией «изменений индивидуальных аспектов жизни» [102, 68], из которых он выводил принципы построения модели современного общества как «массового». С.Коути относит И.Симидзу к «первой волне» интереса к доктрине «массового общества» в послевоенное время.

Примерно с середины 50-х годов доктрина «массового общества» стала довольно популярной и была воспринята многочисленным кругом японских социологов – Ватануки Дзэйдзи, Хидака Рокуро, Такахаси Акира, Като Хидэтоки, Инаба Митио, Сасаки Аяо, Нисимура Кацухико, Цудзимура Акира и т.д. В целом характер ее восприятия предопределялся в значительной мере той совокупностью тем, проблем и способов их решений, которая была предложена в западноевропейских и американских вариантах концепции «массового общества», насчитывающей более чем 100-летнюю историю своего развития². Именно поэтому в работах японских теоретиков – сторонников этой концепции – также обсуждаются проблемы социально-психологического порядка, лидерства, бюрократизации, «группизма», манипулятивного управления, роли и функций средств массовой коммуникации, массовой культуры и т.д. Причем характер осмысления этих проблем имеет много общего с интерпретациями западноевропейских и американских социологов, подчас выступая даже как простое воспроизведение или популяризация тех или иных идей Лебона, Ледерера, Г.Тарда, Э.Фрома, К.Маннгейма, Р.Миллса и других теоретиков «массового общества».

Как отмечают японские исследователи, среди работ отечественных социологов наибольшего внимания заслуживают труды Мацусита Кэйити. С.Коути относит этого теоретика ко «второй волне» дискуссии вокруг проблемы «массового общества» в Японии, считая, что его теория является специфичной и единственной в своем роде вследствие стремления включить понятие «формы общества» в социальную динамику, исходя из неадекватно понятого

марксистского учения о надстройке [102, 64]. В первоначальном замысле К.Мацусита понятие «формы общества» связано с одним из уровней анализа общества в его модели социального процесса в виде «трехуровневой структуры»: экономическая основа – форма общества – политическая система [111, 43]. Позднее замысел К.Мацусита свелся к попытке проанализировать развитие общества в соответствии со следующей схемой: ранний капитализм – первоначальная промышленная революция – абсолютистское государство; промышленный капитализм – первая промышленная революция – гражданское государство; монополистический капитализм – вторая промышленная революция – массовое государство [111, 10]. В связи с этим доктрину «массового общества» К.Мацусита можно рассматривать как часть реализации данного замысла, который в конечном итоге так и не удалось осуществить в полном объеме. Поэтому в работах К.Мацусита представлено не только влиятельное течение социологической мысли Японии середины 50-х годов, но и изложена представляющая определенный интерес в целом ряде аспектов позиция самого автора.

Теоретическое построение К.Мацусита заметно выделяется среди работ японских сторонников «массового общества», носящих по преимуществу эмпирический, описательный характер и касающихся частных проблем «массового общества». В послесловии к сборнику «Массовое общество» Р.Хидака отметил, что японские социологи уделяют недостаточное внимание анализу взаимосвязи теории «массового общества» с социальной системой в целом, органически не включают эту теорию в процесс социальных изменений и не связывают ее с особенностями становления и развития процесса «массовизации» в самой Японии [141, 237-238]. С учетом этих претензий концепция К.Мацусита в известной мере восполняет недостатки, присущие интерпретациям «массового общества» у японских социологов, поскольку он пытается создать целостную по своему ха-

рактору социологическую и в известном плане философско-историческую концепцию, претендующую скорее не столько на описание «массового общества» в его статической оформленности, сколько на самую динамику его становления.

Более того, не лишено смысла и сопоставление концепции К.Мацусита с доктринами западноевропейских и американских социологов именно в плане становления «массового общества». Так, например, в экономической области эти социологи связывают становление данного общества с процессами индустриализации, урбанизации, стандартизации производства и т.д. В социальном плане «массовизацию» рассматривают иногда как следствие отрыва индивидуума от традиционных структур его включения в общественные отношения, разрушенные индустриализацией и урбанизацией. Однако внимание западноевропейских и американских социологов сфокусировано в основном на рассмотрении уже сформировавшейся «массы» с тем, чтобы на основе этого феномена развернуть свою интерпретацию специфических черт общественных отношений на современной стадии. К тому же важное место при этом рассмотрении занимают констатации социально-психологического порядка.

В противоположность такому подходу К.Мацусита стремится концептуально обосновать в строгих рамках объективного, как ему кажется, анализа общественного развития «историческую неизбежность» становления «массового общества», избегая обращения к каким-либо аргументам психологического характера. То «новое», что содержится в концепции японского теоретика, заключается в попытках осмысления самого механизма становления «массового общества», его генезиса с выходом на проблемы, причастные к некоторым наиболее общим положениям о движущих силах общественного развития; при этом «массовое общество» у Мацусита формируется на позднекапиталистической стадии развития общества.

Далее, при рассмотрении особенностей концепции К.Мацусита следует принимать во внимание и его отношение к марксистской теории исторического процесса. В принципе доктрина «массового общества» основывается на методологических установках и исходных принципах, вполне укладывающихся в позитивно-эмпирические формы социального видения. Несколько сложнее обстоит дело с концепцией К.Мацусита. С одной стороны, одна из ее особенностей заключается в том, что свои исходные позиции К.Мацусита пытается обосновать путем непосредственного обращения к трудам основоположников марксизма, как бы подчеркивая прямую зависимость своих поисков от их теоретического наследия и тем самым пытаясь привлечь достижения материалистической теории к анализу «массового общества». «Какое же значение имеет, становление «массового общества» для *современного* развития исторического материализма?... А именно, проблема заключается в том, как с позиций исторического материализма следует теоретически осмысливать появление ситуации «массового общества»?» [109, 44]. С другой стороны, К.Мацусита претендует на некое «дополнение» и «развитие» социальной теории в новых условиях, усматривая определенное несоответствие теории Маркса современности. «Верно, что понятие массового общества *не было предложено марксистами*. Можно даже утверждать, что в некотором отношении «реакционные» мыслители сыграли важную роль в формировании понятия массового общества... Однако поскольку ситуация массового общества признается как новая реальность, то *теория* должна ей соответствовать. Кроме того, теоретический анализ Маркса, который смог предсказать судьбу современной промышленности, делает возможным привести теорию в соответствие с этой ситуацией массового общества. Поэтому на его основе возможно более структурированное теоретизирование по сравнению с позитивистским описанием или патологическим анализом массового общества» [109, 60].

Анализ механизма формирования «массы», являющейся центральной категорией концепции К.Мацусита, занимает видное место в теоретическом построении японского социолога. Этот анализ в сущности связан с определенными представлениями теоретика о динамике общественного процесса, его движущих силах, ибо появление феномена «массы» представляет собой исторический результат развития общества.

Конкретизируя свою позицию в этом вопросе, К.Мацусита выдвигает два основополагающих принципа анализа общественного развития, суть которых заключается в том, чтобы рассматривать производство как «экономический фундамент», во-первых, и как «вечную революцию», во-вторых. Для обоснования первого тезиса он ссылается на К.Маркса, цитируя его высказывание о том, что «первый исторический акт... производство самой материальной жизни» [52, 26]. Что же касается второго тезиса, то, говоря о «революционном характере современной промышленности» разрушившей традиционные локальные общности, и отождествляя эту «революцию» с приходом к власти буржуазии, связанной с крупной машинной индустрией, К.Мацусита обращается к следующему положению теоретиков марксизма: «Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные узы, привязывавшие человека к его «естественным покровителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана» ... Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой» [53, 426].

Исходя из революционирующей роли производства, его динамики развития, К.Мацусита выделяет три этапа в развитии капиталистической системы: «первоначальный»,

«промышленный» и «монополистический» [109, 58; 96, 10]. Переход к каждому из этапов он связывает с «промышленной революцией», насчитывая три таких революции. В данном случае интерес представляет главным образом его интерпретация существа «промышленной революции», что позволяет прояснить вопрос не только о правомерности утверждения К.Мацусита о «трех революциях», но и конкретно понять, что же имеет в виду японский социолог, говоря о производстве. Так, «вторая промышленная революция» описывается К.Мацусита следующим образом: «Переход к монополистической стадии сопровождался не просто концентрацией капитала, но в то же время второй промышленной революцией и революцией в средствах транспорта. А именно наряду с разработкой таких источников энергии, как электричество и нефть, можно было видеть необычайное развитие металлургии легких металлов и химической промышленности... а также качественный скачок в технике транспорта — появление автомашин и самолетов» [109, 58]. Развитие атомной энергетики, автоматизации производства К.Мацусита связывает с «третьей промышленной революцией». Поэтому можно вполне обоснованно считать, что под «промышленной революцией», изменениями в производстве К.Мацусита подразумевает изменения в технической оснащенности производства, в технике.

Более того, производство, техника подводятся К.Мацусита под категорию производительных сил. А именно становление «массы», по его представлениям, возможно лишь на определенной стадии развития, «характеризующейся высоким уровнем производительных сил» [107, 32]. Или же К.Мацусита отмечает «громадный скачок в производительных силах с наступлением монополистической стадии» [107, 35]. Связанный с этим скачком «переход от промышленного капитализма к монополистической стадии можно прежде всего показать как изменение самого процесса производства» [107, 35]. Кроме того, рассматривая становление и развитие исторического материализма с точки зрения

решаемых им собственных проблем, К.Мацусита выделяет лишь вопрос о роли и значении машинной индустрии в развитии общества. «Центральной проблемой в период становления исторического материализма в 1845–1848 гг., главным образом в «Немецкой идеологии» (1845–1846 гг.), явилось, хотя еще и не в том завершенном виде, как в «Капитале», исследование современной капиталистической промышленности – крупной индустрии как формирующей силы истории» [109, 47]. Это упрощенное толкование в духе взглядов самого К.Мацусита, умолчавшего о том, что как в «Немецкой идеологии», так и особенно в «Капитале» К.Маркс и Ф.Энгельс преимущественно анализируют социально-экономические отношения, но неизменно вычлениют при этом и рассмотрение технического базиса капиталистического общества. Такой же упрощенческий подход сказывается и в понимании К.Мацусита промышленной революции; марксистские теоретики рассматривали промышленную революцию как единство революции в производительных силах и всех ее социальных результатов и последствий. При этом революция в производительных силах анализировалась ими в неразрывной, хотя и сложной, связи с революцией в производственных отношениях.

В конечном итоге можно констатировать, что производство, техника и производительные силы в понимании японского социолога образуют один синонимический ряд. Акцент делается на технику, производительные силы как первостепенный и определяющий фактор социального процесса. При этом истинность своей позиции К.Мацусита обосновывает и подкрепляет, цитируя соответствующие положения из работ основателей марксизма. И действительно в работах К.Мацусита можно встретить многочисленные ссылки на их произведения – «Немецкую идеологию», «Капитал», «Наемный труд и капитал», «Святое семейство». «Манифест Коммунистической партии», «Положение рабочего класса в Англии», а также на ряд работ В.И.Ленина. Тем самым создается впечатление, что в своих послылках

К.Мацусита как бы исходит из марксистского анализа динамики общественного прогресса и опирается на положения марксистского учения о развитии общества, обнаруживая с ним известные точки соприкосновения.

Поэтому важно установить, какой же «срез» марксистского понимания исторического процесса получил отражение в построении японского социолога. Это относится прежде всего к утверждению теоретика о значимости производительных сил и роли техники в развитии общества.

Хорошо известно, что при исследовании производительных сил К.Маркс в «Капитале» подчеркивал внутреннюю зависимость и взаимодействие трех моментов производительных сил — целесообразной деятельности, или самого труда, средств труда и предмета труда. Раскрывая диалектику производительных сил, К.Маркс выясняет роль и значение каждого из этих элементов в процессе труда в историческом развитии общества. Он выделяет средства производства как определяющий элемент и наиболее подвижную, динамическую и прогрессивную сторону процесса труда.

Чтобы показать последствия изменений в средствах производства и проанализировать собственную логику развития техники, ее «самодвижение», К.Маркс выделяет технику из общих связей и отношений в целях чисто теоретического рассмотрения и исследует ее как относительно самостоятельное звено, занимающее определенное место в структуре теоретической модели общества. В связи с этим анализом К.Маркс употреблял термин «технологический способ производства», при исследовании которого развитие техники непременно увязывалось с исторически определенным способом соединения элементов производительных сил и в первую очередь человека и техники. «На бумажном производстве вообще хорошо изучать в деталях как различие между отдельными способами производства, имеющими в основе различные средства производства, так и связи общественных производственных отношений с различными способами производства; старинное германское

бумажное дело дает образец ремесленного производства, Голландия XVII и Франция XVIII века – образец собственно мануфактуры, а современная Англия – образец автоматического производства в этой отрасли; кроме того в Китае и Индии до сих пор существуют две различные древнеазиатские формы этой же промышленности» [48, 392–393]. Как видно, К.Маркс говорит здесь не об общественном способе производства, представляющего исторически определенный способ соединения производительных сил и производственных отношений с его градациями на первобытнообщинный, азиатский, античный, феодальный и капиталистический, а о способе производства, имеющего «в основе различные средства производства». Применительно к капиталистической системе производительных сил К.Маркс различал технологические способы производства, базирующиеся на простой кооперации, мануфактуре, крупном машинном производстве, автоматической системе машин. Определяющая роль орудий труда была почти в афористической форме сформулирована К.Марксом в его хорошо известном высказывании: «Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [48, 191]. В этой связи понятно и то большое значение, которое К.Маркс придавал изучению роли техники в развитии общества.

Признание марксизмом за средствами труда их определяющей роли вовсе не исключает рассмотрения других моментов производительных сил, как и не отвергает положения о том, что человек является главным элементом производительных сил. Средства производства и их развитие нельзя рассматривать изолированно от труда, поскольку они создаются для труда и применяются в труде, вне процесса труда техника перестает быть техникой как таковой. Поэтому люди, согласно марксистской теории, являются главной производительной силой общества. В технике, технических средствах труда находит себе внешнее выражение искусность и квалификация рабочей силы, эффективность

живого труда, уровень освоения производством научных и технических достижений и т.д. Средства труда фиксируют рост этих факторов, их прогресс в определенной материальной форме. Поэтому «средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношении, при которых совершается труд» [48, 191]. Другими словами, в технических средствах труда объективируется не только достигнутая степень организации производства, а также в известной мере уровень социального развития, характер социальной организации общества.

Кроме того, внутренняя логика развития техники не заключена внутри нее самой по себе. Она может быть прослежена лишь в рамках единства и взаимодействия между элементами производительных сил, характер которых определяется господствующим способом соединения рабочей силы со средствами производства, т.е. господствующими производственными отношениями. Именно эти отношения, являясь проявлением указанного взаимодействия, раскрывают конкретные, экономические мотивы, побуждающие людей развивать и совершенствовать свой трудовой процесс и технику в частности.

В свете сказанного можно констатировать, что попытка представить технику в виде «самоработающего», автономного фактора общественного развития свидетельствует об упрощенном истолковании К.Мацусита действительной роли техники в прогрессе общества, игнорировании им зависимости между технологическими и социальными отношениями, взаимодействия закономерностей технологического порядка с закономерностями социально-экономического порядка. Для взглядов К.Мацусита характерна, во-первых, акцентация лишь одного из моментов производительных сил, а именно их технической стороны, что ведет к узкотехницистскому их толкованию как средств труда самих по себе и тем самым до крайности упрощает то содержание, которое вкладывает в них марксистская теория. Во-вторых, выдвигая на первый план предметный эле-

мент производства, К.Мацусита переоценивает его значение по сравнению с субъективным фактором – живым непосредственным трудом – и приписывает предметному моменту труда исключительную важность в противовес самому труду. И в-третьих, японский социолог полностью игнорирует роль и значение в социальной истории производственных отношений, форм собственности. В конечном итоге кажущееся на первый взгляд следование некоторым положениям марксистского учения об обществе оборачивается деформацией существа взглядов К.Маркса.

Преувеличенное значение технического фактора, свойственное взглядам К.Мацусита, проистекает из мистификации реальных и свойственных капиталистическому способу производства феноменов, в силу которых техника фетишизируется, а сама позиция теоретика приобретает техницистский характер. Подобный подход к проблеме техники основан на противопоставлении части целому, переоценке роли какого-то, пусть даже важного компонента социального целого. Однако было бы неверным объяснять это лишь субъективной позицией теоретика.

Фетишизация науки и техники в современную эпоху стала весьма распространенным явлением в той системе общественных отношений, где продукты труда получают на первый взгляд независимое от людей существование. К.Маркс раскрыл истоки этой фетишизации, проанализировав процесс труда при капитализме как процесс овеществления и отчуждения сущностных сил рабочего, вследствие которого продукты труда противостоят рабочему, господствуют и порабащают его. Так и техника предстает в виде самостоятельного образования, наделенного властью над людьми. В силу этого на поверхности явлений создается представление, что не капитал господствует над рабочими, не он принуждает их к труду, а техника.

Высоко оценивая роль техники и науки в жизни общества, марксистские теоретики никогда не превращали их в фетиш, не придавали им самодовлеющего значения. Их

диалектический анализ общества заключался в том, что они рассматривали науку и технику в объективном общественном процессе как элемент производительных сил, с одной стороны, а с другой, как компонент определенной социальной системы. В первом случае они анализировали их технологические функции, а во втором рассматривали их социально-экономические функции. Поэтому техника выступает одновременно и как средство труда рабочего, и как средство господства класса, в собственности которого она находится. Поэтому необходимо отделять при анализе те следствия, которые вызываются машинами самими по себе, от тех следствий, которые проистекают из капиталистической формы их использования.

Итак, «переход от стадии промышленного капитализма к монополистическому капитализму сделал возможным массовое производство и массовые коммуникации, обусловил проникновение технологии, развивающейся прежде главным образом в процессе непосредственного производства, во внутрь социального процесса и вызвал революционные изменения в технологии организации общества» [107, 32]. Это изменение «технологии организации общества», вызванной крупной машинной индустрией, рассматривается К.Мацусита как преобразование самого капиталистического общества, которое становится «массовым обществом». «Массовое общество является атомизированным, механистическим обществом, сформированным современной промышленностью» [107, 39]. Согласно К.Мацусита, становление этого общества происходит лишь на определенной стадии развития, а именно на стадии монополистического капитализма. «С переходом на стадию монополистического развития образ общества и образ человека как «гражданского общества» и «гражданина» разрушаются... Впервые возникает «массовое общество» и «масса», соответствующие монополистической стадии» [109, 43-44]. Каковы же в конечном счете те процессы и конкретные результаты, которые со всей очевидностью проявились на

этой новой стадии развития общества и обусловили его переход в «новую фазу»? «Основное условие формирования массового общества на монополистической стадии, — отмечает К.Мацусита, — связано с развитием пролетаризации в результате обобществления труда на базе обобществления «производства». Причем пролетаризация подавляющего большинства населения является ... «социальной» предпосылкой формирования «массы» [107, 40]. Рассмотрим подробно эту совокупность причин и следствий, важную для понимания позиции К.Мацусита.

Основой, источником формирования «массового общества» на более высоком уровне развития общественной системы выступает у К.Мацусита обобществление труда и связанное с ним обобществление производства. Это действительно реальные процессы, характерные для капитализма. Обобществление труда отражает прогрессивный характер изменений в капиталистическом обществе, обусловленных крупной машинной индустрией. С одной стороны, это обобществление выражается, если можно сказать так, через количественные параметры. Оно может быть, в частности, резюмировано в невиданной ранее концентрации производства в земледелии и промышленности вместо прежней его раздробленности, уменьшении удельного веса земледельческого населения, увеличении числа крупных индустриальных центров. С другой стороны, зафиксирована и «качественная» сторона процесса обобществления, выражающаяся, по мысли К.Маркса, в противоречии между коллективным характером производства и частным характером присвоения результатов труда.

Что же касается К.Мацусита, то в его рассуждениях об обобществлении труда и производства отражаются лишь «количественные» изменения в виде увеличения численности рабочего класса и укрупнения промышленного производства. При этом он вообще не касается вопроса о самом противоречии между общественным характером труда и частнособственническом характере его присвоения, т.е., в

сущности, игнорируется социальное содержание процесса обобществления. Поэтому в использовании К.Мацусита положения об обобществлении труда можно скорее усматривать стремление японского социолога исподволь соблюсти лишь внешнюю логику Марксовых рассуждений. Можно считать, что обобществление труда у Мацусита носит формальный, а не содержательный характер, поскольку не учитывается глубокое социальное изменение самого труда. С этим органически связано и видение К.Мацусита дальнейшего развития общества как «массового».

Как движущая сила «обобществление производства в недрах капиталистической системы, — отмечает японский теоретик, — привело, во-первых, к пролетаризации населения, ядром которого является рабочий класс, во-вторых, к скачкообразному развитию массового производства и средств массовой коммуникации... и, в-третьих, на базе этого к политическому уравниванию традиционных слоев общества. В результате сделалось неизбежным преобразование формы общества, которое утвердилось как механистическое массовое общество» [107, 32]. Это положение К.Мацусита требует всестороннего анализа в плане раскрытия того, как он представляет процесс «пролетаризации» и что подразумевает под «политическим уравниванием».

Следствием обобществления труда является у Мацусита в первую очередь «процесс пролетаризации». Данный процесс отражает реальное увеличение числа наемных работников в Японии в послевоенный период. В частности, в этот период по сравнению с довоенным намного возросли темпы увеличения группы наемных рабочих. Если за десять довоенных лет 1930–1940 гг. эта группа увеличилась на 3,6%, то с 1950 по 1955 г. — на 5,6%, а с 1955 г. по 1960 г. — на 7,9% [62, 95]. В связи с развитием промышленности, торговли, сферы услуг и т.д. численность рабочих в середине 50-х годов составила более половины самодостаточного населения.

Указанный процесс рассматривается К.Мацусита в двух аспектах. Во-первых, «пролетаризация», согласно его воззрениям, «означает отделение от традиционных средств производства и реализуется прежде всего в формировании рабочего класса» [109, 46]. Этот аспект «пролетаризации» не привлекает особого внимания социолога; он ограничивается общим указанием на место пролетариата, формирующегося на стадии «монополистического капитализма», в системе общественного производства. Пролетариат – это всего лишь рабочие промышленных предприятий. Изменение положения пролетариата в условиях «массовизации» может быть понято, если учитывать второй аспект «пролетаризации», который трактуется К.Мацусита следующим образом: «К тому же появление нового среднего класса также может рассматриваться как *новая* форма пролетаризации. Поскольку во времена Маркса не было зафиксировано появление нового среднего класса, то, естественно, пролетаризация понималась лишь как непосредственное формирование рабочего класса» [109, 46]. Именно с этим «новым средним классом» связаны все претензии К.Мацусита на «новое» видение социального процесса, определяемого феноменом «массовизации».

Прежде всего, вводя понятие «новый средний класс», Мацусита пытается подчеркнуть новизну фиксируемых изменений в социальных группах на стадии зрелого капитализма, а также показать, что Марксов анализ устарел и что новые факты действительности якобы не укладываются в прежнюю «марксову схему»: «История движется в направлении предсказанного Марксом обобществления производства и пролетаризации населения. Однако можно утверждать, что результаты этого обобществления и пролетаризации, образующие основную ось крупной промышленности, намного превзошли Марксову способность воображения» [109, 58].

В этой связи К.Мацусита пытается представить дело таким образом, как будто бы «новый средний класс» заменяет собой те «средние классы», о которых писал еще

К.Маркс, видя в этом аргумент для обоснования появления «нового среднего класса». Однако несостоятельность этого притязания японского социолога вытекает из самого содержания, которое вкладывал К.Маркс в понятие «средний класс». В своих исторических и социально-экономических исследованиях К.Маркс и Ф.Энгельс действительно пользовались понятиями среднего класса и средних слоев. Согласно им, в период разложения феодального общества, когда новый класс – буржуазия – еще только складывался в недрах этого общества, именно этот нарождающийся класс и являлся фактически «средним классом». В период раннего развития капитализма, когда еще не была окончательно уничтожена феодальная структура общества и существовал класс крупных землевладельцев, класс буржуазии традиционно продолжали именовать «средним классом». Ф.Энгельс в работе «Положение рабочего класса в Англии» писал, что выражение «средний класс» «обозначает... имущий класс, и именно имущий класс, в отличие от так называемой аристократии, тот класс, который во Франции и Англии прямо, а в Германии косвенно, в лице «общественного мнения» обладает государственной властью» [73, 240]. В данном случае Ф.Энгельс имеет в виду определенную общественную группу, которая обладает всеми основными признаками и чертами класса.

Иное дело структура развитого капиталистического общества. В таком обществе буржуазия уже не может выступать в качестве какого-то промежуточного, «среднего класса». Говоря о таком обществе, в котором пролетариат и буржуазия являются основными классами, К.Маркс и Ф.Энгельс гораздо чаще используют понятия «средние» или «промежуточные» слои и прослойки, имея в виду прежде всего представителей мелких собственников, т.е. того общественного слоя, который подвергается постоянной дифференциации.

Современное общество делает рост этих слоев и прослоек особенно бурным, что объясняется рядом причин. Прежде всего активизацией деятельности государства и свя-

занным с ней расширением государственного аппарата, т.е. той части средних слоев, которую составляют государственные служащие. Во-вторых, самим характером современного производства. Широкая механизация и автоматизация производства увеличивают потребность в квалифицированном инженерно-техническом персонале, и потому наблюдается численный рост этой категории среднего слоя. Кроме того, происходит быстрый рост тех категорий работников, которые заняты в сфере обслуживания, рекламе, финансах и т.д.

Но более существенно другое. А именно: проблема «нового среднего класса» имеет самое непосредственное отношение к методологии изучения социальной структуры современного общества. «Социальный уровень массовизации» у К.Мацусита выражает изменение социального положения наемных рабочих в виде процесса сближения с «новым средним классом». Основным аргументом в пользу этого утверждения является у Мацусита выравнивание их доходов: «В настоящее время рабочий класс и новый средний класс уравниваются по сумме зарплаты и жалования и сближаются по своему социальному положению» [107, 43]. Исходя из этого, Мацусита фиксирует стандартизацию потребления и образа жизни этих «классов». Естественно, нельзя отрицать существенных сдвигов в жизненном уровне населения Японии в послевоенный период. «Если, не впадая ни в одну из крайностей, попытаться дать объективную оценку динамики основных показателей, обычно привлекаемых для анализа жизненного уровня населения, — пишет В.Б.Рамзес, — то прежде всего станут очевидными следующие два обстоятельства... Первое обстоятельство — длительное, быстрое и охватывающее практически все отряды городских наемных работников увеличение заработной платы, а также рост доходов крестьянских хозяйств; второе — тенденция к сужению масштабов дифференциации заработной платы и семейных доходов» [62, 114]. Так, в целом по всем отраслям индекс номинальной заработной платы в

1955–1960 гг. возрос на 14,6 пункта, а в 1960–1965 гг. – на 38,9 пункта³. Анализ дохода при рассмотрении социальной структуры общества не может не иметь определенного значения для выяснения конкретных социальных различий. Когда доход рассматривается в органической связи с отношениями собственности, когда удается установить природу, происхождение и условия получения дохода, то его количественное выражение может решающим образом способствовать прояснению принадлежности тех или иных социальных групп населения. Однако известный рост заработной платы не меняет самого принципа существующего в обществе распределения.

Тезис К.Мацусита об уравнивании социального статуса наемных рабочих и «нового среднего класса» делает правомочным постановку вопроса о методологическом критерии выделения того или иного класса. Его утверждение о том, что «становление массового общества можно также рассматривать как разрушение среднего класса и развитие массы – революцию в стратах» [109, 59–60], позволяет считать, что взгляды К.Мацусита на проблему социальной структуры определяются теорией «социальной стратификации». Методологические основы этой теории, развивающейся в общих рамках эмпирической социологии, базируются на позитивистском подходе к анализу указанной проблемы, в частности на отказе от сущностного критерия для определения социальных групп в обществе. Именно введение второстепенных признаков как главных при определении страт и слоев позволяет произвольно образовать понятие «среднего класса». Иначе говоря, Мацусита разделяет методологический подход теории «стратификации», и поэтому «рабочий класс» в понимании Мацусита есть, в сущности, всего лишь страта, а не класс в его социально-философском истолковании. Это логически вытекает также и из принятого К.Мацусита принципа уравнивания по доходам. Разграничение групп по второстепенным признакам позволяет японскому теоретику относить к «новому среднему клас-

су» рабочих, административных служащих, служащих фирм, некоторые группы предпринимателей и т.д. [111, 43], что всячески затушевывает, делает расплывчатыми границы и объем этого «класса». В результате «новый средний класс» представляет собой сложное переплетение различных социальных слоев как по своей природе, так и происхождению. Отсутствие строгого критерия при вычленении социальных групп в обществе открывает путь для произвольного описания изменений в социальной структуре.

К тому же изменение статуса страт «рабочего класса» и «нового среднего класса», описываемое Мацусита как их сближение, может быть интерпретировано в рамках теории стратификации как их дестратификация. Последняя в эмпирической социологии представляет собой конгломерат разнотипных явлений, общих в том плане, что они как бы размывают границы социальной дифференциации. Дестратификацию связывают, в частности, с повышением уровня доходов определенных слоев населения, сближением характера потребления различных социальных групп и т.д. В подобных описаниях абсолютизируются очевидные и лежащие на поверхности явления. Отдельные изменения в уровне доходов, структурах потребления действительно происходят, но это не затрагивает самого характера базовых производственных отношений.

Доминирующая у К.Мацусита мысль о том, что дестратификация на «социальном уровне» и образование «нового среднего класса» приводит к превращению капиталистического общества в «массовое», основывается на эмпирическом подходе к выделению социальных статусов как рабочего класса, пролетариата, так и средних слоев. Глубинную суть состояния наемного труда определяет отсутствие собственности на средства производства у рабочего, вынужденная продажа им рабочей силы и эксплуатация его собственником капитала. Социального статуса рабочего не меняет обладание им предметами массового потребления или изменение его материального положения. Что же ка-

сается средних слоев, то под этой категорией объединены различные общественные группы, отличающиеся по месту в общественном производстве, роли в общественной организации труда, выполняемым функциям, экономическому положению, общественным связям, интересам, мировоззрению, политическим антипатиям и симпатиям. К средним слоям обычно относят слой мелких предпринимателей и собственников и ряд социальных групп — лиц свободных профессий, полупролетариев, а также наемных работников, не владеющих средствами производства, но по ряду признаков отличающихся от рабочих — в основном это касается представителей интеллектуального труда. Из этой их «промежуточности» проистекает противоречивость их характеристик и интересов. Так, рядовой управляющий является наемным работником предприятия и в то же время лицом, причастным к осуществлению функции управления. Или полупролетарии выступают одновременно и как лица наемного труда, и как собственники мелких предприятий. Возрастание численности наемных работников в настоящее время в сфере административно-управленческих служб, науки, культуры, образования и т.д. привело к формированию целой социальной пирамиды — настолько отличается положение одной группы от другой. Неоднородность средних слоев не позволяет рассматривать их в качестве какого-то единого «класса». Распространение производительной сферы за пределы материально-вещной деятельности, все более тесное ее переплетение со сферой обращения и услуг означает в сущности расширение масштабов наемного труда за счет включения в его состав основной массы работающих в этой сфере. Техники, инженерно-технические специалисты также становятся производительными наемными работниками. В действительности происходит не рост «нового среднего класса», а быстрое увеличение лиц наемного труда, интеллигенции и служащих.

Приписывание К.Марксу разного рода «теоретических просчетов» относительно средних слоев лишено сколь-нибудь существенных оснований. К.Маркс в самом деле никогда не писал о росте «нового среднего класса», поскольку он и не считал, что включаемые К.Мацусита в этот «класс» группы могут составлять какой-то особый социальный класс.

Попытка К.Мацусита соотнести свое понимание «нового среднего класса» с марксистской парадигмой обнаруживает уязвимость его теоретической позиции. Но вместе с тем нельзя не признать и того, что в концепции Мацусита отразились определенные изменения в социальной сфере современного общества, а именно изменения в процессе социализации человека. Эти изменения связаны в первую очередь с формированием широкого социального слоя, обусловленным развитием научно-технической революции. Технологическое использование науки и техники привело к интеллектуализации физического труда. Современный наемный работник представляет собой не только лиц физического труда, но и непосредственно включенных в технологический цикл работников умственного труда – программистов, операторов, технологов и т.д. Внедрение технологических новшеств привело к изменениям в структуре наемного труда: произошло численное сокращение занятого в производстве пролетариата и изменение его роли в производстве. К тому же выросло благосостояние наемных работников. В теоретическом плане особое значение приобретает факт повышения жизненного уровня трудящихся; это вносит существенные коррективы в историческую схему К.Маркса, которая предполагала в своей прогностической перспективе относительную и абсолютную пауперизацию населения. С пауперизацией Маркс связывал свое предвидение обострения противоречий капитализма.

Формирование «массы» на «социальном уровне» К.Мацусита считает еще недостаточной для ее окончательного оформления; оно должно дополняться политическим процессом. «Массовизация пролетаризованного и атомизи-

рованного населения, — отмечает К.Мацусита, — должна скорее определяться внутри политических отношений. Пролетаризация является предпосылкой «массы», а сама «масса» должна рассматриваться как результат логики «политики» [107, 40]. При рассмотрении «политического процесса» Мацусита уделяет основное внимание положению рабочего класса в политической системе капиталистического общества. Появившись как исторический противник капитализма при его возникновении, рабочий класс, по мнению японского социолога, «субъективировал» себя, создав собственные профсоюзы и политические партии. В результате «субъективное появление рабочего класса на политической арене оформилось в виде движения» [107, 40]. Фактически К.Мацусита фиксирует такое явление, как общая демократизация политической культуры, в результате чего прежде подавляемые общественные группы приобрели политически равноправный статус. Однако «субъективизация» рабочего класса, понимаемая японским теоретиком как осознание им своих собственных экономических и политических «стимулов», характерна, по мнению К.Мацусита, лишь для стадии промышленного капитализма, не свободной от «противоречий между трудом и капиталом». Но с переходом к монополистической стадии изменяется, по К.Мацусита, политическое положение рабочего класса прежде всего в связи с новой ролью государства, выступающего выразителем интересов всего народа: рост организованного сопротивления со стороны профсоюзов и политических партий рабочего класса привел на монополистической стадии к превращению государства в «государство всеобщего благосостояния», ставящее во главу угла социальную политику» [107, 41]. Определяя сущность такого государства как «массового», К.Мацусита отстаивает тезис о его однородности, поскольку в этом «новом» государстве с его всеобщим избирательным правом и демократической организацией общественной жизни происходит «объективизация» политической роли и положения рабочего класса. Иначе говоря,

рабочий класс становится равноправно действующей социальной группой, интегрируется в систему и утрачивает те собственные цели, которые он преследовал на предшествующей, «домонополистической» стадии. «Рабочий класс, — утверждает К.Мацусита, — без завоевания политического господства превратился в «народ» капиталистического государства благодаря массовой демократии. Произошла акклиматизация рабочего класса в результате его освобождения как народа внутри государства. Он превратился ... в мнимый субъект государства» [107, 43].

В сущности, «массовое государство» у К.Мацусита означает появление такого государства, социальная политика которого направлена на повышение благосостояния всех социальных групп населения. Социолог искаженно истолковывает те важные социальные, экономические и политические завоевания организованных движений различных общественных групп, которых они добились в длительной и упорной борьбе за свои права. Однако эти завоевания отнюдь не повлекли за собой существенного перераспределения экономической и политической власти. Вынужденная пойти на ряд уступок, современная господствующая элита сохраняет за собой всю полноту власти и стремится использовать имеющиеся в ее распоряжении средства для сохранения и упрочнения своего господства. Тем не менее, можно констатировать, что в концепции К.Мацусита отразилось усиление социальной роли современного государства в его попытках снять социальную напряженность и конфликтность путем поддержания высоких темпов экономического развития, введения социального обеспечения, повышения жизненного уровня и принятия мер по обеспечению занятости.

И наконец, в процессе становления «массового общества» важную роль играют, по мнению К.Мацусита, средства массовой коммуникации: «Новый средний класс, являющийся основой «массового государства», насчитывает около 15% самостоятельного населения. Однако образ жиз-

ни и мироощущение «нового среднего класса» в настоящее время широко пропагандируется через средства массовой коммуникации» [111, 21]. Деятельность средств массового общения способствует, по Мацусита, стандартизации и выравниванию вкусов, представлений и образа жизни людей, а также дает ориентиры для подражания. К.Мацусита отмечает значимость идеопсихологического воздействия этих средств для утверждения в сознании людей престижности статуса «нового среднего класса». Действительно, в 60-е годы массовая пропаганда в Японии немало сделала для того, чтобы убедить население страны в «социальной гармонии» японского общества в связи с формированием якобы «новой» социально-экономической группы, аргументируя свои утверждения статистическими данными о росте доходов, спросе на предметы длительного пользования и т.д.

Таким образом, опираясь на эклектическое сочетание пусть важных, но второстепенных признаков, К.Мацусита пытается сконструировать качественно новое социальное образование в виде «нового среднего класса», представляющего собой однородную общность в отличие от социально определенных классов и групп. С той же методологической схемой связан и выдвигаемый К.Мацусита тезис о формировании «новых рабочих», которые по своему материальному и политическому положению уравниваются с этим «средним классом», интегрируясь в социально-политических отношениях современного общества и утрачивая собственное самосознание и политическую самостоятельность. Образовавшаяся в результате такой «массовизации» сама «масса» интерпретируется теоретиком как социально идентичное, гомогенное образование. В этом К.Мацусита расходится с общепринятым истолкованием массы как внутренне гетерогенного феномена, выражающего реальную противоречивость и многообразие проявлений общественного сознания. Именно исключение этой неоднородности, которая делает возможным существование различных идей и является причиной амбивалентности массового сознания,

позволяет К.Мацусита в конечном счете создать иллюзию однородности современного общества, а также иллюзорно исключить существование каких-либо общественных противоречий.

2. Индустриализм и «теория социальных изменений» Томинага Кэнъити

К середине 60-х годов на построения японских социологов все заметнее сказывается влияние теорий «индустриальной» цивилизации и общества. На японской почве «индустриальная теория» трансформировалась в различные доктрины более частного порядка, сохранявшие, однако, основное положение о том, что современное общество является «индустриальным». Если обозначить основную и активно обсуждаемую японскими социологами проблематику в рамках теории «индустриального общества», то следует отметить такие проблемы, как роль техники и управления, взаимоотношения управляющих и управляемых, «общественная ответственность» управляющих и т.д. Социологический анализ, связывающий фактор развития с индустриализмом, понимаемым как развитие техники и промышленности, позволил перевести социальную проблематику в русло технического решения вопросов управления по образцу и подобию управления промышленным предприятием. В итоге получается, что вся общественная проблематика как таковая теряет свою значимость, перемещаясь из области анализа социальных отношений в сферу управления. Вполне закономерно, что теория «индустриального общества» явилась основой для широкого пропагандирования «революции управляющих», «народного капитализма» и т.д., органически вписавшихся и придавших новые оттенки и штрихи образу общества «всеобщего благосостояния».

«Индустриальная» проблематика отнюдь не являлась открытием и достижением японских социологов. Она составляла неотъемлемый компонент различных теоретических схем и построений западных, в частности американских, идеологов, начавших разработку проблемы «индустриального общества» еще в 40-ые годы. Поэтому японские социологи заимствовали и воспроизводили в целом уже отработанные принципы, установки, систему аргументации, логическое развитие доводов и изложения.

С учетом этих обстоятельств наиболее интересной представляется «теория социальных изменений» К.Томинага, также исходившего из принципа «индустриализма» и попытавшегося на его основе дать новую трактовку социальным изменениям. Его работа под аналогичным названием, впервые опубликованная в 1965 г., неоднократно переиздавалась и в 70-ые годы. Такая длительная жизнь этой книги объясняется не только важностью самой проблемы социальных изменений, но и целым рядом других причин. Прежде всего следует отметить, что К.Томинага попытался в довольно полемическом тоне сформулировать в своей работе альтернативу историческому материализму, претендуя на обширность и глубину анализа и принципиальное провозглашение социальных изменений как атрибута истории общества. Во-вторых, необходимо подчеркнуть претензию Томинага на интегративность своего аналитического подхода в том смысле, что его общая социологическая теория должна выявить не частные, а конституирующие структуры социальной жизни. В-третьих, акцент на социальные изменения придает определенную специфичность подхода К.Томинага к проблеме «индустриального общества». В-четвертых, интересно и то, что Томинага критичен в отношении различных социологических концепций прошлого и настоящего, посвященных проблеме развития общества. Перечисленные моменты делают теорию Томинага примечательным явлением японской социологической мысли.

Позднее не было предпринято сколь-нибудь серьезных попыток такого широкого освещения проблемы «социальных изменений». Правда, в 70-е годы данную проблему попытались решить Кумон Сьюмпэй, Мураками Ясусукэ и Сато Сэйдзабуро, которые в русле «теорий японца и японской культуры» выдвинули положение о «двух циклах социального изменения» в истории Японии, связав их с процессом развития и усложнения «иэ» и представив в виде перехода от «общества удзи» к «обществу иэ» [104]. Однако это скорее интересный эпизод, а не серьезная теоретическая попытка.

Итак, необходимость и актуальность разработки проблемы социальных изменений диктуется, по мнению К.Томинага, тем, что «современность есть эпоха непрерывных социальных изменений» [132, V]. Поэтому обобщение и теоретизация этого опыта представляется ему насущной задачей.

Однако решение этой проблемы наталкивается прежде всего на то, что, собственно говоря, означает и как трактовать изменение общества; может ли существовать, и если может, то на каких принципах должна строиться теория социальных изменений.

Все эти вопросы, в сущности, неразрывно связаны с осмыслением проблемы социальных изменений социологией в ходе развития последней. Само понятие «социального изменения» было введено У.Огберном в его книге «Социальные изменения», опубликованной в США в 1923 г. С этого времени данное понятие получило широкое распространение в социологических исследованиях, став одной из главных их категорий в противопоставлении таким понятиям, как «развитие», «эволюция», «прогресс» и, естественно, «революция». Концепции социальных изменений или социальных отклонений начинают играть важную роль среди теоретиков, обратившихся к проблеме общественного развития, к середине 50-х годов. «В социологии мало проблем, являющихся более заманчивыми, увлекательными или неуловимыми, чем проблема социального изменения»

[8, 296]. Аналогичного мнения придерживается и Р.Будон: «С тех пор как существуют социальные науки... они рассматривают социальные изменения как одну из своих основных тем... Сегодня... ни один фундаментальный труд, ни один учебник в области социальных наук не мыслим без главы, посвященной социальным изменениям. Понятие социального изменения стало обозначать если не раздел социальных наук, то, как минимум, особое направление теоретической и практической деятельности фундаментального характера. Эта деятельность, признанная в научном мире не только законной, но и существенно необходимой, даже принесла свои плоды: появилось множество разработок, которые можно обозначить общим понятием «теории социального изменения» [11, 8-9]. Тем не менее, эта концепция не нашла сколь-нибудь четкого и детального обоснования и изложения в работах современных социологов; она, как правило, страдает расплывчатостью и фрагментарностью. Более того, социологам оказалось не под силу создать единую доктрину социальных изменений. Характеризуя положение в этой области социологического знания, А.Босков в главе, специально посвященной обзору состояния исследований социальных изменений, пишет следующее: «Учебники по социологии, превосходные показатели того, что думают или чему учит большинство социологов, часто относят вопрос социального изменения в заключительную главу, а иногда к небольшому разделу, идущему вслед за многочисленными главами о культуре, социализации, социальных группах и общности: к несчастью, обычный подход в учебнике является поверхностным и мало что говорящим и часто имеет форму обширного, но несколько запоздалого примечания к книге» [8, 296]. Неудовлетворенность исследованиями проблемы социального изменения характерна и для Р.Будона. Отмечая, что за период 1950—1980 гг. общественные науки — социология, экономика, политология — произвели на свет значительное количество «теорий социального изменения», он констатирует

ет: «Эти теории ввели в оборот представления, не просто упрощающие (что в принципе было бы допустимо), но примитивизирующие понятие социальных систем. И большинство общих закономерностей, рассматривавшихся этими теориями как универсальные и вневременные, оказались ограниченно значимыми» [11, 5].

С этими мнениями социологов перекликается и точка зрения К.Томинага на состояние исследований в области социальных изменений. Японский социолог отмечает разноречивостью во мнениях теоретиков, неопределенность самого понятия «социального изменения», многообразие смыслов и проблем, не поддающихся теоретическому упорядочению. В работах различных социальных мыслителей, опубликованных на протяжении столетия, не накоплено, по его мнению, надежных и достоверных критериев и положений, которые могли бы быть признаны точными и универсальными. «Стремление очертить область фундаментальной теории, которую можно было бы назвать «теорией социальных изменений», свидетельствует по всей вероятности о скудности возможных перспектив и тщетности притязаний на вечность» [132, 4]. Действительно, те или иные доктрины, выдвигаемые социологами и претендующие на статус теории социальных изменений, отмечены печатью разнохарактерности и эмпирического «плюрализма», отсутствием разработанной и обоснованной методологии даже в вычленении объекта самого анализа. Областью исследований социальных изменений служат демографические и экологические изменения, урбанизация, социальная мобильность, стратификация, динамика элит, институции и общности, культура и т.д.

Констатируя трудности, связанные с исследованием проблемы, стоящей перед ним, К.Томинага вместе с тем отмечает определенную плодотворность попыток ее осмысления, предпринятых в прошлом Г.Спенсером, Э.Дюркгеймом, М.Вебером, а также К.Марксом, что свидетельствует, по мнению Томинага, о потенциальной возможности уста-

новить регулярность или направленность этих изменений, позволяющих обрисовать перспективы исторического развития общества, т.е. о возможности, как это вытекает из трудов перечисленных авторов, создать науку об обществе.

В настоящее время при обсуждении проблемы о возможности социальной науки, признает К.Томинага, приходится сталкиваться среди современных социологов со своего рода амбивалентностью их мнений, выражающихся в одновременном существовании двух взаимно противоположных отношений к постановке такой широкой проблемы, как проблема социальных изменений. Одно из этих мнений заключается в позитивном признании важности и необходимости самой этой теории. В этой связи Томинага ссылается на мнение Д.Ватануки: «В настоящее время среди японских социологов активно проповедуется необходимость в «теории социальных изменений» или в исследовании «социальных изменений». На эту теорию возлагаются большие надежды» [34, 163]. Другая, противоположная точка зрения, иллюстрирующая скептический и отрицательный подход к возможностям создания такой теории, сводится к следующему: «Попытка рассматривать процесс организационного или структурного изменения общества в целом, исходя из схемы стадийного развития, исчезла почти без следа в настоящее время. От замыслов такого рода приходится отказываться из-за грандиозной сложности этой проблемы, или же эти замыслы не смогли привлечь, как прежде, серьезного внимания, хотя их и пытались осуществить некоторые теоретики. По мнению Парсонса, теория социальных изменений в этом смысле невозможна на современной стадии» [115, 328]. Тем не менее, все эти сомнения и трудности отнюдь не снижают, по констатации Томинага, интереса к самой проблеме как таковой; различные дискуссии на эту тему — неоспоримое тому доказательство. И даже сам Парсонс, как отмечает К.Томинага, обратился к данной проблеме, не дав, однако, ее удовлетворительного истолкования.

В чем же, по мнению японского теоретика, причина противоречивого отношения к проблеме социальных изменений? Если позитивная оценка есть нечто само собой разумеющееся, понятна в принципе, но не открывает пути для выяснения скрытых трудностей, то, согласно К.Томинага, отрицательная позиция социологов позволяет установить неявные для исследователя истоки самой этой противоречивости. «С одной стороны, отрицательная позиция в отношении возможности цельной теории коренится в сомнении в том смысле, что постановка проблемы, обнаруживаемая в форме социальной науки XIX столетия, переносится в сегодняшний день» [132, 5]. В изложении Томинага эта социальная наука прошлого базировалась на определенном подходе при аналитическом рассмотрении исторического процесса, обращая внимание на тот факт, что «формы социальной жизни людей с прошлого по настоящее претерпевают ряд следующих друг за другом изменений. Поэтому теоретическое осмысление проблемы социальных изменений возникает вместе с желанием определить место временного момента в виде настоящего в истории этих изменений и на этой основе развернуть представление о будущем» [132, 6]. Следствием такого подхода, указывает Томинага, является идея специфичности того или иного периода в истории как результат фиксации тех или иных характеристик, и историю начинают рассматривать в виде определенных выделенных стадий развития. «Таким образом, то, что обычно понимают под теорией социальных изменений, сохраняет в большей или меньшей степени связь с идеей стадийального развития» [132, 6].

Теории стадийального развития как понимание истории могут быть сведены в интерпретации Томинага к двум основным тезисам. «Во-первых, эти теории должны признавать *развитие* в истории, другими словами, переход от более низкой к более высокой стадии. Во-вторых, они должны признавать *стадии* в процессе развития, иначе говоря, прерывистый скачок к качественно новой стадии» [132, 6-7].

Под этим углом зрения Томинага подходит ко всем социальным теориям прошлого и настоящего, демонстрируя для убедительности неадекватность их претензий, в силу чего они, как ему кажется, и потеряли свое значение и влияние. Причем на основе этой формализованной структурной сущности стадийальных теорий Томинага причисляет к ним и исторический материализм.

Прежде всего К.Томинага выделяет группу теорий стадий экономического развития, предложенных представителями немецкой исторической школы (Листом, Гильдебрантом, Бюхером, Шмоллером) и анализировавших экономическую жизнь людей через призму изменений в производстве, обращении и потреблении. Действительно, понятие стадии широко использовалось этой школой во второй половине XIX в. Так, Гильдебрант анализировал натуральное, денежное и кредитное хозяйства как последовательные фазы экономического развития. Представитель этой же школы Бюхер предложил известную в свое время схему, в соответствии с которой экономическое развитие начинается с домашней замкнутой экономики, проходит фазу городской экономики и завершается национальной экономикой. К настоящему времени, констатирует Томинага, эти теории утратили какое-либо значение. Родственной этим теориям по своему характеру может рассматриваться, по мнению Томинага, теория «стадий экономического роста» Ю.Ростоу, которая отнюдь не может претендовать на теорию «развития общества», поскольку является плюралистической и оставляет право на выбор между капитализмом и социализмом.

Ко второй группе теорий К.Томинага относит теории стадий социологического развития, представленные именами Спенсера, Тенниса, Дюркгейма, Вебера и т.д. Эти теории, по заключению японского социолога, также в целом не пользуются влиятельностью в настоящее время.

И наконец, К.Томинага отдельно от других теорий ставит исторический материализм с его категориями формации, базиса и надстройки. При этом существенно важное

значение для формулирования своей теории социальных изменений Томинага придает критике материалистического понимания общественного развития. Именно в существовании исторического материализма японский теоретик склонен усматривать источник отмеченной выше амбивалентности позиции социологов, поскольку «некоторые его последователи (т.е. исторического материализма – прим. А.М.), по мнению которых современная социология является беспомощной при объяснении проблемы социальных изменений, зачастую ссылаются на исторический материализм в противовес такой социологии» [132, 15]. К тому же критика исторического материализма у К.Томинага является средством обоснования альтернативного объяснения характера социальных изменений и создания теоретически благоприятных условий для разработки собственной «фундаментальной теории, способной объяснить «развитие общества» [132, 15].

В своей общей оценке исторического материализма К.Томинага характеризует его как фундаментальную социологическую теорию, ссылаясь при этом для подтверждения правомерности своего утверждения на работы советских авторов Вербина А.И., Келле В.Ж., Кучинского Ю.Г. [14, 39]. Поэтому исторический материализм, по его мнению, может рассматриваться как теория, дающая свою трактовку социальным изменениям. «Исторический материализм является поистине одной из теорий социального изменения» [132, 21], характер рассмотрения которых и не приемлет К.Томинага.

Первым шагом к критике исторического марксизма является его причисление к «форме мышления XIX в.». Согласно К.Томинага, «марксизм является наиболее превосходной теорией в объяснении истории Европы XVIII и XIX столетий» [132, 73]. Правда, японский теоретик не отрицает открыто определенной роли и значения марксистской теории в настоящем, отмечая, что исторический материализм является «единственно живой теорией, оставшейся от социальных наук XIX века» [132, 15]. Однако это

утверждение является данью времени и призвано скорее подчеркнуть идеологическую, а не теоретическую значимость исторического материализма для современности, и вместе с тем представить самого себя в качестве объективно мыслящего социолога. Более принципиальное значение имеет включение марксистской научной теории в социальную науку прошлого, что служит закамуфлированным средством для обоснования устарелости марксизма, углубления разрыва, который якобы отделяет марксизм, эту теорию давно прошедшего времени, от ситуации, сложившейся в современном мире, от потенциальных положений и выводов, связанных с изменившейся, новой обстановкой.

Упрощению и искажению подвергаются у Томинага как исходные предпосылки, так и сам процесс сложной и длительной истории формирования научного взгляда на общество. По утверждению Томинага, система Маркса базируется на понимании общества под углом зрения доминирующего значения экономических отношений. Такое предпочтение экономики было характерно, по его мнению, не только для Маркса, а представляло собой направление общественной мысли в Западной Европе нового времени, определяющую позицию социальных теоретиков периода промышленной революции в Англии, например Адама Смита. Эту связь Томинага выводит из того, что в тогдaшнем обществе любые социальные отношения сводились к денежным. Трудно сказать, чем руководствовался японский социолог, выдвигая плоскую и далекую от действительной истории интерпретацию формирования Марксовой теории, но сам по себе этот пассаж свидетельствует о стремлении поставить знак равенства между взглядами Маркса и представителями классической политэкономии и тем самым обвинить первого в экономизме. Этот неоправданный тезис в силу своего широкого распространения в работах ряда философов и социологов уже давно превратился в своеобразное клише.

Известно, что классическая политэкономия рассматривала производство как основное условие человеческой жизни; именно в нем она видела источник процветания и богатства народов. То новое, чему обязано политэкономическое исследование общества К.Марксу, заключается в рассмотрении им производства не столько с точки зрения экономического, а сколько с позиций философско-социологического анализа, имеющего первостепенное значение для понимания функционирования и развития общества как целого. Маркс показал, что производство, являясь сферой изготовления материальных благ, источником «богатства народов», в то же время представляет собой процесс производства и воспроизводства самого человека и общества в целом. Именно не экономический, а философско-социологический подход к производству позволяет вычлениить и зафиксировать те признаки, которые характеризуют производство не со стороны специфически экономических особенностей, а со стороны определяющего фактора ко всем остальным сферам общественного бытия.

Более того, в критике марксизма Томинага видит средство снять заданное, по его мнению, Марксом противопоставление капитализма и социализма. Проблема «капитализм-социализм», к которой сводится, как утверждает Томинага, сущность социального изменения в трактовке исторического материализма и которая до сих пор привычно и инертно повторяется некоторыми теоретиками, также унаследована от XIX в. «Со времени распространения системы Маркса в качестве фундаментальной теории социальной науки стало обыкновением воспринимать как само собой разумеющееся тот способ мышления, согласно которому капитализм или социализм рассматриваются как основной принцип устройства общества как такового» [132, 23]. Опровержение этого устоявшегося подхода Томинага строит на выдвинутом Шумпетером тезисе о «культурной неопределенности социализма». Суть этого тезиса в трактовке Томинага сводится к тому, что «способ производства»,

который рассматривается в марксизме как основа всей социальной системы, не позволяет с достаточной определенностью вывести, например, политическое устройство того или иного общества, специфику культуры, психологические характеристики членов этого общества и т.д. Так, в различных странах мира, например в Англии, Франции, Японии и т.д., в существующих обществах, которые могут быть отнесены, согласно марксизму, к капитализму, отмечается эмпирическое разнообразие по всем этим параметрам. «Поскольку остается возможность политической, культурной и психологической неопределенности как в отношении капитализма, так и в отношении социализма, то нельзя априори определенно утверждать, в какой степени следует оценивать капитализм и социализм в качестве окончательного «социального изменения» [132, 26].

При первом приближении можно отметить бросающуюся в глаза подмену, которую совершает К.Томинага в своей критике марксизма, а именно: он акцентирует особенное, маскируя тем самым то общее, что характерно, например, для упомянутых им стран. Претензии Томинага к историческому материализму вытекают не только из идеологической пристрастности самого теоретика, но прежде всего из непонимания характера самой теории, которая является общей теорией исторического процесса.

Общая теория истории, каковой является материалистическая концепция, рассматривает историческое развитие общества в виде смены общественных формаций, что позволяет рассмотреть и типологически формализовать закономерности, управляющие историческим процессом и провести его периодизацию. Естественно, что теория такого уровня не объясняет многих явлений, поскольку вынуждена отвлекаться от анализа эмпирического многообразия реальной жизни. Но именно такой подход позволяет ей вскрыть сущность исторического развития человеческого общества и ответить на вопрос, как люди делают историю, какова логика перехода от одного состояния общества к

другому и т.д. Материалом данной теории является история всего человечества, а не история отдельных стран, регионов или континентов.

Поэтому тезис о «культурной неопределенности социализма» совершенно неправомерен, поскольку формационное деление с точки зрения марксизма не имеет вообще никакого отношения к политическим, культурным и прочим аспектам, а основывается на характере форм собственности или производственных отношениях в экономической общественной формации. В этой связи нельзя сказать, что К.Томинага неизвестно о том важном значении, которое имеют эти отношения в теоретической системе марксизма.

Так, Томинага признает, что «материальные условия» жизни людей, о которых говорит Маркс, наполняются богатым смысловым содержанием благодаря включению такого социального фактора как производственные отношения [132, 97]. Раскрывая содержание данного понятия, К.Томинага отмечает, что Маркс имел в виду отношения собственности.

Однако существенны здесь не эти реверансы в сторону Маркса, а то, что Томинага пытается опровергнуть важную роль отношений собственности в современном обществе, истолковывая их в духе отношений господства и подчинения, которые «могут возникать помимо отношений собственности», например в различных государственных институтах [132, 98]. Более принципиальный момент его критики по вопросу о собственности заключается в том, что в современных акционерных обществах произошло, по признанию К.Томинага, отделение собственности от контроля. Вследствие этого, по его мнению, точка зрения Маркса может признаваться истинной лишь для ранней стадии развития капитализма, когда «промышленная власть была генетически связана с промышленной собственностью» [132, 99], существовало их «структурное единство». В настоящее время, как осторожно формулирует свою позицию Томинага,

это единство «постепенно отходит на задний план и вступает на путь своего разрушения» [132, 99]. Реальный смысл данного положения Томинага состоит в том, что разделение собственности и управления, связанное с возникновением слоя менеджеров, выдается им за доказательство утраты собственностью своей определяющей роли в общественных отношениях.

Подобная точка зрения стала уже канонической. Изменения в сфере собственности на современном этапе дают повод некоторым теоретикам для пристрастных интерпретаций. Действительно, появление акционерных обществ свидетельствует о трансформации способа организации и использования собственности, прежде выступавшей в индивидуальной или семейной форме. На место индивидуального собственника пришел «корпоративный капиталист». Основываясь на этих процессах, некоторые теоретики стали утверждать, что собственность растворилась или приобрела характер фикции. Однако возросшая анонимность собственности не меняет того, что общественные отношения продолжают базироваться на частной собственности. Сам же процесс отделения собственности от контроля является закономерным развитием системы частнособственнических отношений.

И наконец, рассматривая критику Т.Томинага исторического материализма, следует отметить неправомерность и необоснованность причислять его к теориям стадияльного развития, как это делает К.Томинага, руководствуясь формализованным и поверхностным обобщением внешней стороны подобных теорий и игнорируя принципиальные и содержательные расхождения. Формальным поводом для отнесения исторического материализма к стадияльным концепциям послужило для Томинага наличие в этих теориях категории стадий развития. Включенный в общий контекст стадияльных концепций, исторический материализм как бы несет печать всех их недостатков: их преходящность и неспособность быть теорией развития общества. С естествен-

ной закономерностью поэтому встает вопрос о необходимости нового обращения к проблеме, ее переосмысления с каких-то иных позиций.

Причисление Томинага исторического материализма к одному из видов стадийных концепций имеет и собственный общетеоретический аспект. В первую очередь следует отметить, что концепции стадийного развития не выявляют и не способны раскрыть скрытого механизма и принципов общественного развития, его источника и определяющих составляющих. Поэтому стадийные концепции, в сущности, ничего не объясняют; в лучшем случае они описывают и фиксируют те или иные процессы и явления, но не поднимаются до их теоретического анализа.

Кроме того, мнимая стадийность учения Маркса делает необходимым обращение к той интерпретации марксизма, которое было характерно для советского периода. Суть этой интерпретации заключалась в упрощении методологических принципов марксизма, начало которому было положено В.И.Лениным, и в введении понятия «общественно-экономической формации» в качестве стадий общественной эволюции. Отмечая эту тенденцию, В.Л.Иноземцев пишет: «Понятие «общественно-экономическая формация» нанесло непоправимый ущерб марксистской социологической теории. Его использование вычеркнуло из марксизма более чем на восемьдесят лет одну из основных идей К.Маркса — идею о двух кругах развития общества: первом — последовательной смене трех общественных формаций и втором — смене способов производства внутри экономической общественной формации» [25, 158]. В результате Марксова теория перехода от одной формации к другой подменялась последовательной сменой стадий развития в виде «общественно-экономической формации».

Свой экскурс в историю Томинага дополняет критикой современных ему теорий, претендующих, по его мнению, на раскрытие сущности социальных изменений, протекающих в современном капиталистическом обществе.

В этом плане он рассматривает теории «современного капитализма» и теории «массового общества», отмечая несостоятельность их попыток обосновать трансформацию капитализма, исходя из некоторых характерных для современности явлений. Его критическое отношение к этим доктринам выражено достаточно решительно: «Важные и заслуживающие анализа изменения в социальной структуре фактически возникают даже в условиях, когда капитализм по-прежнему остается капитализмом» [132, 60].

Более концептуальными в представлении Томинага выглядят социологические теории модернизации, урбанизации и индустриализации. С точки зрения Томинага, правомерность использования категорий модернизации, урбанизации и индустриализации для выражения фундаментальных изменений в обществе нуждаются в аналитическом рассмотрении.

Прежде всего Томинага обращается к смысловому анализу понятия модернизации. Широко распространенное употребление этого понятия среди японских обществоведов обусловлено, по его мнению, тем, что в послевоенное время модернизация провозглашалась высшей целью для Японии, не говоря уже о том, что она в течение почти столетия после революции Мэйдзи служила символом усилий Японии в преодолении отставания от Запада в политической, экономической и культурной областях. В новых условиях, когда Япония превратилась в современное развитое государство, проблема модернизации вновь является предметом оживленных дискуссий, продемонстрировавших различие подходов в зависимости от выбранной модели развития и абстрагирования отдельных и частных, подчас второстепенных, характеристик и черт.

В частности, среди некоторых историков, занимающихся изучением истории Западной Европы нового времени, модернизация интерпретируется как некая историческая индивидуальность, в качестве которой выступает социальный мир Западной Европы 18–19 вв. в его экономических, по-

литических и культурных характеристиках, явившихся следствием промышленной и гражданской революций, религиозно-реформаторских движений и т.д. «Западноевропейская модернизация в этом смысле, — отмечает К.Томинага, — рассматривается в противопоставлении с предшествующей ей феодальной системой. Процессы разложения феодальной помещичьей собственности, появления промышленных капиталистов и наемных рабочих, становления индивидуального «Я» прослеживаются в качестве теории истории становления нового общества» [132, 172]. Такая трактовка модернизации, согласно Томинага, ограничена во времени и не может быть отнесена к описанию изменений социального бытия в других странах и регионах мира.

Кроме того, указывает Томинага, существует также среди историков и несколько иная, но все же схожая с первой точка зрения. Суть этой позиции заключается в придании модернизации расширительного, универсалистского значения, что приводит в конечном итоге вновь к теориям стадийного развития. Историки, придерживающиеся этой точки зрения, склонны рассматривать модернизацию Западной Европы в качестве «классического образца» модернизации вообще, идеального типа всеобщей истории. Более того, представители социальных наук придали модернизации еще более универсальный характер, что выразилось в том, что модернизация стала рассматриваться как общая закономерная ступень в постепенном переходе от «модернизации более низкой ступени» к «более высокой модернизации», от «немодернизации» к «модернизации» вообще. По мнению Томинага, такой подход также связан со стадиями развития, опирающимися на экономическую базу. Поэтому в принципиальном отношении «модернизация в смысле теории стадий экономического развития в конечном итоге не что иное, как «капитализация» [132, 179]. Существенно важно и то, что противоположное понятие понятию модернизированного общества превращается в довольно неопределенное, вроде «домодернизированного

общества», которое не является строгим по смыслу. Согласно Томинага, придание такого универсального значения понятию модернизации связано с трудностями изучения социальных процессов, протекающих в современных странах Азии и Африки. Кроме того, весьма трудно, по мнению Томинага, установить четкие характеристики самой «модернизации». Модернизацию описывают, в частности, через рациональность и нормативность отношений, высоко развитую функциональную дифференциацию и специализацию в противоположность диффузным социальным отношениям и т.д. Как отмечает Томинага, «такие характеристики всего лишь некий возможный метод выражения универсализации, получаемый при необходимости из эмпирического распознавания» [132, 177]. Однако такая «эмпирическая универсализация», и здесь К.Томинага прав, еще не является теорией. «Чтобы приблизиться хотя бы немного к теории в собственном смысле, необходимо в первую очередь объяснить эти «эмпирические универсализации» [132, 177].

Естественно, можно признать известную справедливость критических замечаний Томинага в адрес сторонников «модернизации». Однако существует с его точки зрения более существенный недостаток подобных интерпретаций общественного развития, заключающийся в том, что проблема, в сущности, сводится все к той же теории стадийного развития, которая в принципе неприемлема для Томинага, поскольку «переход от «домодернизации» к «модернизации», естественно, не что иное, как некая форма теории стадий развития» [132, 175]. Прототипичность такого варианта модернизации К.Томинага усматривает в работах социологов конца XIX в., в частности В.Тенниса с его фазами «общности» и «общества» и В.Дюркгейма, трактовавшего развитие общества в виде перехода от механической к органической солидарности. Кроме того, точка зрения на модернизацию, представляющая ее в качестве процесса социального изменения, не может быть принята и

потому, что дихотомия самих стадий является всего лишь «продуктом индукции с позиций существующего современного общества» [132, 183].

Далее, социальные изменения, совокупно описываемые в форме процесса урбанизации, не могут быть выделены, по мнению Томинага, в какое-то особое явление, поскольку понятие урбанизации не перекрывает понятие социального изменения. Более того, урбанизация, согласно Томинага, может вполне обоснованно рассматриваться в контексте модернизации как ее частный момент.

Принципиально важное значение для построения своей теории социальных изменений Томинага придает индустриализации, анализ которой позволяет вскрыть, по его мнению, подлинные истоки социального динамизма. Обращение к «индустриализации» диктуется прежде всего тем, что она представляет собой действительно универсальный процесс: «Индустрия как таковая, а именно сам процесс механизированного производства... является универсальным в силу универсальности высокого развития науки и техники... Невозможно выдвинуть каких-либо возражений против того факта, что *прогресс* в технологическом процессе механизированного производства универсален» [132, 197]. Такая универсальность индустриализации позволяет констатировать, по признанию Томинага, формирование в современную эпоху «индустриального общества» или «индустриальной цивилизации», охватываемых категорией индустриализма «для широкого выражения особенностей социальной системы и культурных форм» [132, 195]. «Индустриальное общество» в интерпретации Томинага претендует на роль некоей историко-социальной схемы развития общества, выполняя в его теоретическом построении функцию основы для концептуализации социальных изменений.

Хронологически начало «индустриализма» было положено, по мнению Томинага, промышленной резолюцией, которая отражает «исторический факт перехода промышленного производства к механизированному заводскому

производству в результате изобретения механических машин» [132, 194]. Этим своим положением Томинага обращается к весьма важному периоду в истории, известному как период становления промышленного капитализма, что, в сущности, определяет дальнейшую логику изложения и рассуждений К.Томинага. «Промышленная революция, — констатирует Томинага, — началась с изобретения рабочих машин» [132, 197]. Более того, «историю промышленной революции обычно рассматривают под углом зрения изменений в технике. Принято считать, что история промышленной революции начинается с изобретения паровой машины Джемсом Уаттом» [131, 85].

В целом К.Томинага не грешит против истины, фиксируя исторический факт, вполне достаточный лишь на первый взгляд для принятия его без каких-либо серьезных возражений. Отмечено также и действительно важное конкретное изобретение, каким явилась универсальная паровая машина Д.Уатта. Можно согласиться и с тем, что технические изобретения явились важной составной частью промышленной революции. Так, например, «великий гений Уатта» был отмечен К.Марксом, рассматривавшим его изобретение как «универсальный двигатель крупной промышленности» [48, 389].

Однако при более внимательном рассмотрении положения Томинага с очевидностью вытекает, что важные события, связанные с изобретением в конце XVIII — начале XIX вв. рабочих машин, паровых двигателей и других технических приспособлений и называемые промышленной революцией, или переворотом, лишь констатируются в своей кажущейся самоочевидности и самодостаточности без глубокого анализа их причин, следствий и результатов. Промышленный переворот весьма упрощенно интерпретируется К.Томинага, который, в сущности, ограничивается лишь эмпирически фиксируемыми параметрами технических нововведений.

Действительно, основным элементом, вызвавшим промышленный переворот XVIII века, была рабочая машина. Она позволила заменить «не какое-либо особенное орудие, а самую человеческую руку» и дала возможность «производить машины с помощью машин» [48, 384]. Однако эти моменты, выступающие в виде технических изобретений, далеко не исчерпывают существа самой промышленной революции. Промышленная революция понимается классиками марксизма как явление, непосредственно связанное с предшествующей ему политической революцией, что только и создает условия для перехода к новому технологическому способу производства, а этот фактор совершенно не учитывается Томинага. К тому же промышленная революция не сводилась лишь к техническим изобретениям, отмеченным К.Томинага, а представляла собой преобразование материального способа производства и связанные с ним социальные перемены. Старая форма организации производства в виде мануфактуры была заменена новой — фабрикой с механическими машинами, и таким образом, промышленный переворот XVIII—XIX вв. явился революционным переходом от мануфактуры к машинно-фабричному производству.

Но самое важное заключается в том, что Томинага игнорирует социальную значимость происшедших изменений в орудиях труда. К.Маркс отмечал, что с точки зрения механики нет принципиальной разницы между ремесленным орудием и машиной, поскольку и то и другое может быть представлено как простая машина или сложное орудие. Но с точки зрения социально-экономической машина качественно отлична от простого орудия. Это отличие выражается в том, что человек с помощью орудия усиливает свои естественные органы, а машина отделяет их от человека. Социологическая оценка этого различия показывает, что орудие приводится в действие индивидуальным трудом, а машинное производство требует обобществления труда. Следствием этого явилось изменение социальной структу-

ры общества, формирование класса наемных рабочих, утверждение капиталистических отношений в качестве господствующих.

Именно социальные причины и последствия промышленной революции и игнорируются К.Томинага. Односторонность его подхода влечет за собой, как следствие, и редуцированность понимания общественного развития, сводимого, в сущности, к техническим сдвигам. Факт технического перевооружения промышленности не находит себе объяснения в более широких рамках социальности, а лишь фиксируется как само собой разумеющееся. Поэтому вполне естественно для Томинага утверждать, будто «движущую силу промышленной революции видят в развитии техники. Поэтому можно по аналогии принять за движущую силу индустриализма прежде всего прогресс в промышленной технологии» [132, 198].

Таким образом, согласно Томинага, уже на стадии промышленной революции техника послужила основным источником изменений. Этот процесс рельефно проявляется и на современном этапе, материализуясь в бесчисленных усовершенствованиях промышленной технологии, влияющих на социальные и культурные явления. В связи с этим, по мнению Томинага, можно констатировать следующее: «В настоящее время, судя по всемирно-историческому опыту человечества, становится все более очевидным, что механизация производства и с необходимостью вытекающие из этого особенности — огромное накопление капитала, крупномасштабная организация производства, специализация производственной деятельности и т.д. — все более развиваются, преступив некую историческую индивидуальность в виде западноевропейского капитализма» [132, 195-196]. В этом процессе можно усматривать общую тенденцию в социальном изменении, поскольку «индустриализм свойствен всем развитым странам мира, выражая конвергентционалистскую направленность в их дальнейшем движении, и образует единую основу для их социологического анали-

за», даже несмотря на то, что «эмпирический факт заключается в том, что индустриальная цивилизация как реально существующий феномен обладает в большей или меньшей степени специфической индивидуальностью в Англии, США, Германии, Франции, СССР, Японии и т.д.» [132, 196-197].

В этих рассуждениях Томинага не выходит за пределы методологических принципов эмпирической социологии, которая отождествляет конкретную данность социальности с ее сущностными аспектами. Марксов анализ «товарного фетишизма» в «Капитале» показал, что метод поверхностного описательства ведет не к открытию фундаментальных закономерностей социального процесса, а лишь к фиксации и фетишизации его временных и внешних проявлений.

На основе «индустриализма» Томинага превращает историю в процесс, лишенный своего коренного обновления, хотя он и пытается представить развитие общества, связав его с развитием техники как детерминирующего фактора, в виде объективного и естественного движения. Однако, нарушая целостный подход к истории, который немислим без учета активности субъекта исторической деятельности, Томинага элиминирует диалектический характер исторического процесса, представляя его эволюционистски и, в сущности, аисторически. Это проявляется в том, что он никак не прослеживает социально-исторические коллизии становления капиталистического способа производства.

Итак, основой «индустриального общества», его движущей силой К.Томинага считает развитие техники, технический прогресс или, по его терминологии, «индустриализм в узком смысле». Технический прогресс имеет для Томинага ключевое значение, поскольку он позволяет, по его мнению, установить тенденцию в социальных изменениях. Эти положения обретают зримые черты и наполняются реальным содержанием через более детальное рассмотрение теоретиком вопроса о том, что представляет собой техника сама по себе. В целом, согласно его представлению,

техника является выражением направленности и активности человека в его воздействии на естественную окружающую среду, природу с целью поддержания своей жизни. При этом обнаруживается, что человек в таком воздействии на природу вынужден следовать ее законам. «Самое содержание технического знания в конечном счете есть не более, чем комплекс знаний законов природы, а также физических, химических и биологических свойств объектов приложения человеческого труда» [132, 206]. Хотя данный факт и не умаляет, как считает Томинага, субъективной роли человека, поскольку сама природа ничего не создает и не способна создать, но все же эта зависимость и обусловленность технических решений законами природы позволяет ему утверждать, что «техника в сущности является внесоциальной» [132, 210]. Такая позиция Томинага имеет далеко идущие последствия, поскольку он в принципе утверждает, что технический прогресс является якобы явлением внешне изолированным, автономным и единственным объективным источником социального изменения. Роль техники и машин, в частности как производственной среды, абсолютизируется и предстает в виде социального феномена первого порядка, детерминирующего собой не только все другие социальные явления, но и навязывающего свои потребности в качестве первостепенных для развития общества в целом.

Действительно, технические параметры общественного прогресса в наши дни выступают на первый план, так как развитие техники, применение новых технических средств в производстве приобретает самое актуальное значение. Однако ошибочность позиции Томинага заключается, по существу, в приписывании технике функции самостоятельной побудительной социальной силы, которой она фактически не является. Социальное значение и смысл придаются технике исторически конкретным типом производственных отношений, развивающихся и совершенствующихся вслед за прогрессом производительных сил.

Можно считать, что Томинага придерживается точки зрения индустриального фетишизма, наделяющего самостоятельностью продукты человеческой деятельности.

Техницистские иллюзии проистекают также и из того, что по сравнению с темпами развития производительных сил производственные отношения во всяком способе производства развиваются более медленными темпами. Взаимодействие между производительными силами и производственными отношениями не является автоматическим. В реальной действительности изменения в первых непосредственно не вызывают совершенно адекватных изменений в последних. Объясняется это тем, что производственные отношения обладают известной самостоятельностью развития и, как правило, реагируют на изменения производительных сил с известным запаздыванием. Могут существовать и устаревшие формы производственных отношений, не соответствующие достигнутой степени развития производительных сил. Однако это запаздывание отнюдь не может служить обоснованием для отрицания их роли.

Томинага соотносит технику с производительными силами. Тем самым, с одной стороны, он признает способность этих сил в целом к постоянному развитию. Однако ограничивая это развитие лишь сферой техники, он фактически отрицает роль субъекта исторического процесса за основной производительной силой — человеком; анализ субъективного фактора и его взаимосвязи с техническим прогрессом полностью выпадает из его рассмотрения и абсолютно не учитывается.

Первоначально выдвинутый ложный тезис об автономности технического развития от социальных условий Томинага пытается преодолеть с тем, чтобы проблема «техника-общество» все же могла бы быть поставлена, иначе теряется отправная точка при осмыслении проблемы индустриализма в аспекте социальных изменений. «Какими же путями вызываются изменения в социальной системе благодаря процессу прогресса техники, которая являет-

ся внесоциальной сама по себе или, иначе говоря, постулатом для социальных феноменов» [132, 209]. Другими словами, он стремится включить «внесоциальную технику» в социальный процесс, в «феномен деятельности человека» по его выражению.

В решении этой проблемы, запутанной самим же теоретиком, нет ничего сколь-нибудь оригинального. Провозглашается то, что имеет безусловную очевидность с самого начала, а именно естественная включенность техники в промышленное производство, в сферу экономики, которая без нее вообще вряд ли может мыслиться в современных условиях. «Первый шаг включения техники в социальный процесс ограничивается лишь *областью экономики*» [132, 211]. Это включение Томинага обосновывает влиянием технического прогресса на производство, выражающегося в росте разнообразия видов продукции, изменении комплекса элементов, включаемых в производство одной и той же продукции, снижении производственных затрат на единицу одной и той же продукции и т.д.; происходит также и количественный рост экономики.

Итог технического прогресса Томинага видит в качественном и количественном экономическом росте, с которым в целом связана непосредственная трансформация капитализма в «индустриальное общество». Можно считать, что проблема экономического роста зафиксирована в теоретических выкладках Томинага в самом общем виде. Он не игнорирует экономическую сферу, которую он пытается представить в качестве фундамента для анализа общесоциальных проблем: «Какие же изменения в других конституирующих сферах системы вызывают изменения, порождаемые прогрессом техники в экономической области?» [132, 215]. Томинага признает за сферой экономики, основной движущей силой которой является технический прогресс, ее важную и определяющую — в своем, конечно, понимании — роль для общества в целом.

Итак, для осмысления сущности социальных изменений К.Томинага предлагает схему «техника-экономика-общество»; забегая несколько вперед, поясним, что в данном случае под «обществом» понимается совокупность форм и способов организации общественной жизни людей. Данная схема, по мысли Томинага, несет на себе печать «марксистской теории социальных изменений» и «интересна тем», что создает соотносительную связь с теорией Маркса» [132, 187]. Эта связь усматривается им в том, что его категории «техники», «экономики» и «общества» в известной степени созвучны марксистским понятиям производительных сил, производственных отношений и надстройки. Так, производительные силы включают технику в качестве своего важного компонента, хотя, как замечает Томинага, не совсем уравниваются с ней. Объявив производственные отношения как результат «особого вида мышления» и считая, что они «не эквивалентны экономике», Томинага, тем не менее, пытается нащупать какую-то связь между ними, прибегая к откровенной натяжке в виде утверждения, что производственные отношения включают производственную деятельность, поскольку подразумевают отношения людей в производстве.

Попытки Томинага подкрепить свою схему авторитетом марксизма в принципе оборачиваются лишь выхолащиванием действительного содержания Марксовых категорий. Лишь в результате искажения их реального смысла удастся создать иллюзорную видимость сходства с марксистскими категориями. Основой такого «единства» выступит техницистское истолкование взглядов Маркса, который, по утверждению Томинага, «ввел понятие «способ производства» в качестве промежуточного звена между техникой и обществом. Поэтому систему Маркса можно вполне именовать технико-экономической интерпретацией истории» [132, 25]. Существенность и принципиальность расхождений с взглядами Томинага заложена уже в смысловом содержании самих категорий, а также выявляется по трактовке

характера и содержания социальных изменений, понимаемых марксизмом как коренной переворот в социальных, производственных отношениях, как смена форм собственности.

По мнению Томинага, его интерпретация взаимосвязи экономических и социальных изменений является новаторской в том плане, что она охватывает общество в целом, а не его отдельные аспекты. Так, Томинага отмечает, что первоначальные попытки выявить связь экономической и социальной проблематики были предприняты американскими социологами Керром, Данлопом, Харбисоном, Майерсом, рассматривающими универсальные процессы, обусловленные индустриализацией, в качестве «логики индустриализма» и выдвинувшими ряд положений о последствиях индустриализации в виде обоснования подвижной открытой структуры общества, о необходимости совершенствования системы образования, создания крупномасштабных организаций и т.д. «Однако с точки зрения «теории социальных изменений» все эти положения не выходят за рамки индивидуальных эмпирических обобщений и недостаточны для теоретического упорядочивания основных факторов» [132, 215-216]. Упоминает К.Томинага и работу Мура и Хойзелица «Индустриализация и общество», в которой имеется глава «Индустриализация и социальные изменения». Исходя из организации промышленности, экономики, демографических данных и т.д., авторы указанной работы анализируют изменения в семье, локальных общностях, культуре и т.п., пытаясь поставить проблему социального изменения в широком плане. Но и эта попытка, по отзыву Томинага, основывается на фиксации отдельных частностей без «достаточного уровня теоретизирования».

В концепции Томинага можно усматривать определенное стремление и попытку преодоления недостатков, присущих социологическим доктринам эмпирического направления и частично отмеченных выше. Прежде всего речь идет о стремлении Томинага свести социальные изменения в единую систему. Эта система, по его замыслу, должна строить-

ся на выявлении монокаузальной тенденции в изменениях, их систематизации в одно целое. С учетом этого следует отметить, что концепции социологов зачастую представляют собой теорию «факторов», взаимосплетение и взаимовлияние которых и приводит к тем или иным изменениям. Признание К.Томинага техники, технического сдвига как единственного источника изменений позволяет говорить о монофакторности его концепции, стремлении отыскать главную причину социальных изменений. Во-вторых, в прежних доктринах среди множества факторов явно или неявно являлся определяющим психологический фактор. Г.Беккер и А.Босков отмечают следующую характерную особенность в подходе западных социологов к проблеме социального изменения: «В основном в поисках важных факторов и плодотворных обобщений можно найти четыре фокуса сосредоточения исследований и мышления: нововведение, новатор, агенты диффузии и оценщики» [8, 333]. Сущность этих ориентации, их значение в полной мере охарактеризованы Ю.Н.Семеновым, который писал: «Одним словом, выходит, что основой «социальных изменений» в конечном итоге оказываются личные психоидеологические особенности людей, именуемых «новаторами», «агентами диффузии» (т.е. распространителями нововведений) и «оценщиками» (т.е. оценивающими нововведения). А это равносильно... объяснению общественного развития в духе традиционного психологического направления в... социологии, лишь прикрытого фиговыми листьями из новомодных социологических терминов» [65, 158]. Этот психологизм также снимается Томинага введением техники как причины объективно-материального порядка, что должно придать, по замыслу ее создателя, основательность концепции, предотвратить ее обоснование психологическими интенциями.

Социальное изменение, согласно Томинага, должно подразумевать не какие-то отдельные, частные случаи изменений, критическое отношение к такой интерпретации

которых было выражено им на примере целого ряда теорий, а изменение в масштабах всего общества: «Социальное изменение буквально означает изменение общества» [132, 227]. Другими словами, в его намерения входит интерпретировать социальное изменение как тотальную трансформацию общества в отличие от социальных изменений, которые происходят путем количественного изменения в рамках наличной институциональной системы. Такой подход к социальному изменению требует определить в первую очередь то, что претерпевает самое это изменение, т.е. объект изменения.

И здесь мы сталкиваемся на первый взгляд с парадоксальной ситуацией, а именно с тем, что, вопреки широко вещательным заявлениям и притязаниям на создание обобщающей социологической теории, Томинага при решении узловых проблемы прибегает к аналогии с природными явлениями, к сфере естественнонаучных представлений, чтобы установить конкретный параметр, подвергающийся изменению. На примере, в частности, землетрясения он констатирует, что при этом явлении происходят структурные изменения. Экстраполируя данный факт на общество, он утверждает, что «социальное изменение есть изменение структуры общества» [132, 236].

Натуралистичность обоснования структуры общества не является у Томинага чем-то случайным. Это проистекает из того, что трудноразрешимой теоретической проблемой становится логически и содержательно обоснованный переход от одномерности и однозначности сферы экономики с ее техническими сдвигами к следующему уровню — социальному. В свою очередь, истоком противоречивости такого перехода является исключение Томинага общественного субъекта, игнорирование его активной роли, деятельности в социальном процессе. Позитивистски и фетишизирующе выделяя технику в качестве самостоятельной побудительной силы и отрывая ее от конкретно-исторических условий функционирования, Томинага занимает позицию

крайне абстрактного рационализма, в результате чего он может лишь дать самые общие характеристики, утрачивая при этом богатство и многообразие общественных связей и отношений, замыкающихся на деятельном общественном субъекте. Отсутствие последнего делает вообще неправомерным логически связное рассуждение о структуре общества, а оставляет лишь единственную возможность — найти эту структуру по аналогии. Можно считать, что поиски структуры отражают коренной порок «индустриализма», редукционистски сводящего производительные силы к технике и не учитывающего при этом важную их часть — субъективный компонент.

Аналогия у К.Томинага дополняется отвлеченными рассуждениями, чтобы с помощью формальнологических выкладок выделить то, что могло бы быть принято за некую объективную исходную позицию. «То, что изменяется, является неизменным в состоянии отсутствия изменения. Другими словами, это изменяющееся есть константная величина, когда она не меняется. Данную постоянную обычно именуют структурой. Поэтому социальные изменения представляют собой изменение структуры» [132, 236]. Положение о наличии у общества какой-то структуры Томинага подкрепляет также ссылкой на социологический функционализм, с позиций которого общество может интерпретироваться как социальная система, а «константную величину в социальной системе именуют социальной структурой» [132, 237].

Итак, считая, что социальное изменение должно выражать изменение структуры общества, К.Томинага пытается затем установить, что же понимать под этой структурой, каково ее содержание, поскольку вышеприведенные рассуждения, по его собственному признанию, все же окончательно не решают вопроса о том, что такое «структура». Иначе говоря, речь идет о понимании и содержании «константной величины». В интерпретации Томинага она может выражаться лишь понятийно в момент статике. «По-

сколькo изменяющeеся также не является структурой в соответствии с определением, то можно считать, что структура не существует эмпирически. Однако в целях теоретического упорядочения бесконечно изменяющаяся эмпирическая реальность может временно и мысленно фиксироваться и рассматриваться как состояние в виде структуры» [132, 237].

Фактически речь идет о попытках найти критерий повторяемости, позволивший бы представить основу изменений, но методологическая несостоятельность анализа общества у Томинага заставляет его топтаться в кругу рассудочных, иллюзорно-спекулятивных умозаключений. Теоретическая трудность предстает в виде противоречия между стабильностью, устойчивостью структуры и ее изменением. Если структура выступает как соответствие ее частей друг другу и целому, то тогда ее изменение должно выводиться из каких-то несоответствий элементов структуры друг другу. Но это было бы механическим объяснением, ничего, в сущности, не объясняющим, ибо остается неясным, как вообще могут возникать какие-то несоответствия, если определяющим является внутреннее соответствие элементов структуры. Другая теоретическая трудность заключается в том, что она рождает представление о константности отношений человека к структуре, между тем как такая константность является исторически переходящей, меняющейся.

Эти трудности, которые пытается разрешить Томинага с помощью неубедительных рассуждений, окончательно не снимают вопроса о конкретной форме выражения самой структуры как таковой. Поэтому с целью выявить содержательный аспект структуры Томинага вынужден обратиться к простой наглядности, констатируя, что общество есть сообщество индивидов. Но в таком сообществе, в отличие от толпы, которая также представляет собой скопление множества людей, необходим определенный характер действий этих индивидов, зависящий от соответствующих норм и правил. «Таким образом, основание, позволяющее

в первую очередь прийти к выводу, что общество имеет определенную структуру, представлено тем, что установлены правила определенных действий, признанные и разделяемые конституитивными его членами» [131, 215]. Опираясь на это положение, Томинага понимает под структурой единство четырех моментов, а именно: наличие институализированных правил поведения, подкрепляемых «санкциями» (наказаниями и поощрениями), ролевое распределение людей на основе этих правил, распределение «средств» и распределение «вознаграждений» в виде доходов, власти, авторитета, славы и т.п. [131, 217-219]. Сама социальная структура представляет собой в интерпретации Томинага устойчивое состояние распределения ролей, «средств» и «вознаграждений» в соответствии с институализированными и сопровождающимися «санкциями» правилами. С учетом этого «социальное изменение является процессом возникновения перераспределения ролей и обладаний («средств» и «вознаграждений». — *А.М.*), зависящих от институализированных правил» [131, 225].

Поэтому можно вполне обоснованно считать, что для Томинага собственно социальное изменение, происходящее в «индустриальном обществе», выступает в виде процессов, касающихся институализированных норм и правил, т.е. в нормативной структуре общества, поскольку сама социальная структура понимается им как совокупность функций, закрепленная этими правилами. В целом социальная организация людей предстает у Томинага в виде «функциональной релевантности структурного порядка». Тем самым теория социальных изменений Томинага на уровне анализа социальной системы дополняется структурно-функциональным анализом как важным методологическим средством. Это сказалось в первую очередь в использовании Томинага понятий структуры и функции, в обращении к социальному функционализму для обоснования своего понимания общества как системы.

Слабость теоретического построения К.Томинага очевидна. И суть дела не сводится только к тому, что теория Томинага предполагает равновесие в функционировании социальной системы. Принципиально важно другое, а именно то, что на уровне социальной системы Томинага имеет в виду «общую природу» социальной организации, общество в чистом виде, лишенное какой-либо конкретности, связанной с его определенными формами, с исторически обусловленным его характером и содержанием. Социальная система выступает у Томинага через специализацию нормативных структур, формирующихся для регулирования и контролирования тех или иных сфер социального бытия. Другими словами, рассматривается лишь функциональный аспект социальной системы, фактически исключающий возможность проникновения в сущность общественных явлений. В этом состоит ограниченность функционалистского подхода, органически связанная с односторонним, абстрактным изучением явлений общественной жизни. Эта ограниченность является логическим следствием принятых Томинага исходных посылок, касающихся социального развития как автоматически обеспечиваемого совершенствованием технических средств, линейного и недиалектического процесса. Характеризуя ограниченность и недостаточность функционалистского анализа общества, В.П.Кузьмин отмечает: «С точки зрения «функционалистского содержания» одни и те же явления в различные исторические эпохи и в обществах различных социально-экономических типов могут быть принципиально теми же и выполнять, по-видимому, те же функции. А с точки зрения «системного содержания» они при этом могут быть диаметрально противоположными: например, государство может быть государством для защиты интересов угнетателей и подавления народа либо государством, обеспечивающим подлинное народовластие... Конечно... всякое государство осуществляет функции общего управления и международных отношений. И если принимать во внимание

только эту функциональную «природу явлений», то их общественное содержание... останется непознанным и нераскрытым, т.е. ускользает главное, самое существенное» [38, 110].

Таким образом, теория социальных изменений Томинага нацелена на «открытие» внеисторических явлений. Цель ее заключается не в изучении исторически конкретных социальных систем, а в исследовании социальной системы как таковой, что ведет к абстрактной и надисторической их интерпретации. Этим намерениям Томинага полностью отвечают принятые им методологические средства, которые создают иллюзию, будто с их помощью можно выйти за рамки истории и подняться над ней. Вместе с тем оказывается, что эти средства не способны учитывать конкретно-исторические параметры. В результате перед нами развертывается максимально общая теория в двух планах: в плане выявления максимально общих явлений и в плане исследования максимально широкой системы. Такая интерпретация вырывает явления из их конкретного социального контекста общественных отношений и представляет их типовыми характеристиками, свойственными любой социальной системе в целом.

Теория К.Томинага, как, впрочем, и другие теории социологов, обращавшихся к проблеме социальных изменений, ограничилась в конечном счете бессодержательной и поверхностной констатацией неких эмпирически доступных фактов, упорядоченных в подобие системы. Широковещательные заявления и намерения К.Томинага в отношении создания истинной общесоциологической теории, с позиций которой была предпринята им критика «собратьев по перу», в действительности обернулись отсутствием подлинной теоретической глубины в анализе социального бытия.

ГЛАВА II

ЯПОНСКОЕ «СЛАВЯНОФИЛЬСТВО»: «ТЕОРИИ ЯПОНЦА И ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»

I. Общие замечания

Течение, возникшее на исходе 60-х годов, известно в японской философско-социологической литературе под названием «теорий японца и японской культуры», теории «национальной идентичности» или «интроспекции». В целом это весьма широкое течение, не имеющее логически стройной системы и объединяющее философов, социологов, историков, этнографов, культурантропологов, психологов, лингвистов, религиоведов и т.д. Тесная связь социальной рефлексии с этим течением, общность их аргументации делают необходимым хотя бы в общих чертах вскрыть причины его возникновения и обозначить содержательную направленность.

Выражением общей тенденции этой теории, ее доминантой является акцент на культурно-историческом своеобразии и этнопсихологических особенностях японской нации, мнимых или действительных, но обязательно получающих гипертрофированную трактовку и статус вневременного и внеисторического атрибута японской этнической общности.

К причинам, вызвавшим к жизни «теории японца и японской культуры», японские и некоторые западные исследователи Японии относят: 1) утрату Японией внешней «модели» для подражания в виде «западного» общества,

идеализированного в первые послевоенные годы; 2) политическое давление извне, подразумевая под этим расхождение между уровнем экономического развития страны и ее международным статусом; 3) «ностальгию по истинной Японии» в условиях «высоких темпов экономического роста»; 4) социальные и моральные дисфункции, обусловленные диспропорциональностью развития общества и неравномерностью распределения богатства среди его членов. Такое перечисление причин, как нам кажется, в целом может считаться вполне справедливым, хотя не совсем четко выделены главные, определяющие мотивы, не раскрыты существенные стороны самого явления, а иногда в качестве причины выступает самое следствие. Так, например, «ностальгия по истинной Японии» требует еще своего собственного объяснения.

Почвой для возникновения так называемого «бума теорий японца и японской культуры» явились в известной мере экономические успехи страны в 60-е годы, породившие представления о «японском экономическом чуде», о рождении «азиатского гиганта» и т.д. Экономические достижения послужили поводом и предлогом для их интерпретации как свидетельства и результата японской культурной и социальной специфики, составляющей структурную и духовную основу самого общества. В частности, по мнению Э.Хамагути, «объяснение процветания» требует понимания скрытых мотивов, которыми руководствуется сама личность [139, 5]. В кругах японских экономистов широко распространились представления об «исключительности» японского капитализма, особой «эластичности и эффективности японской системы». Среди социологов японское общество даже стали именовать «акционерным обществом Япония», что подразумевало общность интересов государства и различных экономических группировок, дополненных патерналистскими отношениями между предпринимателями, рабочими и служащими.

Эти успехи сопровождались пропагандистской шумихой, подогревавшей националистические настроения в стране, еще полностью не изжитые после окончания войны и даже исподволь культивируемые. Они, бесспорно, придавали уверенность, вызывали чувство гордости и превосходства в умонастроениях определенной части японского общества, поскольку картина экономического процветания и благополучия составляла разительный контраст с упадком общественной жизни, настроениями разочарования и уныния в первые послевоенные годы. Согласно опросам общественного мнения, проводимым Институтом математической статистики, в 1953 г. только 20% опрошенных утвердительно ответили на вопрос о том, считают ли они, что японцы превосходят европейцев и американцев, а в 1966 г. эта цифра возросла до 48%.

Следствием этого явился повышенный интерес к роли традиционных элементов, ратование за возрождение и укрепление прежних идеалов и патриархально-патерналистских отношений, их утверждение в качестве неотъемлемого и жизненно важного компонента современного социального бытия.

Примечательно, что среди японских историков, социологов и философов сразу же после окончания второй мировой войны возникли дискуссии о роли феодальных пережитков и особенностях социальных отношений в Японии. В частности, проблема феодальных пережитков, их роли и значения в социальном контексте послевоенной Японии была предметом оживленных обсуждений на рубеже 50-х годов. Так, в 1949 г. Японская ассоциация гуманитарных наук провела семинар по проблеме «Феодальная система», а в 1950 г. — семинар «Феодальные пережитки». На этих семинарах некоторые специалисты оценивали такие специфические феодальные японские институты, как клан-семья «иэ»⁴ и система отношений «оябун-кобун»⁵, в качестве тормоза развития страны. Другие же, видя в них

выражение японской социальной специфики, настаивали на их важности и значимости в различные периоды японской истории.

Стараниями теоретиков концепций «японца» и «японской культуры» эти традиционные японские ценности, которые еще недавно подвергались, если не безоговорочному и всеобщему, то, во всяком случае, частичному осуждению и осторожной критике, приобрели статус гаранта социального здоровья нации. Отражением этой переориентации явилось то, что «японские ученые-специалисты в области социальных наук и прежде всего в области культурной антропологии стремились избежать схем, злоупотреблявших понятием «феодалные пережитки», и выработать системы, которые позволяли бы отчетливее выделить характерные особенности социальной структуры их страны и понять причины, по которым, несмотря на модернизацию, несмотря на быстрый процесс развития, позволивший Японии достичь промышленного уровня, ни в чем не уступающего уровню развития Запада, японская социальная структура и человеческие отношения, на которых она базируется, представляют заметное отличие от западных стран» [171, 855]. Безусловно, что проблема включенности и функционирования традиционных норм, представлений, отношений, форм практики и т.д. в новых социальных условиях представляет большой интерес. Но эта же проблема, взятая односторонне и преувеличенно и демонстрирующая одни черты и признаки социального целого, чтобы скрыть или полностью игнорировать другие, подчас более существенные и важные, может в конечном итоге привести к плоской апологетике и приобрести охранительный характер.

С другой стороны, понимание причин возникновения и ажиотажа вокруг «теорий японца и японской культуры» в общественном сознании Японии неразрывно связано также с комплексом экономических, политических и духовных кризисных явлений в развитых странах Западной Европы и США в конце 60-х годов, а также с участвовавшими

в 70-е годы затяжными экономическими спадами, инфляцией, безработицей, обострением социальных противоречий. Эти процессы, носившие в Японии менее острый характер, позволили взглянуть по-новому на теоретические установки предшествующего периода. Новая ситуация требовала определенной корректировки идейных позиций и нахождения таких аргументов, которые позволяли бы представить реальности социального бытия в лишенном конфликтности и напряженностей образе.

В этой связи важное значение имело и то, что техницистские теории, взятые на вооружение общесоциологической мыслью 60-х годов, действительно продемонстрировали свою несостоятельность как раз в применении к тому обществу, которое послужило основой для теоретических притязаний на открытие «новых» социальных горизонтов. Падение престижа техницистских доктрин, изображавших в радужных тонах будущее современной социальной системы, не могло не сказаться на идейном климате, породив антииндустриалистскую критику. Однако протест против «индустриализма», протест против наступления бездушной техники, материального потребительства, прагматического трезвенно-расчетливого жизнеустройства и инструментального рационализма как следствия рыночных отношений облекается стараниями теоретиков в форму ностальгии по «золотому веку», простому и патриархальному миру, где еще якобы сохранились интимные «живые» и «искренние» узы в отношениях между людьми. Отсюда проистекает общий пафос смотреть не вперед, а назад, на якобы утраченные идеалы и ценности, которые будто бы были забыты, отвергнуты и недооценены в процессе материального прогресса и погони за материальными благами — «материальный прогресс означает потерю национальной идентичности» [172, 155].

Сложный комплекс таких чувств и ощущений образует психологическую основу для иллюзорных попыток оживления и утверждения традиционных норм человечес-

кого общения. «Теории японца и японской культуры» последовательно и целеустремленно проводят именно эту линию при анализе психологического облика японца и структуры японского общества.

Таким образом, возникновение «теорий японца и японской культуры» связано с комплексом причин внутреннего и внешнего порядка, принадлежащим как бы к полярно противоположным тенденциям. Социально-экономические успехи Японии и дисфункции в «западном» обществе, возникшие в 70-е годы, образуют тот контрастный фон, на котором рельефно отразились преимущества именно японской системы хозяйствования, органично вобравшей в себя нормы традиционной японской культуры.

Широкая апелляция к традиционным элементам в работах сторонников «теорий японца и японской культуры» не может, естественно, не поставить вопроса об особенностях самого социального бытия, объективно существующей специфике социальных отношений в японском обществе. Именно учитывая наличие определенных феодальных пережитков в социальной системе, сохранение и актуальное функционирование традиционных норм и ценностей, обычаев и предрассудков, еще полностью не изжитых, можно понять истоки «теорий японца и японской культуры». Этот момент не ускользнул от внимания и японских исследователей. Так, например, Тэранака Хэйдзи, признавая наличие особенностей в социальных отношениях в японском обществе, видит их истоки в своеобразии становления «индустриального общества» в Японии, поздней и ускоренной модернизации страны. «Необходимо признать, — отмечает Х.Тэранака, — тот факт, что индустриализация Японии успешно осуществлена благодаря использованию положительных факторов, выработанных традиционным обществом» [120, 152]. По его мнению, процесс модернизации начался и значительное время продолжался в условиях еще не изжитого «традиционного общества», в условиях активного взаимодействия с ним, что и обусловило влия-

ние традиционного уклада жизни и представлений на психологию современного японца. Аналогичные высказывания можно встретить и в работах других японских исследователей. Иными словами, если принимать во внимание объективные предпосылки живучести традиционных форм и норм жизнедеятельности, специфику социального качества общественных отношений в современной Японии, то следует прежде всего отметить такие особенности развития капитализма в стране, как верхушечный характер самой «реставрации Мэйдзи» в 1967 г., которая отнюдь не сопровождалась резкой и коренной перестройкой социальной структуры, а также сохранение феодального института императорской власти вплоть до его отмены в 1947 г., помещичьего землевладения и сельской общины. Однако, фиксируя эти истоки «теорий японца и японской культуры», все же недопустимо рассматривать общество в целом через призму этих абсолютизированных частных особенностей, описывать характер, поведение и мышление японцев исключительно в терминах архаических социопсихологических представлений.

2. Поиски этнопсихологической основы «нового» общества

«Теории японца и японской культуры», сложившиеся на рубеже 60–70-х годов и продолжающие сохранять определенную влияние также и в 80-е годы, знаменуют собой существенный сдвиг в сфере общественного сознания. Утверждение этих «теорий» в качестве важного течения общественной мысли страны нашло свое отражение в провозглашении японскими теоретиками, а вслед за ними и некоторыми зарубежными исследователями Японии наступления «бума теорий японца и японской культуры».

Внешне этот «бум» выразился в довольно значительном потоке литературы, в которой активно дискутируется вопрос о своеобразии японской культуры, личности японца, его поведения, мышления, мировосприятия, ценностных норм, психологических черт и т.д. «В настоящее время, — отмечает Э.Хамагути, — существует обширная область исследований, представленная теориями о Японии. В этих исследованиях анализируются тип культуры и социальная структура Японии или же национальный характер японцев и их общественное сознание в сравнении с другими обществами и народами» [139, I].

Сам по себе интерес к специфике, самобытности японского культурного комплекса, резко активизировавшийся на исходе 60-х годов, не является чем-то исключительным и может рассматриваться как один из эпизодов в истории идеологической жизни Японии. Японский социальный психолог Минами Хироси, анализируя историю и основные направления современных исследований в области «теории японца», отмечает, что «... в странах Европы и в Америке, действительно нет примеров такого обилия дискуссий и тем более такого множества книг, посвященных национальному характеру своих народов, как в Японии [115, 342].

По мнению Х.Минами, истоки этой «теории» восходят к двум классическим работам Миякэ Сэцурэй «Правдивый, добрый и красивый японец» и «Лживый, злой и страшный японец», опубликованных в 1891 г. Работы С.Миякэ, по оценке Х.Минами, представляли собой первую попытку описания японского национального характера через как положительные, так и отрицательные черты и свойства⁶. В более поздних работах других авторов наметилась тенденция апологетического истолкования национального характера. Как на яркого представителя такой апологетики Х.Минами указывает на Хата Яити, автора книги «Десять эссе о национальном характере», вышедшей в 1907 г. В этой работе, появившейся вскоре после окончания русско-японс-

кой войны 1904–1905 г., отразились националистические умонастроения тогдашнего японского общества; в этих условиях «национальный самоанализ» не мог не обрести характера безудержного самовосхваления превосходства и исключительности японской нации. Примечательно и то, что выделенные Я.Хага положительные черты японской нации (преданность императору и патриотизм, культ предков и уважение семейной чести, любовь к природе, простота и вкус и т.д.) были противопоставлены, как отмечает Х.Минами, идеалам «индивидуализма», «космополитизма» и «социализма».

К заслуживающим внимания работам об особенностях японского национального характера и японской культуры в период до 1945 г. можно отнести также и книгу Вацудзи Тэцуро «Климат» (1935 г.), которая, по мнению Х.Минами, и в настоящее время оказывает известное влияние на исследования по японской культуре и этнопсихологии. Как известно, Т.Вацудзи утверждал, что японские историки-марксисты 20-х годов в своих исследованиях игнорировали исторические особенности развития Японии и пренебрегали физико-географической спецификой формирования японской нации. Именно эта специфика и была положена Т.Вацудзи в основу его анализа.

На специфических чертах социальных отношений, психологии, поведения и культуры японской этнической общности спекулировали также монархо-фашистская идеология японизма и так называемая «социология японизма» в своих обоснованиях «духа Ямато», «духа Японии», «духа народа и нации».

Давая оценку сложившейся в довоенный период тенденции в анализе этнопсихологического своеобразия японской нации и нашедшей отражение, в частности, в работах Я.Хага и Т.Вацудзи, Х.Минами отмечает, что «общее для них заключается в том, что эти работы преследовали охранительные цели и были направлены против новых для того времени левых теорий» [114, 344].

Охранительная направленность подобных теорий была вскрыта и подвергнута критике М.Сано, С.Хамада, К.Оба и Т.Исикава в сборнике «Исследования японского национального характера», опубликованном в 1922 г. Авторы сборника резко критиковали тогдашние теории японского национального превосходства с прогрессивных позиций; отмечали научную несостоятельность и великодержавные притязания, а также подчеркивали общность японской культуры с культурой других народов. Большой вклад в критику националистической шовинистической идеологии, включающей в качестве составного элемента гипертрофированные национальные черты, внесли в 30-е годы японские философы-марксисты Тосака Дзюн и Кодзай Ёсисигэ [67; 30].

В 50–60-е годы этнопсихологические исследования продолжались как японскими, так и зарубежными специалистами. Причем наибольшую популярность и влияние среди работ о японской культуре и национальной психологии приобрело исследование американского антрополога Р.Бенедикт «Хризантема и меч». Можно считать, что эта работа предопределила в известной степени исследовательский подход, угол зрения японских идеологов в их работах о «японце» и «японской культуре», сказавшийся в попытках выделить некий обобщенный и сущностный компонент, надысторический по своему характеру.

В послевоенный период были также начаты практические исследования национального характера с применением различных методик — тестов, анкетирования, вопросников и т.д. Было создано несколько центров по его изучению — Комитет по исследованию японского национального характера при Национальном институте математической статистики, группа по исследованию проблем «человеческих отношений» и т.д. [35, 77]. Опираясь на данные подобных исследований, Т.Ямамото представил в развернутой описательной форме основные черты японского национального характера в виде 17 пунктов [35, 77-80]. Оценивая эти ре-

зультаты, С.И.Королев отмечает: «Бросается в глаза многословность, повтораемость и расплывчатость характеристик. Они относительно точны, когда перечисляются признаки, подкрепленные материалом этнографии или социологии... когда же речь идет о сути психических особенностей японцев... чувствуется известная натяжка.

Немало говорится о развитом понимании долга и отношении к государственным интересам как к наивысшим, о знании каждым своего места в сложной социальной системе, о слабости классового сознания, безразличии к политике, отсутствии духа научного познания, фатализме. Мы выбрали только часть всех пунктов, не имеющих экспериментального подтверждения или кажущихся неубедительными, из-за того, что методика, с помощью которой получены эти результаты, не соответствует поставленной цели» [35, 81].

Таким образом, как следует из этого краткого исторического экскурса, проблема «японской культурной специфики», которую, кстати сказать, никто и никогда не отрицал в исследованиях по японской культуре, не является, в сущности, новой. Поэтому закономерен вопрос об особенностях ее современных интерпретаций в русле «теории японца и японской культуры», что позволяет также прояснить и смысл самого «бума», приобретшего характер пропагандистской компании благодаря широкому вовлечению в популяризацию японской самобытности средств массовой информации.

Решение этого вопроса в известной мере осложняется, как это ни парадоксально, обширностью литературы, которая далеко неоднородна по тематике и предмету исследования. «Среди работ о «японском национальном», — пишет Ю.Б.Козловский, — выделяются, по крайней мере, работы трех видов. Это работы о национальной японской культуре как определенной социальной целостности, работы, в центре которых находится человек — носитель культуры, обладающий устойчивым национальным характером, специфическими этническими и психологическими чертами, и работы об особенностях, как принято говорить, мышления

японцев, их мировоззренческого склада, мировосприятия» [33, 83]. Эта литература содержит обширный эмпирический материал, относящийся к таким областям научного знания, как история, этнография, социология, психология, лингвистика и т.д., а также большое количество интересных историко-культурологических и социально-психологических наблюдений, что позволяет привлекать этот материал при различного рода исследованиях, касающихся Японии. Неравноценен и уровень подачи самого материала: наряду с работами с претензией на широкие обобщения существует также немало работ чисто описательного характера, в частности довольно широко представлен традиционный жанр «нравов и обычаев» – этнографическое описание привычек, быта, праздников, обрядов, ритуалов, церемоний и т.д. В целом же подавляющая часть литературы, относящейся к «теориям японца и японской культуры», представлена этнопсихологическими и социокультурными интерпретациями личности японца. Данные интерпретации также не лишены известного научного интереса при исследовании проблем общественного сознания, социальной психологии, национального характера и т.д.

Кроме того, при анализе «теорий японца и японской культуры» необходимо учитывать и то, что в интерпретациях «японской специфики» сказывается неоднозначность идеологических и политических позиций самих теоретиков. Мы исходим из наличия двух основных направлений в рамках рассматриваемого течения, разграничение которых в самом общем виде дано японским социологом Кавамура Нодзому. Он писал: «Со второй половины 60-х годов вновь стали модными теории «японской культуры» и теории «японца»... Естественно, они весьма различны, начиная с теорий, преследующих ярко выраженные реакционные политические цели укрепления императорской системы и возрождения милитаризма, как это проявилось, например, в работах Мисима Юкио, и кончая теориями, стоящими на позициях научного «нейтрализма» таких специфических

наук, как социология, социальная антропология, этнология, этнография и т.п... Теории «японской культуры» и «японца» рассматривают все «специфически японское», японские национальные особенности как неизменные принципы, не подвластные истории, и стремятся с их помощью объяснить все остальное» [92, 235].

Теории откровенно националистического характера, для которых «японское национальное» всегда служило питательной средой, группируются вокруг положений, провозглашающих императора и императорскую систему как символ, гарант и определяющий фактор самобытности и неповторимости японской культуры и психологии японцев в частности. Генетически эти теории в идейном отношении связаны с довоенной шовинистической монархофашистской идеологией, преподнося ее лишь в новом «культурном» облачении. Националистическая линия в «теории японца и японской культуры» как ее частный аспект отнюдь не исчерпывает в полной мере содержательные и смысловые притязания данной теории как таковой. К тому же националистические стереотипы достаточно полно рассмотрены Б.В.Поспеловым [60].

Предметом нашего анализа будут по преимуществу «нейтральные» теории, несущие основную содержательную нагрузку в трактовке социокультурной жизнедеятельности японца, его психологического облика, поведенческих доминант и т.д. В этих теориях, несмотря на разнообразие привлекаемого материала и широкий спектр самых различных точек зрения, суждений и оценок, обнаруживается при внимательном сопоставлении внутреннее единство предлагаемых вариантов, проистекающее из устойчивости приданных им смысла и функции. Эта функция заключается в утверждении некоего «извечного» образа жизни, закреплении ее норм и ценностей в сознании «среднего» человека в качестве единственно важных и достойных. Именно функциональная ориентированность теорий позволяет однозначно выявить соотнесенность и сопряженность их интерпре-

таций с попытками конструирования самого своеобразия современного японского общества, с определенным интегресом в реалиях современной социальной жизни.

Один из определяющих подходов к демонстрации японской специфики в рассматриваемой теории связан с выделением психологических образов и истолкований, этнопсихологических субстратов как сущностных и интегративных характеристик. К таким субстратам можно отнести «амаэ» Дои Такэо (по определению автора, «благожелательное отношение к духу зависимости»), «оборонительную позицию» Аида Юдзэ, «любопытство» Цуруми Кадзуко, «групповую логику» Араки Хироюки, «глубинные основы» Юаса Ясуо, «гордость» Синода Юдзиро и т.д.

Обращает на себя внимание пестрота и мозаичность предлагаемых определений субстратных качеств, имеющих отношение к психологии, поведению и мышлению японцев, что наглядно свидетельствует об отсутствии сколь-нибудь корректных правил и процедур их выделения. Так, Т.Дои пишет, что к разработке своей концепции, «амаэ» он приступил в 1955 г., но один эпизод из его психиатрической практики позволил ему до конца понять японскую специфику «амаэ» и конкретное содержание этого психологического феномена. Как-то в беседе с матерью одной из своих пациенток разговор коснулся детства пациентки, и ее мать, англичанка, родившаяся в Японии и прекрасно владеющая японским языком, сказала, что у ее дочери в детстве не было достаточно «амаэру», т.е. она была замкнута, не заискивала перед родителями и не вела себя ребячливо. Опираясь на концепцию «пассивной любви» Балинта, Т.Дои усмотрел в ней принципиальное соответствие с психологией «амаэ». Отсутствие в европейских языках выражения для различения активной и пассивной любви, укрепило Т.Дои, по его признанию, в убеждении, что слово «амаэ», существующее в японском языке для выражения пассивной любви, является показателем своеобразия природы и характера японского общества и культуры.

В других случаях этнопсихологический субстрат эмпирически выводится на основании обобщения ряда разрозненных и не связанных друг с другом фактов, но подобранных так, что они должны создавать видимость обоснованности авторской позиции. «Групповая логика» Х.Араки явилась результатом наблюдений за поведением японцев во время путешествий, когда японские туристы по указанию гида послушно смотрят в окна автобуса направо или налево, тем самым проявляя, по мнению Араки, полное отсутствие самостоятельности и независимости. В подтверждение своей «групповой логики» он ссылается на манеру японцев селиться скученно, что он объясняет не только ограниченностью территории Японии, но и традиционно сложившимся и подсознательным стремлением объединяться в группу. Суммой примеров, подчас курьезного характера, обосновывает свою «оборонительную позицию» и Ю.Аида, видя в ней «специфику психологии японцев» [79, 22].

Иногда сторонники «теории японца и японской культуры» просто постулируют ту или иную характеристику как ключевую. К таким постулируемым субстратам относятся «глубинные основы» Я.Юаса или «гордость» Ю.Синода.

Или же, как например у К.Цуруми, «любопытство», провозглашаемое «ключевым моментом в изучении общества и человека в Японии», рассматривается в качестве универсального мотива человеческой деятельности в любом обществе. Однако разнообразие исторических ситуаций, климатических условий и социальных структур предопределяет, по мнению автора, степень интенсивности и продолжительность самого «любопытства». Сильно развитое «любопытство» у японцев обусловлено, по признанию К.Цуруми, островным положением Японии, более или менее частым чередованием в ее истории периодов «открытия» и «закрытия» страны в отношениях с внешним миром.

Эти этнопсихологические субстраты приобретают расширительное истолкование. Они призваны, в сущности, выявить и зафиксировать не только и, пожалуй, не столько

эмпирические психологические черты самой личности, сколько представить социальное видение японского общества через психологизированный атрибут. Данные субстраты наделяются статусом сущностной основы японского общества: именно через эти субстраты, по замыслу теоретиков, возможно понять и объяснить подлинный смысл политических, социальных, экономических, культурных и идеологических процессов в истории японского общества.

Т.Дои придает субстрату «амаэ» универсалистское значение. «Амаэ» в его интерпретации коренится в особенностях структуры социальных отношений, социальной психологии и идеологии Японии, оказывая определяющее воздействие на психический склад японцев, манеру их поведения, структуру мышления, формирование социальных институтов и идеологических воззрений. Согласно Т.Дои, «амаэ» имеет ключевое значение для понимания не только психологического облика отдельного японца, но и структуры японского общества в целом. Особая восприимчивость японцев к «амаэ» стала, по его мнению, «причиной акцентирования вертикальных отношений в японском обществе» [85, 23]. Элементы психологии «амаэ» Дои включает в понятия «гири» (долг, ответственность перед вышестоящим) и «ниндзё» (родительское расположение к другому), которыми широко оперирует японская социология и культурная антропология при описании межличностных отношений. Психоаналитические процессы «ассимиляции» и «идентификации» являются, по его мнению, «психологическими механизмами, которые наиболее близки для людей из мира амаэ» [85, 44]. Именно установка на идентификацию и ассимиляцию, порожденная психологией «амаэ», помогла японцам в трактовке Т.Дои усвоить сначала китайскую, а затем и западную культуру. Это в свою очередь позволило быстро и успешно провести модернизацию и индустриализацию страны, чего не удалось выполнить, например, Китаю в силу отсутствия у китайцев психологической установки на «амаэ».

Психология «амаэ», по мысли Т.Дои, лежит также в основе традиционной японской идеологии. «Дух Ямато», активно проповедовавшийся монархо-фашистами в довоенный период, а также почитание императора и сами истоки императорской системы могут быть поняты и интерпретированы, по утверждению Дои, с позиции этой психологии, поскольку можно считать, что «именно институализацией амаэ явилась императорская система» [85, 64]. В конечном итоге Т.Дои провозглашает «амаэ» в качестве «первичного опыта древнего японца». «В конечном итоге этот первичный опыт породил, — пишет Т.Дои, — всевозможные мифы; его можно усматривать, с одной стороны, в формировании императорской системы и связанного с ней семейнообразного общества, а с другой, в развитии специфически японского образа чувствования и мышления. Можно предположить, что ментальность «амаэ» как раз и является тем основным эмоциональным стимулом, который в течение двух тысячелетий формировал японца, не осознаваясь им самим» [85, 91-92].

Для К.Цуруми понятие «любопытство» открывает широкие возможности не только для понимания масштабов и качественных аспектов модернизации Японии, но и для проникновения в суть социальных процессов общественного развития вообще, так как именно «любопытство» в ее представлении является причиной происходящих изменений. В частности, изменения в человеческих отношениях определяются не столько осознанным стремлением к таким изменениям, сколько импульсами, питаемыми «любопытством».

«Оборонительная позиция» Ю.Аида позволяет ему объяснять не только те или иные события или факты, касающиеся недавнего прошлого (например, поражение во время второй мировой войне вследствие однообразия и шаблонности избранной тактики в соответствии с этой позицией), но также социальное поведение и образ мышления японцев. По утверждению Ю.Аида, в соответствии с «оборонительной позицией» японец всегда ориентирован не «во вне», а «внутри»; он «стоит спиной» к обществу, повернув-

шись «лицом к своей группе». Поэтому и конфликтные ситуации для него являются следствием не общественных, а внутригрупповых противоречий, поскольку противники и конкуренты для японца находятся в группе, к которой он сам принадлежит.

Таким образом, этнопсихологические субстраты приобретают социальную значимость и смысл, выступая в качестве ориентиров и стимулов общественной деятельности индивидов. С их помощью социальный процесс интерпретируется как общность психических реакций индивидов. Тем самым совершается психологическая редукция, т.е. происходит сведение социального к психологическому, в результате чего остаются в тени социальные проблемы. Во-вторых, данные субстраты как бы пронизывают всю историю и в сущности являются «трансисторическими параметрами», благодаря которым преодолевается разграничение между прошлым и настоящим. Более того, прошлое во всем его объеме вводится в настоящее, создавая иллюзию неизменности социального качества общественных отношений в Японии. Этнопсихологические субстраты становятся принципами истолкования явлений и процессов как прошлого, так и настоящего.

Далее, в эмпирически пестрой мозаике различных интерпретаций этнопсихологического своеобразия личности японца и специфики японского общества неизменно акцентируется групповая интровертность и групповая ориентация в поведении японцев. Эта черта, придающая даже известное однообразие трактовке психологического облика японцев, рассматривается сторонниками «теорий японца и японской культуры» в качестве глубинной и коренной особенности психологии японской этнической общности и их общественной организации.

На основании психологии «амаэ» Т.Дои описывает различные «круги» межличностного общения в качестве стандартов поведения. Изменение поведения в зависимости от смены «круга» не приводит, по мысли Дои, к возникнове-

нию конфликтных ситуаций до тех пор, пока японец способен различать их границы. При нечеткости последних у него рождается чувство беспокойства. Поэтому Т.Дои констатирует важность для японца своей группы, только в которой он и может приобрести чувство уверенности, устойчивости и спокойствия.

На основе «групповой логики» Х.Араки основывается механизм «шаблонизации» личности в японском обществе, вызывающий отрицательное отношение автора, но, тем не менее, исконно присущий процессу социализации индивида в Японии. В силу этого механизма личность неизбежно должна входить в состав группы, находиться в подчиненном положении, обязательно иметь своего лидера. «Групповая логика» в трактовке Х.Араки является источником энергии японцев, поскольку лидер, стоящий во главе группы, концентрирует и направляет ее усилия на выполнение стоящих перед ней задач; именно поэтому японцы смогли достичь таких поразительных успехов в послевоенный период.

«Оборонительная позиция» у Ю.Аида, как уже было отмечено, имеет непосредственный выход на обоснование групповой ориентации японцев в качестве неотъемлемого элемента их жизнедеятельности.

Групповой тип поведения японцев, характеризуемого через тесную сплоченность индивидов, их зависимость, подчиненность лидеру, отсутствие устойчивости и константности личности, отмечается Синода Юдзиро, Мидзусима Кэййти, Цукисима Кэндзо, Кимура Сюн и т.д. Данный мотив присущ и разрабатываемым Цудзимура Акира, Мори Дзэдзи, Хамагути Эсюн моделям структуры личности японца, основывающимся в принципе на компаративистском описании «восточной» и «западной» личности. Рассмотрение этих личностей связано с дихотомией «зависимость-самостоятельность», «группизм-индивидуализм».

Чрезмерное подчеркивание групповой ориентации в поведении японцев приняло форму полного игнорирования каких-либо индивидуальных поведенческих черт, са-

мой индивидуальности личности. Согласно Бэфу Харуми, «индивиды в групповой модели склонны превращаться в автоматы или роботы, действуя безвольно и, не имея свободы выбора, просто лишь согласно требованиям группы» [148, 177].

В отличие от такого одностороннего и упрощенного истолкования личности японца со второй половины 70-х годов в ее трактовке стали уделять большее внимание отношениям межличностного общения, поскольку «человек реализуется во взаимной связи между людьми» [138, 58]. В работах Хамагути Эсюн, Такэути Хироси и Кумона Сюмпэй рассматривается так называемый контекстуалистский вариант личности японца (понятие контекстуализма было впервые предложено Э.Хамагути), не порывающий с самим принципом групповой ориентации. «В отличие от индивидуалиста и коллективиста, — отмечает С.Кумон, — «контекстуалист» — это «личность с комплексной эгзовлеченностью». Она определяет или идентифицирует себя в терминах социальных отношений или контекста (айдагара), к которому она принадлежит, и в терминах своего личного «я» [159, 18]. Принципиально важным является здесь то, что «контекст» в этой модели не имеет каких-либо точных социальных параметров, а понимается вообще как «среда отношений с другими людьми» [138, 58]. «Контекстуалисты» просто акцентировали мотив межличностного общения, которое не отрицалось и сторонниками «групповой модели» японца, а скорее присутствовало в свернутом виде, поскольку сама группа не может существовать вне связи индивидов между собой в ее собственных границах. Она лишь в своем внешнем проявлении воспринимается как единое целое.

Осмысление личности японца и декларирование тех или иных этнопсихологических субстратов как выражения японской уникальности имеет важное значение для понимания социально-политической ориентации сторонников «теории японца и японской культуры». В целом они достаточно единодушны в неприятии того, что можно обобщен-

но определить как «материальную цивилизацию» Запада, которой и противопоставляется вся система общественных отношений в Японии, базирующаяся на своеобразии социального поведения и личностных черт японца. Японские стандарты в представлении этих теоретиков не только не совместимы, но и прямо противоположны таким ценностным ориентациям и социальным императивам западной цивилизации, как рациональность, индивидуализм, противоречивость, конфликтность и т.д.

Так, по утверждению Х.Юкава, «будущее «западного рационализма» не кажется оптимистичным» [174, 52], что, по его мнению, придает особую значимость специфическим качествам японской нации. Более того, в его представлении «японский склад ума не подходит для абстрактного мышления, его интересуют только реально осязаемые вещи» [174, 56]. С ним солидаризируется и Ю.Аида, отдающий предпочтение «базисным эмоциям» японцев, что делает неприемлемым для них «универсалистские» и «абсолютистские» идеологии, к которым он относит в первую очередь марксизм.

В представлении Д.Мори японское общество является «обществом мечты»; демократия в этом обществе основана на общинных отношениях и предстает в его видении как возвращение к старой японской традиции. Источник «все-го плохого», что есть в этом обществе, Д.Мори склонен усматривать во внешнем воздействии. В «многослойной структуре» японского общества у К.Цуруми нет места для обнаженных конфликтов, которые разрешаются путем компромиссов и гасятся на своей начальной стадии [145, 149].

Для Ю.Аида японское общество является «интимным обществом», для которого характерно слияние «личного и общественного» в сознании человека, ощущение тесной взаимосвязи между людьми. «Мы (т.е. японцы. — М.А.) образуем интимный мир, мир бессловесного совпадения желаний, мир взаимопонимания» [79, 79-80]. Выступая против «американизации» японского образа жизни, Ю.Аида

предостерегает японцев от угрозы противоречивости и конфликтности, лежащих, по его мнению, в основе западного рационализма и пуританской морали.

«Глубинная психология» Я.Юаса служит ему основой для обоснования относительности «идеологических координатных осей», в соответствии с которыми различают «прогрессивные» и «консервативные» воззрения в истории современной мысли в Японии. Более того, появление в Японии прогрессивных левых течений Я.Юаса объясняет лишь проникновением в страну «западной» идеологии. Влечением к «глубинным основам», на которых, по его мнению, покоится японское общество, Юаса трактует изменение политической ориентации некоторыми ранее прогрессивными деятелями, в частности Сано Гаку и Набэяма Садатика, придерживавшихся в довоенный период марксистских воззрений. В самоубийстве писателя Ю.Мисима также, усматривается им лишь влияние «глубинной психологии» вне всякой связи с политическими и идеологическими мотивами [146, 277-284].

Исходя из специфики личности японца и японской культуры, С.Ватанабэ утверждает, что «конституция не соответствует предрасположенности японцев» [Цит. по 77, 179].

В полном противоречии с историческими фактами О.Мияги утверждает: «Разложение феодализма открыло путь для развития индивидуализма. Индивидуализм, а вслед за ним и либерализм, выступающий за свободу личности, и рационализм, являющийся выражением индивидуализма и ставящий под сомнение традиционный образ мышления, — все это и есть то, что можно назвать суперструктурой модернизации... Особенность Японии заключается в том, что ...суперструктура, т.е. культурная и психологическая модернизация, почти не прогрессировала» [116, 208].

Групповая интровертность японцев в ее «контекстуалистском» варианте также призвана, в сущности, продемонстрировать такие общественные отношения индивидов, которые обеспечивают их гармоническую консолидацию и

стабильность самой социальной системы. Эти иллюзорные представления теоретиков анализируемого течения со всей очевидностью проявились в их диагностике современного кризиса, который переживает «западная цивилизация». Этот кризис они воспринимают как кризис индивидуалистических установок и ценностей данной цивилизации. «Индивидуализм послужил, — пишет Э.Хамагути, — главной движущей силой модернизации Запада. Однако тот же самый индивидуализм по достижении изобилия начал стимулировать прогрессирующее развитие болезни цивилизации. Модернизация Японии не зависела от индивидуализма; становление индивидуализма было порождено модернизацией. Однако следует учитывать, что этот индивидуализм проявляется всего лишь на поведенческом уровне или во внешних проявлениях. Индивидуализм, при котором действия людей ориентированы только на себя, возможно, будет играть более существенную роль в Японии в будущем, но до тех пор, пока он резко отличается от индивидуализма как системы ценностей, маловероятно, что он станет силой, толкающей Японию в тиски тех же самых трудностей, в каких сегодня находятся развитые страны» [153, 47]. «Контекстуалистские» черты японского общества гарантируют, по его мнению, большую эффективность в современных условиях социально-экономического развития, поскольку «человеческие ресурсы организации могут быть лучше использованы, чем в ориентированных на специализацию системах найма» [153, 54]. Более того, «контекстуализм» рассматривается как инструмент регулирования социальных отношений и выдается за «мягкую социальную технологию», полностью соответствующую «постиндустриальной» стадии развития общества или «эре культуры»; эта «технология» может даже обеспечить «эластичное» развитие западного общества в случае ее освоения. «Если мы находимся накануне эры культуры, тогда вполне возможно, что японские организации станут моделями для мира или что мир будет японизироваться. Английский социолог и япо-

новед Рональд П. Дор утверждал, что современные западные организации будут, вероятно, конвергироваться в сторону японского типа. Возможно, что настало время экспортировать рациональную гармонию – продукт японского духа и таланта – в область социальной технологии» [153, 55].

Все эти констатации и факты свидетельствуют о том, что сторонники «теории японца и японской культуры», пытаясь обосновать свое понимание личности японца, а через нее и современного японского общества путем выделения особенных, специфических черт в общественном сознании и психологии, полностью игнорируют вопрос о характере материальных отношений на современной стадии и их общности с развитыми странами. Этой акцентацией «своеобразия японского» достигалось в конечном счете диаметрально противоположное представление о современном японском обществе с той его «модернизаторской» интерпретации, которая определилась в предшествующий период на волне достижений научно-технической революции и была связана с техницистскими доктринами, сложившимися с учетом социальных и экономических параметров высокоразвитого промышленного общества.

Данный момент отмечает и Н. Кавамура, подчеркивая, что сторонники анализируемой теории «в вопросе о социальных сдвигах отвергают основные характеристики, предложенные теорией «модернизации» [53, 244].

В более широком плане правомерно считать, что в действительности речь идет о стремлении отмежеваться от важнейших проблем и процессов реальной социально-экономической действительности Японии и попытаться на почве японской специфики создать совершенно иной образ японского общества, что со всей очевидностью проявилось в рассматриваемых ниже концепциях Т. Наканэ и Ё. Кога-нэ. Достижению этой цели как нельзя лучше отвечает наделение самих общественных индивидов особыми качествами, исключительностью традиционного психологического склада, а через них и придание специфики современному

социальному бытию. В результате такого надысторического видения общества подлинные исторически конкретные социально-экономические, культурные, политические и другие процессы и явления мистифицируются и предстают в искаженном виде. Совершается «заколдовывание» бытия.

В этом «заколдованном» бытии только и может вступить в силу социально-психологический фактор общности воззрений и поведения социальных индивидов, порождая иллюзорное представление об общности нации. Обоснование этой общности с помощью тех или иных характеристик и черт, выдаваемых за непрерывную традицию, способствует формированию типов поведения людей и их жизненных установок, способных выполнять задачу духовной консолидации нации. Признание статуса непрерывной традиции за теми или иными психологическими и культурными компонентами общественного сознания, никак не связанными с конкретными общественными отношениями, автоматически исключают необходимость в том, чтобы декларируемые в качестве «истинных» типы поведения и образ мышления были обоснованы научным анализом исторической эпохи, ее теоретическим освоением. Именно в исторической ретроспективе почти осязаемо обнаруживается относительность и изменчивость жизненных установок и отношения к социальному миру.

Наглядным примером в этой связи может служить исторический экскурс, предпринятый Р.Мидзуэ. Анализируя психологию японского бюргерства по новеллам Ихара Сайкаку (1642–1693 гг.), отразившим быт и нравы горожан XVII века, Р.Мидзуэ отмечает деятельный и активный характер горожанина, деловой склад его ума. Общими чертами литературных героев-горожан XVII века, выделенными Мидзуэ, являются самодовольство, торгашество, неприимчивость. Эти черты, по признанию Мидзуэ, нетипичны для литературных героев периода Муромати (1338–1573 гг.), а стало быть, объяснить их возникновение можно, лишь исходя из конкретных условий, сложивших-

ся в японском обществе того времени. К важнейшим факторам, повлиявшим на формирование такого типа поведения и склада ума, Р.Мидзуэ относит рост городов, развитие ремесел и денежного обращения, усиление роли купеческого сословия, торговли и ростовщичества. Эти процессы, подчеркивает Р.Мидзуэ, бурно развивались в Эдо (ныне Токио) и Осака, в то время как Киото представлял собой типичный феодальный город [120, 73-105].

В противоположность обычно провозглашаемой непрерывной буддийско-конфуцианской религиозной традиции К.Цукамото обращается к проблеме изменения религиозных верований и отмечает зависимость этих изменений от новых духовных потребностей, обусловленных крушением прежних моральных норм и системы ценностей как следствием социальных перемен. Указывая на то, что буддизм в эпоху Токугава (1603—1867 гг.) становится гонимым учением, он объясняет этот факт нарастающими противоречиями в феодальном обществе Японии; это потребовало от центральной власти идеологически закрепить существующую феодальную иерархию с помощью неоконфуцианского учения [120, 157-198].

Поэтому если те или иные типы поведения и психологические черты социальных индивидов не получают раскрытия и обоснования путем анализа исторически конкретных условий их формирования и функционирования, то они в своей совокупности выглядят просто как специфический феномен социальной действительности вообще, как неустранимый компонент отношения человека к миру.

Отсюда вполне логично объявить социальное, культурное и этнопсихологическое своеобразие японской нации некоей непрерывной традицией, якобы безусловно укоренившейся в обществе. И не случайно, а вполне закономерно, что сторонники «теории японца и японской культуры» интерпретируют социальную сферу по преимуществу как зависящую и определяемую традиционными установлениями, а тем самым и не зависящую от объективной

исторической необходимости. Под эту интерпретацию подводится «теоретическая» база путем нахождения сущностных характеристик, пронизывающих всю предшествующую историческую практику и предстающих в виде психологических, поведенческих, и мыслительных доминант.

Иначе говоря, получается, что система социальной организации индивидов цементируется и функционирует исключительно благодаря ее связи с прошлым, ее пронизанности традициями, которые вытекают чуть ли не из самой природы человека и кажутся неподвластными течению времени. Иллюзия подобного рода является всего лишь поверхностным отражением действительного существования традиций и во многом проистекает из свойств и признаков самих традиций.

Известно, что ни одно общество не может существовать без традиций, которые складываются во всех сферах социальной деятельности человека и охватывают все стороны общественного сознания. Существуют экономические, социальные, трудовые, бытовые, этнические, классовые и другие традиции. Система социальных традиций, привычек, представлений и взглядов, которая воздействует на поведение человека в обществе, складывается отчасти в результате того, что функционировавшие в предшествующий период нормы и правила, например религиозные, создали своеобразный набор ориентаций для общественного поведения индивидов. Эти ориентации в той или иной степени отвечали запросам и потребностям общественного развития. Поэтому они утверждались как абсолютные и в то же время подкреплялись целой системой наказаний и поощрений. В связи с этим вопрос об «истинности» традиционных форм оказывается связанным с их функциональным соответствием экономическим и социальным отношениям, а их изменение предполагает глубокие исторические преобразования тех общественных отношений, на основе которых и формировались эти духовные образования. Реальные социальные процессы и развитие на-

учного знания подрывают традиционные принципы и установки, которые субъективно воспринимаются как извечные и абсолютные.

Таким образом, традициям свойственно выступать в виде особого механизма накопления и воспроизведения социально аккумулированного опыта, имеющего регулятивное значение. Для них характерны такие признаки, как устойчивость, инерциальность, авторитетность, очевидность, привычность и т.д. «Многие культурные формы, мотивы, архетипы живут тысячелетиями, и, хотя их подлинный смысл меняется, общие контуры весьма консервативны» [7, 101]. Все эти свойства и признаки традиций, которые жестко не привязаны к тем или иным изменениям исторических обстоятельств и непосредственно не могут выводиться из наличных форм социальных отношений, и порождают иллюзию, будто они образуют надысторический, надындивидуальный мир, обладающий собственной реальностью и самодостаточностью.

Однако, хотя традиции медленно и с запозданием реагируют на новые явления и реальности общественной жизни, все же состояния общественного сознания являются производными от ряда особенностей социального бытия. Констатация этих производных как элементов первого порядка является попыткой выдать явление за сущность, ибо они вторичны по отношению к материальной основе общества и не могут играть самостоятельной роли. Истинный же смысл обращения к традициям сторонников «теорий японца и японской культуры» состоит в стремлении избежать анализа реалий современной общественной жизни, что и ведет к неправомерной абсолютизации ими факторов неэкономического порядка. При этом следует также отметить и их методологический порок, а именно преувеличивать значимость какой-то части общественного сознания.

Итак, обращением к традиционным нормам и представлениям, широким введением прошлого в настоящее сторонники «теорий японца и японской культуры» пытаются

обосновать представление об инаковости современного японского общества, неправомерности приложения к нему характеристик и определений, присущих «западной модели». В этом представлении конструируется мнимая реальность, далекая от действительности современной жизни. Последняя предстает в искаженном, деформированном виде, и самое это представление оказывается иллюзорным. С этой нацеленностью «теорий японца и японской культуры» на интерпретацию социального связано ее функционирование как определенной идеологии.

Указывая на демагогический характер данных «теорий», М.Адати отмечает ее идеологическую заданность. Более того, анализируя работы С.Ватанабэ, одного из представителей «теорий японца и японской культуры», он показал, что изыскания этого теоретика органически вписываются в установку Совета по японской культуре (организация деятелей культуры, принадлежащих к либерально-демократической партии; создан в 1968 г.), который цель своей деятельности определил как «формирование нового общественного мнения в условиях резкого антагонизма между правыми и левыми и культурного хаоса, обусловленного разрывом с традицией [77, 179]. Рассматриваемое в таком аспекте бытие предлагаемых идеалов следует объяснять не только инерциальной силой традиций, но и прямой заинтересованностью определенных политических сил в насаждении в массовом сознании и тиражировании некоторых духовных традиций, которые должны отвечать требованиям организации социокультурного контроля над сознанием масс. Фактически речь идет о тенденциозном подходе при выборе «вечных» компонентов отношения человека к социальной действительности, которые провозглашаются действительной сущностью социальной истории. Эта «отфильтрованность» традиций и односторонность в их освещении сказывается в полном игнорировании прогрессивных и демократических элементов в культурном наследии Японии. «Опасная сущность и роль теорий японца и японской культуры, — от-

мечает М.Адати, — заключается в том, что ее теоретики не пытаются найти культурные и национальные особенности современной Японии в том, каким образом наследовались и развивались традиционная культура и национальные черты в процессе развития демократии и основных прав человека. Наоборот, определяющим служит полный разрыв с идеями и традициями демократизма, укоренившимися и развивающимися в Японии после нового времени...» [77, 181].

Такая тенденциозность в подходе к культурному наследию позволяет не только деформировать представление о реальном процессе социально-исторического развития Японии, исказить культурную картину прошлого, но и вытеснить и заменить научно-рационалистические элементы нормативно-психологическими и ценностными оценками, приобретающими первостепенное значение и выдвигаемыми на первый план. В результате латентно формируется метафизическая устремленность сознания не к реальному, а к трансцендентному бытию. Этим целям подчинена и сама манера подачи материала и обоснования тех или иных положений, тесно связанная с отказом от социологического теоретизирования и философского размышления, взамен которых предлагается широкий набор фактов самого различного порядка, но непосредственно связанных и вплетенных в жизненные установки, поведение, нормы обыденного сознания и даже язык. Отсюда суггестивный характер самих «теорий», заземленность привлекаемых свидетельств и иллюстраций, отсутствие строгой логической последовательности изложения, неполнота и незавершенность обоснований, преднамеренная погруженность в эмпирию фактов и конкретных примеров. Вследствие этого для массового обыденного сознания создается иллюзия наглядности, «узнаваемости себя», эмоциональной образности и причастности, близости предлагаемых идеалов. Эти черты «теорий японца и японской культуры» делают ее легкодоступной для внедрения и распространения в сознании широкой аудитории.

Как идеологическое течение «теории японца и японской культуры» выполняют, в сущности, консервативную функцию. Консервативный характер этой идеологии отмечает, в частности, японский историк Ирокава Дайкити. Связывая «бум национальной интроспекции» с отрицанием «материальной цивилизации», он характеризует его как «консервативный стиль мышления», акцентирующий внимание на уникальных особенностях японской культуры и призывающий к «возвращению к историческим качествам японской культуры» [155, 79]. В рамках «теорий японца и японской культуры» существует и «нейтральное» направление, претендующее на описательность и беспристрастность своего исследования и лишенное откровенно националистической ориентации, предпочитая апеллировать скорее к специфике, своеобразию личности японца и социальных отношений в японском обществе. Эта направленность была также подмечена и М.Адати; по его мнению, данную «теорию» можно рассматривать, в частности, «как интеллектуальное и неидеологическое течение» [77, 177]. Однако с социальной точки зрения правильнее, по нашему мнению, определять ее как современную форму консерватизма, в рамках которого существуют различные течения.

В этой связи следует уточнить самое понимание консерватизма. Известно, что К.Маннгейм и М.Вебер трактовали консерватизм в широком смысле как «традиционализм», имея в виду прежде всего психологический аспект. В современной социологии под консерватизмом понимают также совокупность установок, принципов, стиль мышления, провозглашающих непреходящую значимость прошлого и претендующих на рассудочно-эмоциональное воспроизведение некоего идеализированного общества.

Именно попытка обосновать неизменность социальных отношений оборачивается в «теориях японца и японской культуры» ее преимущественной и односторонней ориентацией на прошлое, что свидетельствует о признании лишь одного типа социально-исторической зависимости, а

именно связи с прошлым. В этом отражается свойственное консервативной идеологии вообще отношение к социальному времени.

Контуры консервативных убеждений и ориентаций в рамках данной идеологии могут быть сведены к следующим представлениям: социальная система является в сущности антиисторической и консервативной; общество должно быть гармонически функционирующим социальным организмом; общество «живет» в соответствии с присущими ему традициями; человек — «японец» — имеет неизменный «социальный характер»; индивид должен сообразовывать свои поступки и действия с существующими обычаями и нормами. Своеобразие это современной формы консерватизма, или неоконсерватизма на японской почве, заключается в обращении к представлениям о человеке и его социальной практике, порожденным предшествующим, феодальным обществом. С этим связано и внимание к различно трактуемым личностным отношениям, ибо вещный характер этих отношений утверждается уже в условиях капиталистических производственных отношений. Примечателен также и тот факт, что право частной собственности, которое всегда подчеркивается в западноевропейских и американских вариантах консервативных течений как незыблемый нравственный принцип и безусловное благо, вообще не фигурирует в рассуждениях «теорий японца и японской культуры». Это объясняется особенностью отношения добуржуазного сознания к частной собственности как функциональному и частному элементу по отношению к общему моральному и социальному порядку.

В конечном итоге данная идеология оказывается тем средством, с помощью которого формируется послушное сознание, ибо личность, опутанная сетью традиций и обладающая только аффектным мировосприятием, не может не пребывать в ложном состоянии самоудовлетворения. Она становится легко подверженной идеопсихологическому манипулятивному воздействию, направленному на поддер-

жание у нее представлений о коллективистских, семейно-образных формах и общности целей человеческой деятельности, гомогенности самого общества.

Что же касается общетеоретических по своему характеру построений, развиваемых в русле «теорий японца и японской культуры», то и они в принципе опираются на аналогичные аргументы, служащие мнимой основой для провозглашения тезиса о якобы инаковости японского общества. Обращение этих доктрин к социально-психологическим мотивам, стереотипам сознания и поведения изначально обуславливает их глубокий психологизм и фрагментарность социального видения.

3. Общество «вертикальной структуры» Наканэ Тиэ

Концепция общества «вертикальной структуры» Т.Наканэ формировалась на протяжении 60-х годов. В своем окончательном варианте ее концепция была изложена в книге «Японское общество», опубликованной на английском языке в 1970 г. и явившейся результатом внесения автором поправок и дополнений в ее ранее изданную на японском языке работу «Человеческие отношения в обществе вертикальной структуры» (1967 г.). Эта работа Наканэ получила немалую известность на Западе как одна из попыток теоретического осмысления качественного своеобразия японского общества на основе «оригинальной методологии».

Цель своей концепции Т.Наканэ видит в том, чтобы «попытаться создать структурный образ японского общества, синтезируя его основные отличительные черты, которые заложены в жизни японцев [164, VII]. При этом подчеркивается, что социолог «не пользуется каким-нибудь известным социологическим методом или теорией... При чем моя (т.е. Т.Наканэ. — М.А.) интерпретация иная, и тот подход, с помощью которого синтезируются эти аспекты

(т.е. отличительные черты японского общества. — *М.А.*), новый. Большинство социологических исследований современной Японии анализируют главным образом ее изменяющиеся черты, выделяя «традиционные» и «современные» элементы как репрезентативные различные и противоположные качества» [164, VIII]. Эта акцентация своеобразия исследовательского подхода хорошо отражает известную позицию Т.Наканэ, заключающуюся в том, что концептуальные построения и терминологический инструментарий современной западной социологии разработаны, по ее мнению, при анализе «западных обществ» и якобы неприемлемы в полном объеме к иным культурно-историческим регионам, к Японии в частности. Еще в своем выступлении на VI Всемирном социологическом конгрессе (Эвиан, 1966 г.) Т.Наканэ, придерживаясь этой своей позиции, отмечала: «Общая установка японских социологов заключается в следующем: то, что невозможно объяснить с точки зрения западной схемы, считается досовременными, феодальными и традиционными элементами японского общества. При такой интерпретации существовал своего рода коррелятивный и силлогистический взгляд на социальную эволюцию: японское общество станет или должно стать точно таким же, как и западное общество, когда оно полностью модернизируется. Этот вклад предполагает также, что в своей современной части японское общество аналогично западным. Но при таком подходе структурные различия, а также характер неформальных организаций Японии и стран Запада остаются в тени. Японские социологи, ориентирующиеся на западную социологию, анализировали характерные особенности, типичные для современного Запада и Японии, и игнорировали те аспекты японского общества, которые не имеют аналогий на Западе. По этой же причине они часто пользовались количественными сравнениями, избегая качественных» [Цит. по I, 189].

В соответствии с этой установкой Т.Наканэ претендует на совершенно иное решение проблемы социальной структуры японского общества. Хорошо известно, что в

социологии широкое распространение получили понятия слоя, или страты, которые раскрывают лишь определенные различия между людьми по тем или иным признакам. К критериям или признакам социальной дифференциации исследователи относят, например, престиж, профессию, доход, уровень образования и т.д. Настаивая на оригинальности своего подхода, Т.Наканэ фактически отказывается от этой «западной» методики. Неприемлемость ее для Японии, по мнению Наканэ, исторически обусловлена «гомогенной конфигурацией японского общества». Централизованная феодальная система в период Токугава способствовала, в представлении Наканэ, институализации этой гомогенности общества, в составе населения которого 80% занимали крестьяне и лишь 6% буси (служилое сословие, дворянство). Отмечая этот факт, Т.Наканэ пишет: «Социальная стратификация на основе буси и крестьян основывалась на политике Токугава и была закреплена законом; это не означало, что социальная дифференциация была продуктом экономического развития. К тому же группа буси была так незначительна по количеству, что такого рода стратификация не имеет социологической значимости с учетом общей конфигурации общества. Было бы корректно рассматривать буси как вид бюрократии...» [164, 142]. В свою очередь крестьянство также можно рассматривать, по утверждению Т.Наканэ, как гомогенное образование, хотя в нем и можно выделить зажиточные и бедные слои, но эти различия, по ее мнению, носили относительный характер и имели второстепенное значение. Поэтому отсутствовали строгие статусные группы. В представлении Наканэ японцы не были исторически подготовлены к стратифицированной общности с эффективными демаркациями между группами. Организационный принцип в таком обществе был представлен рангом, а не стратой [167, 143].

Не будем вдаваться в подробный разбор этих утверждений Наканэ. Отметим, во-первых, неправомерность механического переноса понятий, имеющих отношение к ка-

питалистическому обществу, на феодальное. Во-вторых, Наканэ, в сущности, игнорирует существовавшую в токугавской Японии жестко регламентированную систему сословного деления, известную под названием «синокосё» (дворяне, земледельцы, ремесленники, торговцы). В-третьих, социально-экономическая позиция господствующего класса не определяется его численностью. И в-четвертых, в своих рассуждениях Наканэ делает целый ряд «упрощений», позволяющих ей говорить о социальной однородности японского общества как его неизменной черте.

Придерживаясь такой «исторически обоснованной» позиции, Т.Наканэ вводит обобщающие понятия рамки (по-японски «ба» — место) и принадлежности, которые, по ее мнению, более полно и адекватно в социологическом смысле характеризуют общественные связи в Японии и могут служить критериями выделения социальных групп. Согласно Т.Наканэ, «группы могут быть идентифицированы по двум критериям: один из них основан на общей принадлежности индивида, а другой — на ситуационном положении в данной рамке. Термин «рамка» используется как технический термин, обладающий специфическим значением и противоположный критерию «принадлежности», употребляемому в свою очередь в специфическом и более широком значении, чем обычно. Рамка может быть представлена местностью, институцией или особого рода отношениями, объединяющими ряд индивидов в группу; во всех случаях она обозначает критерий, устанавливающий некую границу и определяющий общее основание для ряда индивидов, размещенных или включенных в нее» [164, I]. Критерий «принадлежности», согласно Т.Наканэ, означает, например, отнесенность к определенной кровнородственной группе, касте, профессии и т.д. В противоположность этому «рамка» носит более общий характер, например быть членом деревни Х. Для японца, по мнению Т.Наканэ, характерна скорее склонность подчеркивать свое положение и идентифицировать себя в пределах «рамки», чем акцен-

тировать свою универсальную принадлежность. Поэтому при знакомстве с другим человеком японец скажет: «Я из издательской группы В», а не «Я — наборщик». Другими словами, исходная установка Наканэ заключается в том, что положение по «рамке», которая может быть конкретно представлена «компанией» или любой «ассоциацией», имеет первостепенное значение, а личная принадлежность индивида, в сущности, вторична [164, 3].

Этот исходный критерий при анализе общества, сохраняющий видимость некоего обоснования, тем не менее, поверхностно отражает в первую очередь тот факт, что в современных условиях социально-экономические, политические и другие институты в обществе приобрели свою логику существования и деятельности. Они стали независимыми от воли составляющих их индивидов и руководствуются собственными нормами и правилами. В результате складывается впечатление, что такой институт приобретает статус автономного образования, представляющего формально организованный институт власти. Более того, провозглашаемая Т.Наканэ «оригинальная» методология и связанные с ней понятия «рамки» и «принадлежности», которые служат основой ее анализа японского общества, но фактически логически не обоснованы и эмпирически не доказаны, могли быть постулированы и введены лишь при условии умозрительной ориентации на некую модель или образец. Роль этой модели у Наканэ выполняет институт «иэ» (клан-семья), существовавший и функционировавший в японском обществе в феодальную эпоху.

Что же представлял собой этот институт? Примечательно, что гражданский кодекс конца XIX века в законодательном порядке закрепил феодальную систему «иэ» в качестве господствующей социально-экономической единицы организации японского общества. В то время «иэ» определяла структуру не только крестьянских, но и значительной части городских семей, исключая семьи наемных работников. Японские социологи рассматривают «иэ» как

«расширенную семью», состоящую из главной и боковых семей при существовании иерархических отношений между ними. Для «иэ» была характерна патриархальность и авторитарность семейнообразных отношений, выражающихся в покорности членов этой семьи ее главе и верности боковых семей главной семье. Эмоционально-психологическая цементация «расширенной семьи» базировалась на принципах солидарности всех ее членов и сыновней почтительности, освященной конфуцианской моралью. Другими словами, «иэ» как институт связан с рядом правил, регулирующих нормы поведения его членов, один из которых является главой семьи, а все остальные соотносятся с ним в зависимости от их положения в «иэ». Развернутая характеристика этого «клана-семьи», учитывающая его социальный статус, типичные черты и внутренние отношения, дана В.Б.Рамзесом: «Феодальная семья-клан, сложившаяся в глубокую старину, вплоть до поражения Японии во второй мировой войне успешно противостояла проникновению в свою среду капиталистических отношений. Она опиралась на совместное под одной крышей проживание и работу нескольких поколений одного рода, на наследование всего состояния и профессии отца старшим сыном. При этом для «иэ» была характерна нацеленность на продолжение династии любыми средствами, включая усыновление посторонних в случае отсутствия лиц мужского пола «у себя». Неделимость имущества и ответственность за обеспечение потомства наделяли глав «иэ» практически неограниченной властью над остальными членами. В подобной обстановке кровнородственные отношения имели неоспоримое преимущество перед супружескими — брак рассматривался как акт, происходивший не между двумя индивидами, а между двумя «иэ». Он означал не создание новой семьи, а прежде всего включение в орбиту господства «иэ» нового члена, которого оценивали с точки зрения соответствия клановым традициям и требованиям внутри-семейного производства ... феодальная семья-клан воплощала в себе прочное

единство производственных и потребительских функций с явным преобладанием первых, ибо именно от их успешного исполнения зависело существование «иэ» [62, 96–97]. По мнению японских социологов и политологов, в частности Т.Исида, этот тип социальной организации в послевоенный период был подорван в результате проведения аграрной реформы, создавшей равные экономические условия для главной и боковых семей, а также введения нового гражданского кодекса, уравнившего в правах всех членов семьи, и роста социальной мобильности вследствие урбанизации и модернизации [156, 49]. Распад системы «иэ» подробно освещен в различных аспектах в работах советских японоведов Ю.И.Березиной, Ю.Д.Кузнецова и В.Б.Рамзеса [37, 62].

Несколько иначе судьба этого института оценивается Т.Наканэ. По ее мнению, институт «иэ», являвшийся предметом длительных дискуссий, потерял свое значение в результате модернизации лишь в идеологическом плане, поскольку он был связан с феодальными моральными предписаниями. Под идеологической значимостью этого института Т.Наканэ подразумевает, по всей вероятности, тот факт, что институализированные в иерархическую структуру «иэ» принципы солидарности и сыновей почтительности послужили основой для идеи государства-семьи, в соответствии с которой государство рассматривалось как единая семья во главе с императором, а отношения со всеми остальными членами общества отождествлялись по аналогии с отношениями между отцом и сыном; эта идея служила стержнем монархо-фашистской идеологии и широко пропагандировалась в довоенный период, являясь средством идеологической обработки масс и их политического подчинения господствующему классу. Во время второй мировой войны патернализм активно использовался для маскировки и оправдания жесточайшей эксплуатации японских рабочих и для принуждения рабочих к добросовестной и самоотверженной работе на предприятии якобы в интересах всей страны.

В предлагаемом Т.Наканэ понимании «иэ» сущность этого института трансформируется и формализуется. Согласно Наканэ, «иэ» — это социальная группа, возникшая на основе определенного места проживания и зачастую в целях организации управления. Существенно в ней то, что человеческие отношения в пределах данной хозяйственной группы считаются более важными, чем все другие отношения вне ее...» [164, 5]. При таком определении сохраняются лишь некоторые чисто формальные признаки семьи-клана, которые, с одной стороны, создают частичное впечатление внешнего подобия ее первоначальному «образу», а с другой, позволяют довольно свободно трактовать самую сущность «иэ» и переносить свойственные ей атрибуты на современные реалии. При этом Т.Наканэ отказывается, хотя и не совсем последовательно, от признания существования самой «расширенной семьи», этого главного признака рассматриваемого института. По ее мнению, «наиболее существенный элемент института «иэ» не определяется той формой, в какой оформляются жизненные отношения старшего сына и его жены и старых родителей, а также и структурой авторитета, в соответствии с которой глава хозяйства держит в своих руках власть и т.д.» [164, I]. К тому же современная семья признается Наканэ «просто семьей», хотя в то же время она и отмечает, что в современной Японии все же еще не сложилась новая модель семьи, в которой основными являются отношения между мужем и женой. «Структура семьи базируется на основном ядре — мать и дети... Для мужа объектом забот является дом в целом, а не его жена и дети как индивидуальные личности. В действительности это традиционная концепция иэ или ути — семейного хозяйства, включающего теперь только жену и детей» [164, 127].

Позиция Т.Наканэ двойственна. Признавая ряд изменений в современной японской семье, она, тем не менее, пытается утверждать, что некоторые черты традиционного института «иэ» сохранились; при этом она сводит их в конечном итоге к особенностям внутрисемейных отношений,

вуалируя более существенные трансформации, свидетельствующие о фактическом распаде самого института. Прежде всего утратил свою силу принцип «трансцендентного» единства семейной группы в течение многих поколений. Далее, современная японская семья не включает иерархических отношений, существовавших в «иэ», и не имеет никакого отношения к различию в статусе между членами семьи. Существенно и то, что «дом», «семья» ныне означают простую нуклеарную семью и не могут отождествляться с «семейным хозяйством» в его прежнем значении.

Однако Т.Наканэ имеет в виду не столько те или иные реальные детали семейных отношений, сколько стремится выявить сам архетип «иэ» через нахождение в современных институтах такого традиционного элемента, который сохранял бы всю полноту своей функциональной значимости. Этим элементом и является «групповое сознание», истоки которого усматриваются Т.Наканэ в концепции «иэ», оказавшей глубокое влияние на психологический облик и поведение японцев. «Сущность такого глубоко укоренившегося латентного группового сознания в японском обществе связана с традиционной и широко распространенной концепцией иэ... [164, 4].

«Групповое сознание», фигурирующее в теории Т.Наканэ, а также равнозначные ему понятия группового конформизма, групповой преданности или лояльности фиксируются японскими социологами и политологами при описании особенностей социальных отношений в современном японском обществе. Различные теоретические построения, базирующиеся на этих особенностях, идейно связаны в генетическом плане с тем направлением японской эмпирической социологии, которое еще в довоенный период уделяло основное внимание исследованию специфики отношений в японской деревне, ее сельской общине, семьи и родственных отношений. Так, Бидсли и Наканэ отмечают: «Исследования деревни уже давно играют важную роль в японской социологии как в области накопления эмпири-

ческих данных, так и для стимулирования ее теоретического развития. Значительная часть оригинальных теоретических построений японских социологов основывается на данных сельских исследований, так как именно в сельских общинах исследователям пришлось столкнуться с оригинальными институтами и практикой, которые не поддавались истолкованию с помощью теорий, импортированных с Запада» [149, 117].

Данная тенденция особенно характерна для работ крупных социологов довоенного периода Судзуки Эйтаро и Арига Кидзаэмон. В работе Э. Судзуки «Принципы сельской социологии Японии» (1940 г.) была выдвинута концепция «натуральной деревни» как автономной традиционной общины, в которой все социальные организации — административная, кооперативная и религиозная — обладают определенной завершенностью. Такая аккумуляция социальных отношений и связанных с ними групп требует, по мнению Э. Судзуки, соблюдения строгих нормативных правил, названных им «духом натуральной деревни».

К. Арига рассматривал сельскую общину в виде «расширенной семейной группы» (додзокудан). В нее входили семьи, не связанные кровным родством с главной семьей. Семьи в «додзокудан» в трактовке К. Арига признавали зависимое положение и отношение «хозяин-подчиненный». Он утверждал, что сущностью «додзокудан» являются отношения типа «хозяин-слуга». Согласно Арига, отношения во многих социальных группах японского общества должны анализироваться как производные от отношений фиктивного родства в «расширенной семейной группе». В работе «Семейная и арендная система в Японии» (1943 г.) отношения между землевладельцем и арендатором были смоделированы К. Арига по образцу отношений главной и боковых семей, поскольку он считал, что эти отношения основаны не столько на экономической и правовой зависимости, сколько на личных отношениях, связанных с отношениями между главной и боковыми семьями в «расши-

ренной семейной группе». Эта точка зрения К.Арига была оценена японскими исследователями в качестве «третьей позиции», отличной от взглядов школы «Кодзоха», рассматривавшей отношения между землевладельцем и арендатором в Японии как результат сохраняющихся феодальных пережитков, и школы «Роноха», усматривавшей в них своеобразную форму капиталистических отношений.

В послевоенный период семейный принцип организации в японском обществе был проанализирован в работах Кавасима Такаёси «Семейнообразная структура японского общества» (1950 г.) и «Семейная система как идеология» (1957 г.). По мнению Т.Кавасима, квазисемейная система есть результат рефлексии семейнообразных социальных отношений, институализированных в таких формах как клан, клика (бацу) и т.д. Различные типы квазисемейных отношений представлены в системе пожизненного найма. Благодаря этим отношениям японец даже в условиях «индустриального общества» не утрачивает чувства своей принадлежности и не отчуждается.

Преданность предприятию как выражение традиционной особенности японской культуры, практика пожизненного найма рассматриваются также и Д.Абеггленом в работе «Японский завод» в качестве особенностей отношений в промышленности.

В этом плане концепцию Т.Наканэ можно рассматривать как дальнейшее развитие ранее предложенного принципа «семейнообразности», или «группового сознания». Причем данный принцип приобретает значимость ключевого при рассмотрении не той или иной сферы современного японского общества, а общества в целом, являясь выражением извечной и потому абсолютно закономерной специфики современной организации общественных индивидов. В этом обществе, по утверждению Т.Наканэ, эквивалентом «иэ» благодаря сохранению «группового сознания» стала «семейная организация» компаний. «Компания рассматривается как иэ, все ее наемные работники ква-

лифицируются как члены хозяйства во главе с предпринимателем. Эта «семья» включает личную семью наемного работника, она интегрирует его полностью... Роль института «иэ», основной единицы досовременного общества, теперь играет компания» [164, 8]. Фактор «группового сознания» в трактовке Т.Наканэ психологически преобразует отношение индивидов к объединяющей их институции, в первую очередь к компании, являющейся объектом основного внимания японского социолога. Поскольку «понятие компании символизирует групповое сознание» [164, 3], то в результате сама компания предстает как «моя» или «наша», как общность, обеспечивающая социальное существование человека и обладающая авторитетом во всех сферах его жизни. В результате человек оказывается глубоко эмоционально интегрированным. Это эмоционально-психологическое состояние изменяет, по утверждению Т.Наканэ, и статус самой компании в глазах ее членов. Она отмечает в этой связи, что понятие «кайся» (компания), этимологически соответствующее компании или предприятию в английском языке, приобретает для японца оттенок социальной вовлеченности и личной причастности, т.е. обладает определенной психологической окрашенностью. Эта вовлеченность настолько сильна, что, по признанию Наканэ, у индивидов складывается впечатление, что «компания А не принадлежит ее акционерам, а скорее принадлежит «нам» [164, 4].

Наглядным выражением «семейной идеологии», согласно которой предприниматель и рабочие того или иного предприятия образуют единую «семью», может служить, по мысли Т.Наканэ, система пожизненного найма и принцип оплаты по возрасту, практикуемые в японской промышленности. Действительно, система пожизненного найма содействовала сохранению в течение длительного времени полуфеодалных, патриархальных элементов в отношениях между трудом и капиталом в Японии, и даже в настоящее время она составляет специфическую черту японского менеджмента. «В общем, — резюмирует Т.Наканэ, — харак-

терные особенности японского предприятия как социальной группы заключаются, во-первых, в том, что сама группа семейнообразна, и, во-вторых, в том, что она охватывает даже частную жизнь своих рабочих, поскольку каждая семья тесно связана с предприятием» [164, 19].

Такое видение отношений в японском обществе сохраняет в известной степени житейское правдоподобие, поскольку отражает практикуемое и пропагандируемое феодальное послушание под видом «человеческих отношений». Эта практика и выдается за восприятие японцами социальных отношений и служит предлогом для теоретизирования. Некоторые идеологии пытаются обосновать достижения японской экономики и быстрые темпы ее развития исключительно сохранением старых традиционных персонализированно-патерналистских отношений и преданностью рабочих своему предприятию и патрону. В этой связи японский социолог Т.Фусэ отмечает: «Социальная организация и культурные ценности, поддерживающие современный японский индустриальный комплекс, демонстрируют целый ряд типично японских доиндустриальных характеристик, таких, как унаследованная с давних времен самодисциплина, основанная на конфуцианской этике и самурайском кодексе; прилежание и трудолюбие, ставшие отличительной чертой японского рабочего; отношения между предпринимателем и наемными работниками в том виде, как они проявляются в практике пожизненного найма; вертикальная иерархия человеческих отношений, пронизывающая все уровни японской жизни» [Цит. по 37, 178]. Спекулируя на остаточных эмоционально-психологических установках и стереотипах мышления некоторых слоев японского общества, японские предприниматели всячески восхваляют «традиционные семейные чувства японцев» и административную, ориентирующуюся на «вековые семейные традиции», поскольку видят в этом возможность смягчить трения, возникающие между нанимателем и рабочими, и объявить о гармонии труда и капитала. На японских пред-

приятнях введена церемония исполнения гимна фирмы перед началом работы и публичное исповедование совместно с директором веры в «дух справедливости, общественной гармонии, усердия, скромности, уживчивости и благодарности» (в фирме «Мацусита дэнки»). Схожие заповеди имеются на каждом крупном предприятии. Такая практика, безусловно, возможна лишь тогда, когда «большая семья» феодального японского общества оставила какие-то следы, «осколки» в сознании японцев.

Атрибуты традиционализма в японском менеджменте и связанные с ними индивидуально-психологические представления служат у Т.Наканэ основанием для демонстрации не только специфики самой институции, которая рассматривается как основная социальная единица в структуре общества, но и показателем самих общественных отношений в целом. Причем институция у Наканэ не имеет строгого разграничения по характеру своей деятельности: она может быть представлена и предприятием, и министерством, и университетом и т.д. На этом уровне характер отношений в обществе просматривается Т.Наканэ лишь через призму единичного и абсолютизированного факта — наличия «семейнообразных отношений». Такая методика описания общественных отношений через выявление частного, и пусть даже важного в определенном аспекте, элемента выливается в абсолютизацию его значения, что не может не привести к методологически и теоретически несостоятельному следствию, а именно к попытке представить все объяснение исключительно в свете этого специфического фактора в ущерб остальным. Поэтому представляется вполне закономерным, что хотя анализ Т.Наканэ и обращен в принципе к сфере общественных отношений, но именно их сущность оказывается полностью затемненной, что и дает Т.Наканэ иллюзорную возможность рассуждать о якобы неповторимости отношений в японском обществе.

Кроме того, если даже обратиться к такому конкретному виду институции, как «компания», то становится очевидным, что главная сфера деятельности компании как про-

изводителя, действующего в области материального производства, полностью игнорируется, а следовательно, утрачивается возможность обратиться к рассмотрению тех отношений, на основании анализа которых только и возможно понимание подлинного характера действительных общественных связей. Более того, из формально технической природы предприятия как места, где производятся определенные материальные блага и услуги, отнюдь не следует сам факт существования рабочих и капиталистов, собственности и прибавочной стоимости. Они в действительности связаны с социальной природой предприятия, которую предприятие приобретает, функционируя в общей социальной системе. Чтобы понять социальную природу предприятия, нельзя упускать из виду того, что оно является всего лишь элементом системы.

Анализ Т.Наканэ базируется на ложной посылке, согласно которой институция является полностью автономной и независимой от социальной системы как целого и как таковая может быть предметом исследования. Такая институция служит лишь для обозначения человеческого взаимодействия, межличностных отношений специфически рассматриваемых индивидов, образующих группу. Субъективность подхода Т.Наканэ и узкая сфера отношений в группе не могут служить основой для раскрытия жизненного социального мира как коррелята и условия конструирования социальной системы. Разделяемый Т.Наканэ тезис о первичной данности структур в виде «рамки» является наиболее ярким и последовательным воплощением поверхностного отношения к рассмотрению общественных структур.

Что же касается системы пожизненного найма, то она фиксируется Т.Наканэ лишь как очевидная и извечная данность, присущая традициям японской культуры. Между тем формирование данной системы исследователи относят к концу эпохи промышленного капитализма в Японии (1868—1895 гг.) и связывают с положением на рынке труда, сложившемся в то время. В частности, процесс пролетариза-

ции и образования рабочего класса осложнялся существованием среди наемных рабочих значительной прослойки неквалифицированной и полуквалифицированной рабочей силы, которая носила непостоянный характер; нередко труд на промышленном предприятии принимал форму отходничества с целью заработка вне пределов сельскохозяйственного производства. Развитие в конце XIX в. отраслей тяжелой промышленности и создание крупных предприятий не могло обойтись без постоянных высококвалифицированных кадров, подготовка которых требовала больших затрат времени и средств. Для закрепления этих кадров рабочие на одном предприятии промышленники были вынуждены ввести систему пожизненного найма и оплаты труда по старшинству. Необходимость стабилизировать трудовые отношения в крупных компаниях в условиях высокой текучести рабочей силы и привела к институализации практики пожизненного найма. Отношения между предпринимателем и рабочим в рамках данной системы моделировались по аналогии с широко распространенной в то время в Японии семьи-клана «иэ»: предприниматель выступал как бы в роли «отца» и «благодетеля» по отношению к работавшим на его предприятии рабочим. По мнению Тайра Кодзи, «предпринимательский патернализм», обычно целиком сводимый к японским традициям, «фактически был новым институциональным изобретением в ответ на условия рынка труда, господствовавшие на первом этапе индустриализации Японии...» [170, 99]. Поэтому объяснение длительного функционирования системы пожизненного найма не может ограничиваться простой ссылкой на культурную традицию, а требует учитывать в первую очередь ее экономическую целесообразность и материальную заинтересованность работодателя и работника. К тому же данная системы выгодна и в идеологическом отношении как средство воздействия на умонастроения рабочих и спекулятивного обоснования гармонических отношений между трудом и капиталом. И наконец, система пожизненного найма не име-

ет универсального значения, как это вытекает из рассуждений Т.Наканэ. Этой системой охвачено около 30% наемных работников, занятых в крупных компаниях. Основной же контингент рабочей силы трудится на средних и мелких предприятиях. Причем система пожизненного найма может быть эффективной лишь в условиях экономического процветания, не гарантируя постоянной занятости в кризисные периоды, о чем свидетельствует образование «резервной армии администраторов» в конце 70-х годов.

Далее, фактор «группового сознания» выполняет у Т.Наканэ и мобилизующую функцию. Прежде всего группа как объединение индивидов лишь на основе «единства места действия» не является еще функциональной и нуждается во внутренней сплоченности, обеспечивающей соединение качественно разнородных и независимых друг от друга элементов. Поэтому «групповое сознание» в трактовке Т.Наканэ является решающим фактором в консолидации самой группы, объединяющей индивидов на основе «рамки», поскольку именно это сознание как элемент внутренней организации позволяет превратить группу в активно действующее образование и преодолеть барьеры, связанные с различной принадлежностью ее членов. «Люди с различной принадлежностью могут почувствовать, что они члены одной группы и что это чувство оправдано, если подчеркивать групповое сознание «мы» против «них», т.е. против внешнего мира, и воспитывать чувство соперничества с другими подобными группами. Таким способом достигается внутренняя эмоциональная связь «членов одной группы» [164, 10].

Эта полная эмоциональная интегрированность индивидов в группе свидетельствует о внимании Т.Наканэ лишь к начальному, эмоционально-эффектному уровню сознания, учитывающего лишь ближайшие безальтернативные стимулы. Доминирующие над сознанием индивида остаточные психологические факторы, обуславливаемые сохранением влияния института «иэ», превращают их сознание в

плоское и неизменное образование. В этой апелляции к «групповому сознанию» проявилась свойственная некоторым психологам тенденция абсолютизировать генетически ранние и структурно низшие формы мотивации. В целом Т.Наканэ учитывает только психологический элемент мотивации индивидов, с помощью которого она стремится раскрыть особенности индивидуального сознания и поведения. Акцентация психологического элемента, являющегося весьма устойчивым стимулом поведения и прямо несводимого к экономическим и социальным моментам, помогает создать иллюзию неизменности, стабильности и самоудовлетворенности состояния индивидов.

Однако такая односторонность в описании ничего общего не имеет с реальным поведением индивидов, которое мотивируется сложным и опосредованным образом, совокупностью различных установок, так или иначе связанных с экономическими и социальными факторами. Поэтому для понимания мотивации человеческого поведения необходимо раскрыть формы самоутверждения индивидов и специфические модификации обстоятельств, порождающих непосредственные стимулы человеческих поступков и действий. Решение данной задачи сопряжено с анализом социальной структуры общества, с конкретно-историческим подходом к обстоятельствам, стимулирующим определенные действия, а также к способам их идеологического осмысления и обоснования. При этом идеологическое или мировоззренческое обоснование мотивов зависит от состояния духовной жизни общества, от господствующей идеологии, от существующих в обществе идейных течений и направлений.

Более того, «групповое сознание» у Т.Наканэ является условием ограничения независимого поведения индивидов и выступает в качестве средства его полного подчинения: «...власть и влияние группы не только отражается на поступках индивида и определяет их, но и изменяет даже его идеи и образ мысли. Индивидуальная автономия сводится

до минимума. В этих условиях невозможно отличить, где кончается групповая или общественная жизнь и где начинается частная» [164, 10]. Апологетический смысл такой трактовки очевиден: значение и сущность индивидуальной деятельности состоит всего лишь в приятии освященных традицией норм и ценностей. Т.Наканэ в своих рассуждениях отказывается связать этот конформизм с социальными условиями существования людей, с конкретными общественными отношениями, создающими специфическую среду для индивидуальной и групповой деятельности и максимально благоприятствующими реализации интереса определенных общественных групп.

Глубокая интеграция индивидов в институциональных группах, безоговорочное их следование существующим порядкам выступает как обоснование гармонии общественных отношений, стабильности социального порядка и социальной организации в целом. Такое общество «является довольно стабильным. В нем трудно осуществить революцию или вызвать беспорядок в национальном масштабе» [164, 154].

Интерпретация функционирования социальной системы лишь в плане обоснования ее незыблемости и неподверженности каким-либо изменениям является довольно односторонней. Действительно, условием «выживания» общественной системы является интеграция действующих индивидов и социальных групп в общесоциальных целях, обеспечивающих устойчивость и равновесие системы. Эта интеграция, а также единство макросоциальных и микросоциальных интересов может осуществляться гармонично и целесообразно, обеспечивая прогрессивное развитие всей системы. Однако в ее историческом развитии наступают моменты, когда интересы системы замыкаются на интересах господствующей элиты; они более не только не соответствуют интересам большинства населения, но и противоречат им. В этих условиях подчинение интересов большинства действующих индивидов узкой группе осуществляется насильственным и манипулятивным путем.

В своей теории Т.Наканэ обосновывает лишь подчиненность индивидульно-групповых интересов социальной системе и ничего не говорит о целесообразности такого подчинения. Конформизм индивидов у Наканэ выступает как условие стабильности общественной системы, означающее полное принятие индивидами ее культурных ценностей, институализированных целей и норм. Тем самым берется лишь одна сторона проблемы, а именно необходимость соответствия поведения действительных индивидов и групп общественным целям, и умалчивается другая, не менее важная проблема — необходимость соответствия интересов и целей общественной системы интересам и целям действующих индивидов и групп. Это взаимное соответствие интересов, о чем свидетельствует история, носит преходящий характер; оно значительно на начальных этапах развития системы, в период ее расцвета, а затем может сменяться их расхождением.

Индивид у Т.Наканэ под транквилизирующим воздействием «группового сознания» фактически лишен возможности свободно действовать, а лишь искусственно приспособлен теоретиком к выполнению заранее предусмотренной и извне навязанной задачи. Этот разрыв индивидуального и общесоциального приводит к тому, что индивидуальная деятельность людей рассматривается вне ее социальной опосредованности и детерминированности, а лишь в пределах «группового сознания», выражающего заданность коллективистской устремленности членов группы.

Рассматривая отношения между членами первичных групп, Т.Наканэ приходит к констатации господства «вертикальных связей» в межличностных отношениях; благодаря этим «связям» становится возможным объединение в единое целое «гетерогенных элементов», из которых складывается группа, т.е. индивидов с различной профессиональной принадлежностью. «Если постулировать, — пишет Т.Наканэ, — некую социальную группу, включающую членов с разными типами принадлежности, то способ соединения вместе составляющих ее членов будет основываться на

вертикальных отношениях. Иными словами, вертикальная система соединяет качественно разнородные А и В. Горизонтальная связь, напротив, возникла бы между качественно однородными Х и V» [164, 23-24]. Принцип «вертикальных связей», по мнению Т.Наканэ, пронизывает все японское общество, структурируя его «вертикальную» организацию: «Главным структурным принципом японского общества являются отношения между двумя индивидами, один из которых имеет более высокий, а другой более низкий статус» [164, 44]. Наканэ подчеркивает, что в противоположность западному обществу, а также китайскому и индийскому с доминирующей в них профессиональной принадлежностью, т.е. с определяющим принципом «горизонтальных связей», японское общество базируется на первичных группах с господствующими в них «вертикальными отношениями».

«Вертикальная организация» японского общества позволяет Т.Наканэ по своему интерпретировать два важных вида отношений, в принципе свойственных любому современному обществу, но примечательно, что самое это объяснение по своему содержанию таково, что японское общество в конечном итоге предстает в совершенно своеобразном облике.

Одну из особенностей отношений в обществе с «вертикальной структурой», т.е. в японском обществе, Т.Наканэ усматривает в наличии конкуренции, которая в ее представлении ничего общего не имеет с какими-либо социально-экономическими условиями, а всецело проистекает из особенностей отношений между институциональными группами, из замкнутости и обособленности институций как «вертикально расколотых групп». Истоком конкурентных отношений в «вертикальном» обществе, по Т.Наканэ, является поведенческо-психологический фактор, связанный с обостренным осознанием различий между «нашими людьми» и «чужими», принадлежащим и к различным институциям [164, 20]. Конкуренция в представлении Т.Наканэ

охватывает всю социальную систему, так что «общество в целом представляет собой своего рода скопление многих независимых конкурирующих друг с другом групп» [164, 102].

Какова же цель, которую преследуют эти конкурирующие группы? «Если эту конкуренцию выразить очень прагматично, — отмечает Т.Наканэ, — то цена в этом состязании представлена рангом» [164, 88]. Борьбу за более высокий ранг Наканэ объясняет существовавшей в японской деревне традиционной системой ранжирования хозяйств, в которой немаловажную роль играла длительность существования хозяйства, хотя и его зажиточность являлась дополнительным фактором в определении ранга. Эту ценностную ориентацию преследуют в конкуренции и современные организации: «Всегда присутствующее сознание ранга поощряет развитие конкуренции среди равных. Фактически кажется, что этот социальный импульс ощущается даже более глубоко и более высоко ценится, чем желание продемонстрировать большие прибыли; скорее всего именно ранг содействует расширению производства и более высокой скорости инвестиций или строительству привлекательных зданий современных офисов и заводов. В этом смысле японские ценности ориентированы скорее на социологические, чем на экономические цели» [164, 92]. Подобные утверждения являются откровенным искажением действительной цели конкуренции, а традиционные одеяния не способны завуалировать подлинный смысл этой конкуренции, ибо конкурирующие группы преследуют в первую очередь чисто экономические выгоды. Надуманность такого истолкования конкуренции становится очевидной, если поставить вопрос о том, каков же критерий определения ранга той или иной институции, особенно в свете появления в послевоенный период новых мощных финансово-промышленных объединений, для которых «длительность существования» не имеет сколь-нибудь важного значения. Т.Наканэ, в сущности, не касается этого вопроса. Но совершенно бесспорно, что «ранг» компании или банка, их влияние

определяются суммами продаж или активов, т.е. их экономической мощью, а не теми «мифическими» ценностями, которые предлагаются Наканэ.

Другая важная особенность отношений в японском обществе с «вертикальной структурой» заключается в интерпретации Т.Наканэ в фактическом отсутствии классов и классовых противоречий. Она пишет: «Общая картина общества, складывающаяся в результате межличностных или межгрупповых отношений, основывается не на горизонтальной стратификации по классам и кастам, а на вертикальной стратификации по институциям или группам институций. Образование социальных групп по вертикальной организации подчеркивает унитарный аспект и вызывает многочисленные вертикальные расколы в обществе. Даже если в Японии можно было бы обнаружить социальные классы, подобные европейским, и даже что-то отдаленно напоминающее те классы, о которых говорится в руководствах по западной социологии, можно было бы найти в Японии, то в реальном обществе эта стратификация едва ли функциональна и в действительности не отражает социальной структуры. В японском обществе реально не то, что рабочие борются против капиталистов или управляющих, а то, что компания А борется с компанией В... Антагонизм и конфликты между управлением и трудом в Японии являются, бесспорно, «домашней» проблемой, и хотя их основное развитие такое же, что и во всем остальном мире, но причина, в силу которой они не могут превратиться в Японии в проблему, самым непосредственным образом активно воздействующей на общество в целом, может быть раскрыта в групповой структуре и природе всего японского общества» [164, 87]. Несмотря на оговорки и частичные полупризнания, Т.Наканэ рисует далекую от реальности картину социальных отношений в Японии, при которых наниматель и работник образуют подобие гармонического сотрудничества. Эта гармония является результатом «вер-

тикальной структуры» японского общества, отражающей его специфику и исключающей возможность каких-либо серьезных конфликтов.

Т.Наканэ настойчиво проводит мысль о том, что «вертикальная» организация как раз и исключает возможность какого-либо объединения индивидов по принципу их профессиональной принадлежности, что на самом деле совершенно не соответствует реальной действительности. «Сплачивающее чувство группового единства, — утверждает Т.Наканэ, — существенно как основа полного эмоционального участия индивида в группе; оно помогает создать замкнутый мир, и в конце концов выражается в прочной независимости или изоляции группы. Это неизбежно способствует созданию особых обычаев и традиций в компаниях, которые в свою очередь акцентируются в лозунгах, поддерживающих чувство единства и групповую солидарность, и еще более усиливает группу. В то же время независимость групп и стабильность рамки, культивируемые чувством единства, создают пропасть между группами, идентичными по принадлежности, но отличными по рамке; при этом дистанция между людьми разной принадлежности в одной рамке сужается, и функционирование какой-либо группы на основе одинаковой принадлежности парализуется» [164, 20]. Поясняя эту мысль, Т.Наканэ отмечает, что в японском обществе принцип «вертикальной организации» создает трудности для налаживания совместных действий на основе «одинаковой принадлежности» по профессии. Так, например, члены профсоюза одной компании слишком лояльны по отношению к своей компании, чтобы объединять свои усилия с профсоюзами других компаний. Тем самым, по мысли Наканэ, осложняется возможность каких-либо объединенных выступлений рабочих за свои права и жизненные интересы. К тому же внутри самих институциональных групп, объединяющих лиц с различной принадлежностью, классовые различия, по мысли Наканэ, стираются, поскольку все члены группы, включая предпринимателей и

рабочих, составляют одну «семью». Если отвлечься от конкретных условий рабочего движения в Японии, которое, безусловно, испытывает воздействие «семейной» идеологии, то все эти доводы Т.Наканэ, нацеленные на опровержение существования классов в японском обществе, не поддерживают сколь-нибудь серьезной критики именно потому, что у Наканэ, в сущности, отсутствует понимание того, что представляет собой класс. Класс как таковой отнюдь не связан с какой-либо конкретной профессиональной принадлежностью, и критерии определения класса совершенно иные. Класс в отличие от других социальных общностей представляет собой не социально-политическую, профессиональную, социально-психологическую, а прежде всего определенную социально-экономическую общность людей. Он не может быть выведен из сходства умонастроений индивидов, их поведения или из каких-либо других отдельных признаков, не затрагивающих отношений собственности. Поэтому попытки Наканэ затушевать существование наемного труда в японском обществе при отвлечении от анализа социально-экономического бытия индивидов представляются абсолютно неубедительными.

В сущности, Т.Наканэ не ставит перед собой задачу проанализировать действительное положение и поведение индивидов в обществе, заведомо ограничиваясь поверхностной, феноменалистски трактуемой поведенческой сферой. В результате социологическое рассмотрение всецело редуцируется к поведенческому и индивидуально-психологическому уровню. Этот уровень в принципе определяет и ту ситуацию, в которой разворачивается межличностное общение и которая является абстрактной. Абстрактно представлены и принципы деятельности индивидов, сводящиеся все к тому же «групповому сознанию» как единственному нормативу, который предпочтим в сфере институции. Сама же институция не включена в более широкий социальный контекст. Этот важнейшим фактор отсутствует, а следовательно, отсутствует и возможность понять мотивы деятельности самой институции.

Более того, концепция общества «вертикальной структуры» Т.Наканэ претендует на статус общесоциологической теории. Однако теория такого уровня не может ограничиваться рассмотрением частных взаимосвязей. Проблемы, анализируемые общесоциологической теорией, носят качественно иной характер, чем те вторичные отношения, которые выдаются Т.Наканэ за определяющие.

Концепция Т.Наканэ не выходит в своем содержании за рамки психологически трактуемого индивидуального поведения, и потому ее установка носит психологически редуционистский характер. В этом сказалось неадекватное решение Т.Наканэ вопроса о соотношении индивид-общество, поскольку в принципе отрицается возможность его рассмотрения на качественно ином, чем психологический, уровне. Эмоционально-поведенческие индивидуальные черты, лишь частично отражающие поведение индивидов, неправомерно экстраполируются на область макропроцессов, принципы и механизмы которых являются совершенно другими, социальными по своей природе.

Вполне закономерно, что самое общество у Т.Наканэ предстает как совокупность структурированных по вертикали институций в виде иерархичной патерналистской конструкции с преувеличенной значимостью собственных групп. При этом подлинный смысл и содержание деятельности этих институций вообще остается вне анализа. Такое общество всего лишь механический агрегат, существующий благодаря действию автономных внесоциальных причин.

4. «Индустриальное общество японского типа» Коганэ Ёсихиро

Концепция Коганэ Ёсихиро, как это следует из самого ее названия, подразумевает два важных аспекта рассмотрения японского общества. Один из них связан с тем, что видение этого общества у Ё.Коганэ предполагает вычленение

черт, отражающих своеобразие анализируемого социума, что позволяет говорить об особом подтипе общественной организации в рамках общего определения ее характера как «индустриального». В этом отношении наглядно проявляется заданность его теоретического поиска, полностью соответствующего ориентации «теорий японца и японской культуры» на выделение и подчеркивание культурной специфики японского общества. Именно данная «теория», по мнению Ё.Коганэ, сыграла решающую роль в осознании самобытности японского общества и показала ошибочность его отождествления с «западной моделью»: «Значительные различия японской и западной культур убедительно продемонстрированы в многочисленных «теориях японца». Их результат заключается в том, что Западная Европа не может рассматриваться в качестве модели для Японии» [100, 26].

С другой стороны, основное определение японского общества как «индустриального» по своему характеру выражает известный отход от принятой ориентации идеологов «теорий японца и японской культуры», предлагающих лишь такой набор аргументов и доказательств, который воочию демонстрировал бы уникальность всего «японского».

Учитывая эти оба аспекта, можно говорить об определенной дифференциации подходов к анализу японского общества, определенной динамике во взглядах теоретиков, разделяющих традиционалистский принцип построения социальной теории. Если концепция Т.Наканэ основывалась в принципе на традиционном элементе, то доктрина Ё.Коганэ сохраняет известную связь и преемственность с общесоциологической мыслью 60-х годов, а именно с теми построениями, общим основанием для которых явился технизм как концентрированное выражение характера современной социальной организации. Поэтому концепцию Ё.Коганэ можно с известным допущением рассматривать в целом как попытку синтеза некоторых положений, принадлежащих различным по своему характеру общетеоретическим ориентациям.

В своей общей характеристике японского общества Ё.Коганэ отмечает, что «современная Япония может рассматриваться как наиболее модернизированное в мире индустриальное общество» [100, 24]. Обращаясь к фактам японской истории, Коганэ связывает становление этого общества с процессом индустриализации, начавшимся после «реформ Мэйдзи», когда руководящие деятели тогдашней Японии и «наставники»-иностранцы стремились навязать стране западноевропейскую модель развития путем внедрения технических достижений и организации системы социального управления. И казалось, как замечает Ё.Коганэ, Япония в своем развитии пошла по западноевропейскому пути, «но прогнозируемое развитие имело иной характер по сравнению с Западной Европой» [100, 26], поскольку западная модель столкнулась с совершенно иной культурной средой. «Несмотря на одинаковые изменения в природе, технике, экономике, населении и в других условиях, возникает различное социально-экономическое развитие в условиях различных культур. Сама культура также претерпевает изменения, но ее основной характер остается неизменным. Культура оказывает решающее влияние на мышление и действие членов общества» [100, 24-25].

В целом этот тезис Коганэ, отстаивающий приоритет культурного наследия и его определяющее влияние на историческое развитие общества, обычен для сторонников «японской специфики», являясь их руководящим принципом. Признанием культурного детерминизма они пытаются упростить и в конечном итоге исказить реальный социальный процесс в целом путем преувеличенной акцентации его особенностей и исключения из рассмотрения самой основы общества в виде материального производства. В этом отношении Ё.Коганэ также не является исключением. Различие точек зрения теоретиков сводится лишь к тем иллюстрациям и примерам, с помощью которых высвечивается та или иная грань специфики культуры японского общества.

В трактовке Ё.Коганэ своеобразие той или иной культуры заключается не в различиях художественного освоения мира, особенностях архитектуры, литературы и т.д., а в том, что «в различных культурах следуют различному образу действия» [100, 26]. Поэтому, чтобы понять особенности «образа действия» в различных культурных комплексах, а более конкретно «стимулы экономической деятельности японцев и западноевропейцев» [100, 242], важно зафиксировать для Коганэ различия в «духовном климате» японского и западноевропейского обществ. Необходимость подобной дифференциации проистекает из того, что в своих исходных основаниях эти общества имеют общее в том смысле, что потенциальная возможность, самое становление «индустриального общества» в Японии и Западной Европе обусловлены присущей японцам и западноевропейцам биологической предрасположенностью к техническому творчеству и совершенствованию техники: «Японцы, как и европейцы», побуждаются к усовершенствованию техники благодаря инстинкту мастерства. Однако следует признать, что происхождение «инстинкта» различно, учитывая культурную среду, в которой живут японцы и европейцы [100, 87].

Принцип различения «духовного климата» и, как его следствие, сама инаковость природы японского общества выводятся, в сущности, у Ё.Коганэ из реинтерпретации веберовской трактовки становления западноевропейского капитализма. А именно в попытке противопоставить японское общество западноевропейскому Коганэ переистолковывает взгляды М.Вебера, представляя их таким образом, что будто бы М.Вебер рассматривал становление капитализма в Западной Европе не с развитием экономических отношений в рамках феодального общества, а с религиозными убеждениями и этикой протестантизма, которые и явились основными стимулами развития капиталистической экономики. В соответствии с этим положением Ё.Коганэ отмечает, что «рабочие-протестанты рассматривали

технику как свое призвание, а ее совершенствование как миссию, завещанную богом [100, 87]. В действительности же М.Вебер не отрицал, что современное ему общество является капиталистическим, и его появление связано с динамикой деятельности человека в экономической сфере. Его больше интересовал вопрос, какое влияние на становление этого общества оказали психо-религиозные мотивации, влияют ли религиозные взгляды на ориентацию деятельности отдельных индивидов и групп. «Дух капитализма» не снизошел с небес, а имеет своим истоком реалии практической жизни. Поэтому М.Вебер исследовал соответствие между «духом капитализма» и духом протестантской этики, т.е. сопоставил определенную религиозную мысль и определенную позицию в социальном поведении. К тому же технический аспект деятельности капиталистического предприятия органически связывался М.Вебером с конкурентной борьбой и получением прибыли.

Коганэ искажает взгляды М.Вебера и в другом отношении. А именно: если последний обращался к проблеме формирования капитализма, то Коганэ совершает подмену, говоря не о капитализме, а об «индустриальном обществе» в духе современных о нем представлений. В его трактовке «кальвинизм явился движущей силой индустриального общества» [100, 87]; «развитие западноевропейского индустриального общества возникло вследствие встроенности динамизма в его ценностные и рациональные нормы» [100, 115]. Такое искажение точки зрения М.Вебера позволяет Ё.Коганэ упростить свою задачу и свести суть проблемы развития общества к отработанному уже в техницистских доктринах развитию и совершенствованию техники, которое и приводит в конечном счете к «индустриальному обществу». Эту упрощенную самим же Ё.Коганэ задачу он также решает крайне просто, ссылаясь, как это было отмечено выше, на присущий человеку «инстинкт мастерства», т.е. чисто биологически. Так же поверхностно объясняет Коганэ, например, высокую конкурентную

способность японских товаров; по его мнению, японские товары завоевывают рынок не «дешевизной, а поэтической ценностью» [100, 91], поскольку-де японцы сохранили традиционное отношение к технике как к «произведению искусства».

Более того, по логике рассуждения Ё.Коганэ, выходит, что будто бы западноевропейское общество знало лишь одну ценностную ориентацию, базирующуюся на «духе протестантизма», тогда как японскому обществу не характерны какие-то постоянные ценностные нормы, которые и не могли стимулировать становление «индустриального общества» в Японии. В данном случае совершенно некорректно Коганэ расширяет применительно к Японии временные границы действия совершенно определенной ценностной ориентации, имея в виду не тот или иной исторический период, а всю японскую историю в целом. «Для японского общества искони свойственен «животный динамизм». Он связан с тем, что японцы не имеют неизменных ценностных норм» [100, 120].

Это утверждение Ё.Коганэ об отсутствии в Японии «неизменных ценностных норм» отнюдь не противоречит взглядам М.Вебера, который рассматривал ценность как установку той или иной исторической эпохи, как выражение свойственной эпохе направления интереса. Поэтому каждая эпоха, согласно М.Веберу, имеет свои ценности, т.е. ценности являются исторически преходящими.

Искажение взглядов М.Вебера потребовалось Ё.Коганэ для того, чтобы показать специфику «духовного климата» японского общества и тем самым обосновать различие стимулов деятельности японцев и европейцев. Если «инстинкт мастерства» у европейцев стимулирован их ценностной ориентацией, то этот же стимул у японцев имеет просто биологическое происхождение как следствие присущего им «животного динамизма». Отсюда проистекает и отличие между японским и западноевропейским обществами, определяющее их дальнейшую судьбу.

Возможность для европейцев «принять вызов будущего» связана в представлении Ё.Коганэ с тем, что они, во-первых, следуют порожденным из их истории ценностным нормам, чтобы установить, «что есть благо». Во-вторых, их поступки и действия могут расцениваться как «рациональные» в соответствии с присущим им рациональным нормам [100, 99]. Поэтому, по мысли Коганэ, функционирование западноевропейского общества определяется рациональностью и связанной с ней понятием «благо». В противном случае, когда эти нормы не могут соответствовать оценкам «рациональности», требуется их замена или же общественной системе угрожает революционный взрыв [100, 100].

Иное дело японское общество: «Японцы не просто изменяют ценностные нормы в соответствии с временем. В случае обострения противоречий и возникновения трудностей по поддержанию традиционного социального порядка, лица, обладающие властью, отказываются от рациональных норм и вынесения рациональных оценок» [100, 110]. Смысл этого рассуждения сводится к тому, что японское общество базируется, согласно Коганэ, на неких традиционных установлениях, которые, в сущности, не затрагиваются господствующими в тот или иной период ценностными ориентациями, а сохраняются на протяжении всей японской истории. Вследствие этого и представление о западноевропейском и японском обществах выступает в конечном итоге в форме противопоставления рационализма и традиционализма.

Поэтому мысль Ё.Коганэ обращается назад, к условиям жизни японцев, которые сформировались в период разложения родового строя и образования государства. Внимание Коганэ сосредотачивается на раннем этапе японской истории, «традиционном обществе», именуемом им обществом «гармонии». Упоминание Ё.Коганэ общества «гармонии» призвано продемонстрировать неизменность принципов общественной организации японцев, заложенных еще принцем Сётоку Тайси (574–622 гг.) в «Законах из 17 статей», определивших нормативность отношений в японском

обществе того времени. В первой статье этих «Законов» основным идеалом государственного устройства провозглашался принцип «гармонии» между всеми членами общества.

Эту «гармонию» отношений в традиционном обществе Ё.Коганэ связывает с естественной фиксированностью и четкостью разделения социальных функций, в том числе и трудовых, между людьми по половым и возрастным признакам, со строгой системой подчинения «слабого» (женщины, дети, старики, «низшие» и т.д.) «сильному» (мужчины, родители, наставники, «высшие» и т.д.). Так, естественное разделение функций между мужчиной и женщиной заключается в представлении Ё.Коганэ в том, что мужчина занят «социальным делом», а женщина ведет домашнее хозяйство, что отнюдь не свидетельствует о какой-то дискриминации женщин, впоследствии привнесенной проникновением в Японию конфуцианских норм [100, 29]. Такую традицию в организации общественной жизни японцев не следует рассматривать, по мнению Коганэ, как некую ценность, консервативную по своему характеру. Это было бы всего лишь идеологической оценкой, поскольку «традиция для японцев не ценность, а необходимый компонент для разделения авторитета и власти с целью поддержания единства и порядка в обществе» [100, 37].

Известная достоверность рисуемой Коганэ картины общественной жизни японцев обусловлена теми условиями, которые были характерны для раннего этапа человеческого общества. Дифференциация отношений индивидов, в частности разделение труда, имела место на ранних стадиях развития общества. Источником этой дифференциации были тогда естественные различия по полу и возрасту, что еще не приводило к формированию особых групп со своими интересами, т.е. к социальным различиям. Отношения людей носили печать естественности. Человек был настолько слит со своим коллективом, родом, племенем, что проблема индивидуального и социального еще не возникала.

Возникшие формы зависимости одних людей от других получали соответствующее духовное закрепление. И эти формы неизбежно воспроизводили себя в смене поколений. Данное обстоятельство обеспечивает относительную устойчивость структур, тесно связанных с устойчивостью условий функционирования хозяйственной организации. В историческом сознании наличие устойчивых структур может фиксироваться как факт существования неизменных в своих основах принципов.

К тому же сохранению традиционных отношений способствовало, по мнению Ё.Коганэ, и то, что Япония, занимая островное положение, не подвергалась нашествиям извне, не переживала переселения народов, а постепенное проникновение с материка иной культуры и ценностей наталкивалось на уже существующий этнический и культурный комплекс. Эти проникновения не могли вызвать, по утверждению Ё.Коганэ, серьезных изменений в самом образе жизни и оказывали ограниченное влияние на социальную систему японцев. «Социальные изменения, разрушающую традицию, не возникали. Все это позволило сохранить суть традиционного общества» [100, 47].

Поэтому современное японское общество видится Коганэ как такое, которое «в своем развитии от племенного до индустриального не утратило специфики традиционного общества» [100, 87], поскольку «разделение и распределение труда, основанное на поле, возрасте и отношении родители-дети, является традицией, начиная с первобытного периода» [100, 42]. Наглядным свидетельством иерархичности социальной организации может служить, по признанию Ё.Коганэ, сохраняющееся в японском обществе неравенство как следствие естественности и институализации его в традиционном обществе. «Неравенство, если оно не осознается, не является таковым. Европейцы считают японское общество исключительно строго стратифицированным, как никакое общество в мире, но для японцев оно не выглядит именно таким» [100, 216].

Подобные мистификации, к которым широко прибегают идеологи «теорий японца и японской культуры», есть всего лишь результат подмены анализа социальных отношений в обществе схематизирующими умозаключениями самих идеологов. Софистичность подобной интерпретации заключается в представлении именно материальных интересов тех или иных групп современного общества такими ориентациями, которые уже давно потеряли свою значимость и никогда не были связаны с материальными выгодами. Своеобразно трактуемый Ё.Коганэ «культурный детерминизм», который в принципе ничего общего не имеет с представлениями о природе общественных отношений, позволяет ему совершенно произвольно исключить обусловленность культурных форм, а отсюда и представить их в виде вечных, неизменных и определяющих факторов общественного существования людей. Спекулируя на начальных формах разделения труда, Ё.Коганэ в своих исторических экскурсах игнорирует дальнейшее развитие этого разделения, которое приводит к образованию групп людей, различное положение которых в производстве закрепляется в формах собственности. Возникает классовое деление общества, которое и определяет социальное неравенство людей уже на следующих после первобытного строя стадиях развития общества.

Самодавление традиции в виде устойчивой формы жизнедеятельности людей еще не объясняет изменения японской социальной системы, приобретшей черты «индустриального общества». И если, согласно Коганэ, «обычай определяют сущностную специфику социальной структуры» [100, 42], то непреложен для него и сам факт «изменяющегося облика японского общества». Возникновение изменений в обществе Коганэ связывает с деятельностью социальных групп, сообщество которых и образует любое общество [100, 42]. Деятельность этих групп иллюстрируется Ё.Коганэ на примерах из японской истории. В частности, деятельность бюрократии, сформировавшейся в пери-

од Ямато, привела к созданию единого государства из объединения племен, а затем и к возникновению феодального общества [100, 52]. Борьба кланов Тайра и Минамото является, по Коганэ, типичным примером соперничества групп за главенство и за единство страны, когда «один род должен подавить другой силой» [100, 58]. Конфликты, столкновение интересов социальных групп и определяют, в трактовке Коганэ, изменение внешнего облика японского общества. Группа, одержавшая верх во взаимном соперничестве, распространяет свои представления, свой стиль жизни на все общество и формирует его исторический облик. Становление «индустриального общества» в Японии, по Коганэ, было обусловлено приходом к власти той социальной группы, выразителем которой стало правительство Мэйдзи, характеризуемого Коганэ как «механизм» индустриализации страны.

Признание Ё.Коганэ наличия у социальных групп собственных материальных и идеальных интересов, принципа борьбы групп между собой не выводит взгляды Коганэ за рамки поверхностного понимания истории общества, поскольку в формальном понятии группы Коганэ снято различие между политическими, религиозными, экономическими и другими группами.

Такое представление Ё.Коганэ истории развития японского общества является довольно бессодержательным и формальным, ибо социальная эволюция не связана у него с конкретными условиями жизнедеятельности людей, которые складываются и развиваются на конкретных стадиях общественного развития. Создается лишь видимость исторического движения, его иллюзия, достигаемая прямым обращением к эмпирическим фактам действительной истории, перечисляемым в порядке их временного следования.

В конечном итоге концепция Ё.Коганэ, основывающаяся на неадекватном понимании роли и значения «культурного компонента», рисует весьма далекую от действительности картину исторического развития японского об-

щества и его современного состояния. Вместе с тем на примере его концепции видно, что попытка сочетать установки контрастных по своему характеру социологических доктрин способно лишь породить крайне формализованную, содержательно выхоленную и искусственно сконструированную схему.

Заключение

Образ Японии, представленный теоретикам двух противоположных течений — «западниками» и «японофилами», совершенно различен. Подобное расхождение представляется вполне естественным, если исходить из идейных ориентаций мыслителей. Но существует и другая сторона проблемы, связанная с природой мышления теоретиков, что не может не отражаться на характере предлагаемых концепций. Общая черта всех без исключения рассматриваемых доктрин состоит прежде всего в том, что они схожи по методике подхода к рассмотрению японского общества. В основе этих теорий находятся те или иные явления и процессы современного социума и деятельности общественного субъекта, взятые в их внешнем проявлении. Иначе говоря, рассматриваемые концепции основываются на индуктивном обобщении тех или иных фактов, вследствие чего они являются поверхностно описательными и отражают лишь внешние аспекты действительности. Данная методика рельефно проявилась в техницистских доктринах при сопоставлении авторских точек зрения с положениями Марксова анализа общества, к которым непосредственно обращаются сами японские социологи. Проиллюстрировать данное утверждение можно, например, на попытке К.Мацусита подменить философско-социологическое понятие пролетариата, рабочего класса бытующими в естественном языке аналогичными словами, обозначающими людей, действительно работающих на промышленных предприятиях. Такая на первый взгляд незаметная подмена имеет своим следствием то, что положение наемных работников в общественной системе может уже определяться не через отношения собственности, что соответствует философскому, сущностному подходу, а через иные зависимости и признаки. Поэтому, имплицитно отождествляя пролетариат просто с рабочими, К.Мацусита как бы вполне обоснованно вводит арифметически считающийся параметр в виде уровня доходов, рост которых действительно имеет место в современном обществе.

Аналогичным образом понятие производительных сил подменяется наглядной, зримо ощущаемой очевидностью в виде техники, т.е. содержание этих сил редуцируется лишь к

одному из ее компонентов. Бесспорно, что достижения научно-технической революции самым непосредственным образом, на уровне повседневной практики демонстрируют способность техники, технологии обеспечить не только положительную динамику в экономической сфере, но и повышение материального благосостояния людей. В этом отношении пример Японии, добившейся значительных успехов в освоении новых технологий и высоких темпах экономического развития, служит наглядным свидетельством блестящих результатов. Однако непреодолимой трудностью для теоретиков, например для К.Томинага, представляет преодоление разрыва, существующего между техникой и социумом, т.е. включение техники в социальный процесс.

Вышесказанное об эмпирико-описательной природе рассматриваемых концепций особенно справедливо в отношении социокультурологических или традиционалистских по своему характеру доктрин, развиваемых сторонниками «теорий японца и японской культуры». Те элементы архаического традиционализма, на которые опираются социологи данного направления в своих теоретических построениях, действительно характерны для японской социальной структуры и социальных отношений японского общества. Достаточно указать на архаичные коллективистские представления и чувствования, наложившие печать на организацию японского большого бизнеса, структуру либерально-демократической партии, японский менеджмент и организацию производственного процесса, а также сыгравшие позитивную роль в процессе модернизации страны. Используя эти объективно существующие отдельные факты, имеющие все же ограниченную сферу своего функционирования, японские социологи неоправданно экстраполируют их на японское общество в целом и тем самым представляют его в совершенно ином облике, ничего общего не имеющем с «западной моделью».

Эмпирико-описательный подход приводит в конечном счете к отбору совершенно определенных фактов, призванных подкрепить справедливость и обоснованность авторской позиции. Тем не менее, нельзя отрицать и того, что такой подход имеет и положительную сторону, поскольку позволяет фиксировать в техницистски ориентированных доктринах текущие, переходящие изменения в социальном организме и наметить определенные фазы или стадии в его развитии.

Что же касается традиционалистской ориентации, то указанный подход делает возможным утверждение о существовании общества «японского типа». Применяя данную процедуру к другим социумам, можно с одинаковым успехом обнаружить общества самого разного типа, прилагательное к которому образуется от названия любой страны. Даже в унифицированной Западной Европе можно без особого труда выявить по «традиционалистской методике» общества целого рода «типов». Основанием для подобных умозаключений служит акцентация не сущности, а стиля деятельности общественного субъекта. Вычленение этого стиля, связанного с «остаточными» социопсихологическими представлениями, позволяет судить о глубине модернизационных преобразований в Японии; остались не изжитыми и все еще эффективно функционирующими лишь психологические и поведенческие стереотипы, укорененные в традиционной культуре и представляющие устойчивый ее компонент. Проблема окончательного преодоления этих стереотипов не относится к области теории, а может быть решена лишь самой практикой в будущем.

Библиография

1. *Аболин О.Ю.* Современное японское общество в зеркале буржуазной социологии // Социол. исслед. 1979. № 3.
2. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
3. *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993.
4. *Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968,
5. *Ашин Г.К.* «Массовое» общество и его «критики» // Вопросы философии. 1965. № 11.
6. *Ашин Г.К.* Доктрина «массового общества». М., 1971.
7. *Баткин Л.М.* Тип культуры как историческая целостность // Вопросы философии. 1969. № 5.
8. *Беккер Р., Бесков А.* Современная социологическая теория. М., 1961.
9. *Березина Ю.И.* Современное японское общество и рабочий класс. М., 1981.
10. Борьба идей в современном мире. М., 1976, т. 2.
11. *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998.
12. *Буров В.Г.* Модернизация тайваньского общества. М., 1998.
13. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
14. *Вербин А.И., Келле В.Ж., Ковальзон М.Я.* Исторический материализм и социология // Вопросы философии. 1958. № 5.
15. *Владимиров В.А.* О национальном характере японцев // Азия и Африка сегодня, 1976, № 2.
16. *Власова В.Б.* Об исторических типах традиционной ориентации // Советская этнография. 1981. № 2.
17. *Волков Г.Н.* Истоки и горизонты прогресса. М., 1976.
18. *Воробьев М.В.* Япония в III-VIII вв. Этнос, общество, окружающий мир. М., 1980.
19. *Гладченков А.И.* Синтез традиций и инноваций в современной японской культуре // Вопросы философии. 1983. № 4.
20. *Горо Хани.* История японского народа. М., 1965.
21. *Горячева А.И., Макаров М.Г.* Общественная психология М., 1979.
22. *Гришелева Л.Д., Чегодарь Н.И.* Культура послевоенной Японии. М., 1981.
23. *Гэлбрайт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1965.
24. Идеологические проблемы научно-технической революции. М., 1974.
25. *Иноземцев В.Л.* К теории постэкономической общественной формации. М., 1995.

26. История буржуазной социологии XIX – начала XX века. М., 1979.
27. История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979.
28. История Японии 1945-1975. М., 1978.
29. Карл Маркс и современная философия. М., 1999.
30. *Кодзай Ёсисигэ*. Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М., 1974.
31. *Козловский Ю.Б.* Основные идеологические течения современной Японии // Проблемы Дальнего Востока. 1976. № 3.
32. *Козловский Ю.Б.* Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
33. *Козловский Ю.Б.* Об одном феномене идеологической жизни современной Японии // Философские науки. 1984. № 65.
34. *Кон И.С.* Национальный характер – миф или реальность? // Иностранная литература. 1969. № 9.
35. *Королев Ю.Д.* Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов. М., 1970.
36. Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977.
37. *Кузнецов Ю.Д.* Социально-классовая структура современной Японии. М., 1983.
38. *Кузьмин В.П.* Принцип системности в теории и методология К.Маркса. М., 1976.
39. *Кучинский Ю.Г.* Социологические законы // Вопросы философии. 1957. № 5.
40. *Лаврентьев Б.П.* История общественной мысли Японии // Современная Япония. М., 1973.
41. *Ленин В.И.* Наша программа // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4.
42. *Ленин В.И.* Одна из великих проблем техники // Там же. Т. 23.
43. *Ленин В.И.* Империализм как высшая стадия капитализма // Там же. Т. 27.
44. *Ленин В.И.* Речь в защиту тактики Коммунистического Интернационала // Там же. Т. 44.
45. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития техники. М., 1972.
46. *Макмиллан Г.* Японская промышленная система. М., 1988.
47. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 8.
48. *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // Там же. Т. 23.
49. *Маркс К.* Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Там же. Т. 25, Ч. 1.

50. *Маркс К.* Теория прибавочной стоимости // Там же. Т. 26. Ч. III.
51. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857-1858 годов) // Там же. Т. 46. Ч. 1.
52. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Там же. Т. 3.
53. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // Там же. Т. 4.
54. Модернизация и национальная культура. М., 1995.
55. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1994.
56. Научно-техническая революция и общество. М., 1973.
57. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980.
58. Новые направления в социологической теории. М., 1978.
59. *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. М., 1995.
60. *Поспелов Б.В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.
61. *Пронников В.А., Ладанов И.Д.* Японцы. Этнографические очерки. М., 1983.
62. *Рамзес В.Б.* Социально-экономическая роль сферы услуг в современной Японии. М., 1975.
63. Современная научно-техническая революция. М., 1970.
64. Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. М., 1995.
65. Социология и проблемы социального развития. М., 1978.
66. *Стрельцов Н.Н.* Теоретические истоки и эволюция концепций «массового общества» // Вопросы философии, 1970. № 12.
67. *Тосаа Дзюн.* Японская идеология. М., 1982.
68. Философия марксизма и современная научно-техническая революция. М., 1977.
69. Философия техники. История и современность. М., 1997.
70. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
71. *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. М., 1986.
72. *Чусуров С.В.* Японские националистические стереотипы и их использование буржуазной пропагандой // Япония. Ежегодник. М., 1979.
73. *Энгельс Ф.* Положение рабочего класса в Англии // *МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф.* Т. 2.
74. Япония: конец века. М., 1996.
75. Япония в сравнительных социокультурных исследованиях. М., 1990.
76. Японский феномен. М., 1996.

На японском языке

77. *Адаги Масацунэ*. Ханкёсюги то хандотэки нихон бункарон (Антикоммунизм и реакционные теории японской культуры) // Дзэньэй. 1978. № 12.

78. *Аида Юдзи*. Нихон бунка-но дзёкан (Условия развития японской культуры). Токио, 1967.

79. *Аида Юдзи*. Нихондзин-но исики кодзо (Структура сознания японцев). Токио, 1971.

80. *Аида Юдзи*. Нихондзин-но васурэмоно (О чем забывают японцы). Токио, 1974.

81. *Акимото Рацуо*. Нихон сякайгакуси (История японской социологии). Токио, 1979.

82. *Андзай Фумио*. Судан-но нака-но нингэн. Нихонтэки кодзинсюги (Человек в коллективе. Индивидуализм японского типа). Токио, 1958.

83. *Араки Хироюки*. Нихондзин-но кодо ёсики (Стиль поведения японцев). Токио, 1974.

84. *Ватануки Дзёдзи*. Гэндай сэйдзи то сякай хэндо (Современная политика и социальные изменения). Токио, 1962.

85. *Дои Такэо*. «Амаэ»-но кодзо (Структура «амаэ»). Токио, 1974.

86. *Ивасаки Тикацугу*. Гэндай сякайгаку хохорон-но хихё (Критика методологии современной науки об обществе). Токио, 1965.

87. *Иидзука Кодзи*. Нихондзин-но кайбо – «кику то катана» о кэнтосуру (Изучение характера японцев – обсуждение книги «Хризантема и меч»). Токио, 1949.

88. *Инаба Митио*. Тайсю сякайрон (Теория массового общества) // Сякайгаку кодза. Гэндай сякайрон (Очерки по социологии. Теории современного общества). Токио, 1972. Т. 13.

89. *Иэнага Сабуро*. Нихондзин то ва нани ка? (Кто такие японцы). Токио, 1966.

90. *Кавай Хаяо*. Нихондзинтэки тюку кодзо-но кики (Кризис японской «полой структуры») // Тюо корон, 1981. № 7.

91. *Кавамура Нодзому*. Гэндай сякайгаку то марукусусюги (Современная социология и марксизм). Токио, 1968.

92. *Кавамура Нодзому*. Гэндай нихон идэороги хихан. «Нихон-бунка» рон оёби «нихондзин» рон о тусин ни (Критика современной японской идеологии. О теориях «японской культуры» и «японца») // Юйбуцурон, 1975. № 4.

93. *Кавамура Нодзому*. Иихон бункарон-но сёхэн (О теориях японской культуры) // Бунка хёрон, 1980 № 10.

94. *Кавасима Такэнобу*. Нихон сякай-но кадзокутэки косэй (Семейнообразная структура японского общества). Токио, 1950.

95. *Кавато Сюити*. Тэнносэй то нихондзин-но исики (Императорская система и сознание японцев). Токио, 1957.

96. *Кадзуки Окадо*. Куссэцусуру «ютака сякай»-но сэйкацу исики (Обыденное сознание в меняющемся «обществе изобилия») // Кэйдзай хёрон, 1972. № 8.

97. *Караки Дзюндзо*. Нихондзин-но кокоро-но рэкиси (История «кокоро» японцев). Токио, 1970. Т. 1, 2.

98. *Касахара Кадзуо*. Нихонси ни окэру катикан-но кэйфу (Генеалогия ценностных норм в истории Японии). Токио, 1972.

99. *Кимура Сюн*. Нихондзин-но сисое о синри. «Иэ» сякой но кики (Глубинная психология японцев. Кризис общества «иэ»). Токио, 1977.

100. *Коганэ Ёсихиро*. Нихонтэки сангё сякай кодзо (Структура индустриального общества японского типа). Токио, 1975.

101. *Кодза сякайгаку*. Тайсю сякай (Очерки по социологии. Массовое общество). Токио, 1957. Т. 7.

102. *Коути Сабуро*. «Тайсюка гэнсё» о до китэйсуру ка? (Как определить «явление массовизации») // Юйбуцурон кэнкю, 1965. № 2.

103. *Кояма Ивао*. Нихон миндзоку-но кокоро («Кокоро» японской нации). Токио, 1977.

104. *Кумон Сьюмпэй, Мураками Ясусукэ, Сато Сэйдзабуро*. Иэ сякай. Тоситэ-но нихон (Япония как общество иэ) // Тюо корон, 1975. № 1.

105. *Маруики Сёдзо*. Юйбуцурон ни томэнсуру сёмондай (Проблемы, встающие перед материализмом) // Дзэнъэй, 1958. № 6.

106. *Маруяма Масао*. Гэндай сэйдзи-но сисо то кодо (Теория и практика современной политики). Токио, 1963.

107. *Мацусита Кэйьити*. Тайсю кокка-но сэйрицу то соно мондайсэй (Становление массового общества и связанные с ним проблемы) // Сисо, 1956. № 11.

108. *Мацусита Кэйьити*. Нихон ни окэру тайсю сякайрон-но иги (Значение теории массового общества в Японии) // Тюо корон, 1957. № 8.

109. *Мацусита Кэйьити*. Рэкиситэки юйбуцурон то тайсю сякай (Исторический материализм и массовое общество) // Сисо, 1957. № 5.

110. *Мацусита Кэйьити*. Тайсю сякайрон-но коннитэки ити (Современное положение теории массового общества) // Сисо, 1960. № 10.

111. *Мацусита Кэйьити*. Гэндай нихон-но сэйдзитэки косай (Политическая структура современной Японии). Токио, 1962.

112. *Масудзоэ Ёсити*. Нихондзин то фурансудзин (Японец и француз). Токио, 1982.
113. *Мимуро Кадзуо*. Сякайгаку дзёсёцу (Введение в социологию). Токио, 1975.
114. *Минами Хироси*. Нихондзин-но синри (Психология японцев). Токио 1968.
115. *Минами Хироси*. Нихондзинрон кара мита «нихондзин» («Японцы» с точки зрения теорий японца) // Бунгэй сьундзю, 1972. Т. 50. № 10.
116. *Мияги Отоя*. Амэрикадзин то нихондзин (Американец и японец). Токио, 1976.
117. *Мори Дзёдзи*. Нихондзин: «каранаси томаго»-но дзигадзао (Японец: «яйцо без скорлупы» – автопортрет). Токио, 1977.
118. *Наканэ Тиэ*. Нихон-но кокусайка о хабаму «рэндзоку»-но сисо (Принцип «непрерывности» препятствует интернационализации Японии) // Тюо корон, 1972. № 10.
119. Нихон бунка-но кодзо (Структура японской культуры). Токио, 1972. Т. 1-2.
120. Нихондзин-но сисо то кодо (Мышление и поведение японцев). Токио, 1973.
121. *Одака Кунио*. Гэндай-но сякайгаку (Современная социология). Токио, 1958.
122. *Сёдзи Окиёси*. Тайсю сякай «рон кара «тисики сякай» рон э (От теории «массового общества» к теории «общества, основанного на знании») // Сисо, 1970. № 5.
123. *Сибата Синго*. Тайсю сякай рирон-э-но гимон (Сомнения в отношении теорий массового общества) // Тюо корон, 1957. № 6.
124. *Симидзу Икутаро*. Сякай синри (Социальная психология). Токио, 1951.
125. *Симидзу Икутаро*. Кикай дзида (Механическая эпоха) // Сисо, 1950. № 8.
126. *Симидзу Икутаро*. Тайсю сякайрон-но сёри (Победа теории массового общества) // Сисо, 1960. № 10.
127. Син нихондзинрон (Новая теория японца). Токио, 1980.
128. *Синода Юдзиро*. Хокори то нихондзин (Чувство гордости у японцев). Токио, 1980.
129. *Содэи Такакако*. Ховайто кара-но родо мондай. Кэйдзай сэйтё то сякай сэйсо-но хэнка. Тюкансо-но доко (Проблемы труда «белых» воротничков. Экономический рост и изменение социальной структуры. Позиция средних слоев) // Нихон родо кёкай дзасси, 1973. Т. 15. № 6.

130. *Такэути Хироси*. Нихон дакэ га надзэ цуёй ка? Хатидзю нэндай-но кэйдзай сэнсо (Почему сильна лишь Япония? Экономическая война в 80-е годы). Токио, 1981.

131. *Томинага Кэнъити*. Атарасий когё сякай (Новое индустриальное общество). Токио, 1965.

132. *Томинага Кэнъити*. Сякай хэндо-но рирон. Кэйдзай сякайгаку-тэки кэнкю (Теория социальных изменений. Экономико-социологическое исследование). Токио, 1973, 13-е издание.

133. *Томинага Кэнъити*. Нихон сякай ни окэру катикан-но хэнка (Изменение ценностной ориентации в японском обществе) // Тоё кэйдзай, 1973. № 3716.

134. *Тэратани Хироми*. Нихондзин то росиядзин (Японец и русский), Токио, 1986.

135. *Уэда Коитиро*. Тайсю сякайрон то кики-но мондай (Теория массового общества и проблема кризиса) // Сисо, 1960. № 10.

136. *Умэсао Тадао, Тада Мититаро*. Нихон бунка-но кодзо (Структура японской культуры). Токио, 1972.

137. *Фурутакэ Тадаси*. Нихон сякайгаку (Социология в Японии) // Сякайгаку кодза (Очерки по социологии). Токио, 1974. Т. 18.

138. *Хамагути Эюн*. «Нихонрасиса»-но сайхаккэн (Новая трактовка своеобразия японского). Токио, 1977.

139. *Хамагути Эюн*. Кандзинсюги-но сякай нихон (Япония – общество сопричастности людей). Токио, 1977.

140. *Хасимото Тцдао*. Гэндай сякай то согайрон (Современное общество и теория отчуждения) // Сякайгаку кодза (Очерки по социологии). Токио, 1975. Т. 2.

141. *Хидака Рокуро*. Гэндай идэороги (Современная идеология), Токио, 1960.

142. Хикаку бунка-но сусумэ (За развитие культурной компаративистики). Токио, 1985.

143. Хэндо идэороги (Реакционная идеология). Токио, 1970.

144. *Цудзимура Акира*. Нихон-но тасю сякайрон (Теория массового общества в Японии) // Сякайгаку кодза (Очерки по социологии). Токио, 1973. Т. 13.

145. *Цуруми Кадзуро*. Кокисин то нихондзин. Тадзю кодзо сякай-но рирон (Любопытство и японцы. Теория общества с многослойной структурой). Токио, 1972.

146. *Юаса Ясуо*. Нихондзин-но сюкё исики (Религиозное сознание японцев). Токио, 1981.

147. *Юкимото Ивата*. Гидзюцу санрюоку нихон (Япония – третья технологическая держава мира). Токио, 1971.

На английском языке

148. *Befu Harumi*. The group model of Japanese society and an alternative // Rice university studies, Houston, 1980. Vol.66, № I.
149. *Beadsley R., Nakano T.* Japanese sociology and social anthropology a guide to Japanese reference and research materials. Ann. Arbor., University of Michigan press, 1970. VII.
150. *Bellah B.* Intellectual and society in Japan // Daedalus, 1972. Vol. 101. № 2.
151. *Dore B.* City life in Japan. L., 1958.
152. *Gullik S.* East and West. N.Y., 1961.
153. *Hamaguchi Eshun*. The «Japanese disease» or japonization? // Japan echo. Tokyo, 1981. Vol. 8. № 2.
154. *Hasegawa Nyozeikan*. The Japanese character. Tokyo, 1966.
155. *Irokawa Daikichi*. Japan's grass root tradition: current issues in mirror of history // Japan quarterly. Tokyo, 1975. Vol. 20. № 1.
156. *Ishida Takeshi*. Japanese society. N.Y., 1971.
157. *Jansen M.B.* Changing Japanese attitude towards modernisation. N.Y., 1965.
158. *Koschmann V.* Sociology in Japan. A review of recent works // Social force. 1975. Vol. 52. № 2.
159. *Kumon Shumpei*. Some principles governing the thought and behavior of Japanese (contextualists) // Journal of Japanese studies, Seattle, 1982. Vol. 8. № 1.
160. *Kuyama Yasusi*. Modernisation and tradition in Japan. Tokyo, 1969.
161. *Minami Hiroshi*. Psychology of Japanese people. Tokyo, 1971.
162. *Moore C.* Philosophy East and West. N. Y., 1946.
163. *Nakamura Hajime*. The ways of thinking of eastern people. Tokyo, 1960.
164. *Nakane Chie*. Japanese society, Berkeley and Los Angeles, 1970.
165. *Hitobe Inazo*. Bushido: the soul of Japan. An exposition of Japanese thought. Tokyo, 1969.
166. *Norbeck E.* Continuities in Japanese social stratification. Essays in comparative social stratification. Pittsburgh, 1970.
167. *Reishauer E.* Japan. Past and present. N.Y., 1964.
168. *Roggendorf J.* Studies in Japanese culture» Tokyo, 1963.
169. *Suzuki Takao*. Language and behavior in Japan. The conceptualization of personal relation // Japan quarterly, Tokyo, 1976. Vol. 23. № 3.
170. *Taira Koji*. Economic development and the labour market in Japan. N.Y. — L., 1970.

171. *Valota A.* Modernizzazione e rapporti umani della società giapponese // Riv. intern. di scienze econ. e comraer. Milano, 1973. a 20. № 8-9.

172. Why the search for identity? // Japan interpreter, Tokyo, 1973. Vol. 8. № 2.

173. *Woronoff J.* Japan: the coming social crisis. Tokyo, 1981.

174. *Yukawa Hideki.* Modern trend of western civilization and cultural peculiarities in Japan // Japanese mind. Tokyo, 1973.

Примечания

- ¹ Такада Ясума (1883–1972 гг.) – основатель Киотоской школы социологии, одной из основных социологических школ в довоенной Японии, которая в отличие от второй, Токийской школы эмпирической социологии, претендовала на разработку социологической проблематики в теоретизирующем плане. Работы Я.Такада были высоко оценены японскими социологами в послевоенное время и признаны «классическими».
- ² Истоки концепции «массового общества» восходят к консервативно-романтической критике капитализма со стороны представителей классов, утративших свое господствующее положение и сословные привилегии (Э.Берк, де Местр, консервативные романтики Германии и Франции). Условно принято выделять четыре варианта доктрины.
1. Консервативный, или «аристократический», вариант (Лебон, Ницше, Ортега-и-Гассет) возник в XIX – первой трети XX в. как откровенно антидемократическая концепция, связанная с аристократической критикой социальных изменений XVIII–XIX столетий. Основным объектом критики являются демократические учреждения и нормы политической жизни общества.
 2. «Антитоталитарный» вариант (К.Маннгейм, Е.Ледерер) возник в связи с попыткой анализа фашистского движения в понятиях «массового общества», что вылилось в типологическое описание методов фашистской диктатуры, исследование социальной психологии масс, вовлеченных в национал-социалистское движение. Для этого варианта доктрины характерно рассмотрение фашизма и социализма как «различных модальностей» «массового общества».
 3. «Демократический» вариант (Э.Фромм, Р.Миллс, Д.Рисмен и др.) возник во время второй мировой войны. Этот вариант критически анализирует стороны, тенденции и проявления государственно-монополистической организации общества, отмечая такие негативные его явления, как манипулятивный характер управления, рост бюрократизации, социального атомизма и конформизма личности. Нередко объектом критики выступает вся структура капиталистического общества.
 4. «Позитивный» вариант (Э.Шилз, Дон Мартиндейл) представляет собой попытку включить доктрину в официальную идеологию. Сторонники этого варианта стремятся превратить доктрину в апологию современного капитализма, трактуя «массовизацию»

- в позитивном плане как процесс, характерный для высокого уровня развития современного общества и связанный со стабилизацией социальной структуры [4].
- ³ Повышение доходов населения продолжалось и в последующие годы, о чем свидетельствует динамика роста потребления значительного большинства японцев и изменение структуры потребления. Если в первой половине 60-х годов преобладали элементы базисного спроса – продовольствие, одежда, жилье, то во второй половине 80-х и начале 90-х годов отмечен бурный рост спроса на люкс-товары, или предметы роскоши.
- ⁴ Подробнее см. стр. 117-119.
- ⁵ «Оябун» означает личность со статусом «оя» (родитель), а «кобун» – личность со статусом «ко» (ребенок). «Оябун» как глава группы выступает в качестве защитника ее интересов, его роль схожа с ролью главы семьи. К «кобун» относятся все остальные члены группы, которые находятся между собой в отношениях, аналогичных отношениям в семье между старшими и младшими. «Кобун» должны беспрекословно подчиняться «оябун» в интересах стабильности и процветания группы, что в свою очередь обеспечивает и их жизненное благополучие.
- ⁶ Последняя линия была предложена Кавасаки Итиро в его книге «Япония без маски» (1969 г.), Такахаси Осаму в работе «Безобразные японцы» (1970 г.) и некоторыми другими исследователями.

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА I	
ТЕХНИЦИСТСКИ ОРИЕНТИРОВАННЫЕ КОНЦЕПЦИИ	14
1. Доктрина «массового общества» Мацусита Кэйъити	14
2. Индустриализм и «теория социальных изменений» Томинага Кэнъити	39
ГЛАВА II	
ЯПОНСКОЕ «СЛАВЯНОФИЛЬСТВО»: «ТЕОРИИ ЯПОНЦА И ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»	74
1. Общие замечания	74
2. Поиски этнопсихологической основы «нового» общества	80
3. Общество «вертикальной структуры» Наканэ Тиэ	106
4. «Индустриальное общество японского типа» Коганэ Ёсихиро	131
Заключение	143
Библиография	146
Примечания	155

Научное издание

МИХАЛЕВ Адольф Александрович

**ЯПОНИЯ: СОЦИАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ
В МОДЕРНИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ
(50–70-е гг. XX столетия)**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Ю.А.Аношина*

Корректор: *Н.Н.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.03.2001.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 4,90. Уч.-изд. л. 7,23. Тираж 500 экз. Заказ № 004.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14