

Л.Б. Карелова

Эволюция учения об оплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики

Становление трудовой этики в Японии происходило по мере того, как представления о труде и трудовых отношениях встраивались в контекст неоконфуцианской этико-политической риторики, буддийских и синтоистских религиозно-этических доктрин. Положения конфуцианского и буддийского учений были специально конкретизированы и адаптированы применительно к сфере трудовой деятельности.

Необходимо отметить, что развитие собственно буддийской этики в Японии протекало в русле тенденций, наметившихся уже в китайском буддизме. Если в Китае буддийская этика испытала значительное влияние конфуцианства, то в Японии буддийские учения находились под воздействием как конфуцианства, так и синто. Конфуцианская философия, ориентированная на данный мир и сконцентрированная на достижении счастья и процветания в этой жизни, во многом определила облик и китайских и японских буддийских учений, допускавших возможность становления Буддой в данном мире и даже в данном теле, и обусловила появление идеалов «мирского аскетизма», одинаково распространявшихся и на монашество и на мирян.

С другой стороны, жизнеутверждающее мировоззрение синто также способствовало формированию направленности японского буддизма на поиски путей спасения, не выходя за пределы этого мира, в рамках повседневной жизни.

Внешне максимы японской трудовой этики и протестантской этики, основанной на религиозных доктринах Лютера и Кальвина, схожи. Этизация профессионального труда и «мирской аскезизм» в равной степени были характерны и для протестантской этики и для трудовой этики Японии. В обоих случаях центральными добродетелями признавались трудолюбие, честность и бережливость. Собственность, богатство, прибыль оценивались с точки зрения праведности или неправедности их возникновения и использования. Достижение материального достатка рассматривалось как критерий усердности и добросовестности трудовой деятельности. Бездеятельность и праздность решительно осуждались, а постоянное совершенствование в своем ремесле провозглашалось как нравственное требование. В качестве ценностного ориентира трудовой деятельности выступала ее полезность для общества.

Вместе с тем, несмотря на схожее содержание нравственных установок трудовой этики в разных культурах, они отличаются своим соотношением с базовыми ценностями и ментальными особенностями национальной культуры и, соответственно, с использованием специфических побуждающих механизмов. Именно в этой плоскости отчасти и кроются истоки устойчивости и интенсивности ее мотиваций.

Важнейшей характеристикой трудовой этики в Японии является то обстоятельство, что ее фундаментом стал принцип долга. Этому способствовал прежде всего сложившийся в японской культуре тип идентификации личности как части некоего социального целого (семейного предприятия, общины, сословия, государства), находящейся внутри многоступенчатой системы взаимных зависимостей. Для протестантской этики было характерно восприятие индивида как изолированной сущности и внимание сконцентрировано на проблеме его прав и интересов, его труд – это путь быть угодным Богу, выполнение поставленной Богом задачи. В противоположность этому в японской традиционной трудовой этике человек всегда воспринимался как часть некой группы, цели и интересы которой становились его собственными, и, следовательно, в качестве центральной проблемы выступало исполнение им своего долга. Поэтому и трудовые ценности, как можно наблюдать на примерах японских этических учений эпохи Токугава (1603–1868),

носили прежде всего коллективный характер, а отдельный человек рассматривался как часть определенного трудового сообщества и испытывал удовлетворение прежде всего от выполнения долга и соответствующего общественного одобрения.

Труд в Японии традиционно воспринимался не столько как система взаимных потребностей и интересов, сколько как область реализации взаимных обязанностей. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на все аспекты трудовой этики – как на мотивации труда, так и на моральные требования к стилю и поведению в процессе трудовой деятельности, а также на связанные с ней отношения между людьми.

Значение представления о долге как социокультурном архетипе японской культуры было очень наглядно выражено Рут Бенедикт (Ruth Benedict) в ее книге «Хризантема и меч», где говорится: «Человек не только должник прошлого, каждый день любой его контакт с другими людьми увеличивает его долг в настоящем. В своих повседневных решениях и поступках он должен руководствоваться этим долгом. И это – отправная точка его поведения... Справедливость определяется в Японии как понимание человеком своего места в длинной цепочке взаимных долгов, связывающих воедино и его предков, и его современников»¹.

Данная особенность японской культуры, и трудовой этики в частности, проистекает во многом из буддизма махаяны и выражена в частности в доктрине *хоон* (отплаты за добро).

Эта доктрина является репрезентативным примером наполнения новыми смыслами терминов и концепций индийского буддизма в странах Дальневосточного региона, где из корпуса буддийского наследия часто особо выделялись тексты, не имевшие широкого распространения в Индии, создавались апокрифы, а также выдвигались на первый план и получали своеобразное развитие те элементы, которые изначально не были разработаны.

Японское слово *хоон*, которое здесь переводится как «отплата за добро», состоит из двух смысловых компонентов, обозначаемых иероглифами – *хо* (*ходзуру*) – букв. «возвращать» и *он*, который имеет следующие значения – добро, доброта, одолжение, благословение, благосклонность, милость, благодеяние. Источником благодеяний могли выступать как конкретные люди, так и природа, божества, социум. Подобные значения иероглифа *он*

зафиксированы уже в первом толковом словаре конца эпохи Хань «Изыяснение знаков и толкование иероглифов» («Шо вэнь цзе цзы»), созданном Сюй Шэнем (ок. 58 – ок. 147), где в качестве основных синонимов этого понятия указываются благодеяние, милость, доброта, проявление доброты, милосердие. Анализируя понятие *он*, японский буддолог Накамура Хадзимэ (1912–1999) отмечал, что под влиянием буддизма к спектру ранее утвердившихся его значений добавилось дополнительное значение – «чувство благодарности, а также желание отплатить или обменяться благотворными действиями»². Принцип *хоон* (отплаты за добро), или *онгаэси* (досл. «возвращение благодеяний»), выражал состояние обязанности по отношению к людям, сделавшим добро, а также другим живым существам, без которых человеческое бытие невозможно, и одновременно необходимость достойно отплатить за оказанные благодеяния.

Согласно Накамура, который приводит цитаты из «Махапраджняпарамита-сутры», идея благодарности имеет корни в индийском буддизме, где признание одолжения, благодеяния обозначалось понятием *kṛtajña*, а действие, вдохновленное чувством благодарности, – понятием *pratīkāra*. При этом данные понятия имели отношение к обозначению движущей силы, стоящей за актами сострадания. Вместе с тем сама идея благодарности здесь не была столь же значима, как впоследствии в дальневосточном, и в частности в японском буддизме³.

Далее, как выясняет Накамура Хадзимэ, прототип японской идеи *хоон* появляется в «Махаяна-сутра-аланкаре» в контексте рассуждений на тему взаимозависимого происхождения и практики бодхисатвы. По его утверждению, изначально познание благодарности и соответствующие действия, исходящие из этого познания, связывались с одной из шести парамит – *ksānti* (терпения), однако в китайских переводах этого текста и комментариях все шесть парамит стали восприниматься через призму идеи отплаты за благодеяния. Поскольку бодхисатва оказывает благодеяния окружающим людям, он не может осуществлять без них свой путь, и, следовательно, оказание благодеяний одновременно является и отплатой за благодеяния. Поэтому шесть парамит могут рассматриваться и как шесть видов отплаты за добро⁴.

Таким образом, идея благодеяния/благодарности была непосредственно связана с такими фундаментальными концепциями буддизма, как принцип взаимозависимого происхождения, сострадания, шесть парамит и т. д., однако существуя в их контексте, она не получала специальной разработки.

Конкретную формулировку в виде самостоятельной доктрины о четырех видах благодеяний или четырех видах благодарности она приобрела в ряде апокрифических сутр, вошедших в собрание японского издания «Великой сокровищницы канонов, переизданной в период Тайсё» («Тайсё синсю дайзюкё»). К их числу относятся «Сутра об осознании истинной Дхармы» (кит. Чжэн фа нянь чу цзин, яп. «Сёбонэндзё-кё»), которая была переведена на китайский язык индийским монахом Праджнярути в VI в., и более поздние сутры – «Сутра о созерцании сознания-основы» (кит. Синь ди гуань цзин, яп. «Синдзикан-кё»), переведенная индийским монахом Праджней в VIII в., и датируемая концом VIII – началом IX вв. и «Сутра о принятии реальности различных миров Будды» (кит. «Чжу фо цзин цзе шэ чжэнь ши цзин», яп. «Сёбуцу кёгайсё синдзицу-кё»). В них говорится о том, что все живые существа получают четыре вида благодеяний, которые они должны возвращать миру. Первая из этих сутр относит к четырем видам благодеяний – благодеяния отца, матери, будды Нёрай и учителя буддийского Закона, вторая – благодеяния отца и матери, благодеяния всех живых существ, благодеяния правителя страны, благодеяния трех сокровищ (Будды, буддийского Закона и монашества), а третья – благодеяния правителя, отца и матери, проповедников Дхармы и живых существ всех миров. Эти сутры, выражая одну из кардинальных идей махаяны о взаимозависимости всего сущего, подчеркивали, что взаимодействие с окружающим миром должно иметь в своей основе чувство благодарности к другим людям и вещам, которые поддерживают нашу жизнь. Какое-то время эти сутры и содержащееся в них учение о необходимости отплаты за благодеяния оставались без внимания толкователей и интерпретаторов. Ни в Индии, ни в Китае они не относились к числу популярных текстов.

Практически первая из известных интерпретаций учения о четырех видах благодеяний в японской буддийской литературе принадлежит Кукаю (774–835), одним из учителей которого во время пребывания в Китае как раз и был Праджня. Она зафиксирована в

8-й книге сборника поэзии и прозы «Собрание [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего» («Хэндзё хокки сёрёсю», сокр. «Сёрёсю»)⁵, составленного учеником Кукая, Синдзэем, ок. 828 г., где порядок благодеяний выстраивается следующим образом – благодеяния отца и матери, правителя, всех живых существ и трех сокровищ. По словам Кукая, наше тело возникло не из пустоты и не из Земли, оно возникло благодаря четырем видам благодеяний. И если отец и мать произвели нас на свет и воспитали, то, если бы не было правителя, сильные и слабые находились бы в состоянии войны, богатые отнимали бы средства к существованию у бедных и никто не охранял бы существующие богатства. Говоря о подлежащем непрерывной оплате долге всем живым существам, Кукай подчеркивает, что человек связан с ними множеством связей и поэтому также не может без них ни появиться на свет, не поддерживать свою жизнь, в связи с чем в сутрах говорится, что все живые существа являются и нашими родителями, и нашими учителями, и нашими правителями. Благодеяние «трех сокровищ», согласно Кукаю, состоит в том, что они в совокупности даруют радость просветления, избавляя от страданий в мире рождений и смертей. Среди них Будда, будучи наделенным высшей мудростью, указал всем живым существам правильный путь. Буддийский Закон дает следующим ему людям радость мира Будды в данном мире. Вместе с тем, если бы не было монашества, некому было бы доносить до людей смысл сутр и шастр, передающих буддийский Закон⁶.

Примечательно, что упоминания о четырех видах благодеяний примерно в это же время появляются и в собрании назидательных повествований «Записи о чудесах дивных прижизненного воздаяния за добрые и злые дела, случившиеся в Японии» (полное название «Нихонкоку гэмпо дзэньяку рёики», сокр. – «Нихон рёики»), составленном в конце VIII – начале IX вв. монахом школы Хоссо, Кёкаем⁷.

На протяжении периода Хэйан (794–1192) аналогичные упоминания встречались в различных документах и памятниках⁸.

В период Камакура (1185–1333) появились сочинения, специально посвященные четырем видам благодеяний. Среди них – принадлежащие Нитирэну (1222–1282) письмо от 1262 г. к Кудо Ёситакэ, известное также под названием «О четырех /видах/ благо-

деяний, подлежащих отплате» («Сионсё»), и сочинение «Об отплате за благодеяния» («Хоонсё»). В них подробно разъясняется суть каждого из благодеяний и провозглашается в качестве жизненной программы для всех монахов и мирян постоянное возвращение этих неоплатных «долгов».

В своей трактовке четырех видов отплаты за добро Нитирэн опирался на «Сутру о созерцании сознания-основы». При этом он изменил порядок перечисления видов благодеяний/благодарностей, ставя на первое место благодарность по отношению ко всем живым существам. Каждый из четырех видов Нитирэн интерпретировал с позиции идущего по пути бодхисатвы. Так, говоря о необходимости отплаты за добро всех живых существ, Нитирэн утверждал, что если бы не существовало бесконечного числа живых существ, то невозможно было бы осуществление обета бодхисатвы по их спасению. Более того, если бы не было дурных людей, которые преследуют бодхисатву, то как он смог бы увеличивать число своих заслуг. Второй вид благодеяний, подлежащий отплате, согласно Нитирэну – благодеяния отца и матери, благодаря которым человек рождается на одном из шести путей. Он высказывал глубокую благодарность собственным родителям, не только давшим ему жизнь, но и помогшим уверовать в спасительную силу «Лотосовой сутры».

Особенностью трактовки Нитирэном указанной доктрины было, во-первых, то, что он положил начало использованию конфуцианского термина «сыновняя почтительность» в интерпретации идеи благодарности по отношению к родителям, и, во-вторых, стал рассматривать чувство благодарности за благодеяния родителей как лежащее в основе остальных трех видов долга, в том числе и долга перед правителем.

Идея *хоон* занимала важное место и в учении школы Дзёдо-син, где практика произнесения молитвенной формулы *нэмбуцу* воспринималась как выражение благодарности будде Амида и отплата за его благодеяния (*сёмё хоон*). Подобная интерпретация уже была намечена Синраном (1173–1262) в труде «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кёгёсинсё», ок. 1224 г.) и затем была более четко выражена его правнуком Какунё (1270–1351) в виде принципа «вера есть главное условие перерождения в Чистой земле, а *нэмбуцу* есть выражение благодарности будде Амида»

(*синдзин сёин сёмё хоон*). Дальнейшее развитие идея *хоон* получила у старшего сына Какунё, Дзонкаку (1290–1373), который начал рассматривать практику различных видов отплаты за добро применительно к повседневной жизни. Он начал говорить о единстве чувства благодарности к правителю и к буддийскому Закону, исходя из концепции единства буддийского Закона (*буппо*) и закона управления государством (*обо*) в одном из ранних своих сочинений «Осуждение ереси и восстановление истины» («Хадзя кэнсёсё»)°. Еще одной темой, которая поднимается в этом произведении, является тема отплаты за благодеяния с использованием богатства.

Специально учению о *хоон* посвящено другое сочинение Дзонкаку – «Записи о воздаянии за добро» («Хоонки»), созданное им уже в зрелом возрасте и посвященное трем видам благодеяний/благодарности – отцу и матери, учителю Дхармы и будде Амида. Здесь на первый план выдвигается благодарность отцу и матери, отождествляемая с конфуцианской добродетелью сыновней почтительности. По словам Дзонкаку, сыновняя почтительность по отношению к отцу и матери оценивается как основа всех деяний и в буддийских и небуддийских источниках¹⁰ и добродетель воздаяния за добро является основой блага всего народа. Однако если конфуцианское учение сосредоточено на практике сыновней почтительности в этом мире, то буддизм распространяет эту практику на оба мира, осуществляя воздаяние за добро через заупокойные службы¹¹.

В период Токугава произошел окончательный синтез этого буддийского учения с конфуцианскими представлениями о долге, в частности идея необходимости отплаты за благодеяния родителей была совмещена с максимумом сыновнего долга, а воздаяние за благодеяния правителя стало интерпретироваться как верность подданного.

В дальнейшем в эпоху Токугава многие мыслители стали обращаться к этой доктрине, по-разному интерпретируя ее и перенося акценты на тот или иной вид благодеяний. В результате она стала одним из ключевых принципов японской этики.

В соответствии с ней человек целиком отдает себя своему занятию ради того, чтобы бесконечно отплачивать своим трудом долг благодарности Будде, который дал обет спасения всех живых существ, а также родителям, государству и всем живым существам, благодаря которым он явился на свет и пользуется всеми земными благами.

Доктрина *хоон* демонстрирует сильную деонтологическую составляющую японской этики, заключающуюся в определяющем значении долга в нравственном поведении, первенстве долга в качестве самостоятельного способа обоснования морали. Различные аспекты исполнения своего долга через интенсивный труд в учениях японских мыслителей-моралистов интерпретировались с помощью этой буддийской доктрины в соединении с такими ключевыми категориями конфуцианской этики, как человеколюбие, верность, сыновняя почтительность.

Механизм действия принципа «возвращения благодеяний», составлявшего суть «сыновней почтительности» и «преданности», в учениях периода Токугава рассматривался как имеющий непосредственное отношение к участию в делах своего дома, освоению и совершенствованию профессиональной деятельности, которой посвящали себя родители и родоначальники дома.

В качестве яркого примера функционирования доктрины *хоон* в трудовой этике можно привести учение крестьянского мыслителя-синкретиста эпохи Токугава Ниномии Сонтoku (1787–1865).

Трудовая этика Ниномии базировалась прежде всего на системе ценностей, связанной с институтом *иэ*¹², – семейным кланом, или «домом», и сельскохозяйственной общиной.

В учении Ниномии, пожалуй, наиболее репрезентативно было представлено понимание *иэ* в его временной перспективе. «Дом» и существующее на его основе семейное предприятие воспринимались не просто как нечто конкретно данное, но и как бесконечно развивающаяся динамичная сущность. Сегодняшнее состояние «дома» рассматривалось как своего рода ступень, соединяющая достижения предшествующих и будущих поколений. Поэтому на ныне живущих членов «дома» накладывалась большая ответственность достойной передачи этой эстафеты. Идея бесконечно прогрессирующего развития *иэ* заключала в себе и экономическую цель и этический идеал одновременно.

Еще одним моментом, на котором особо останавливался Ниномия в своей интерпретации института *иэ*, была его роль в идентификации человека. Достоинство каждого человека определялось в первую очередь не его личными заслугами, а его принадлежностью к тому или иному «дому», состояние и репутация которого создана предшествующими поколениями его членов.

Так, в наставлениях, обращенных к торговцу Накамуре, содержащихся в «Вечерних беседах», говорится следующее: «Вы, родившись потомком знатной семьи, благодаря заслугам ваших предков удостоены высокого общественного положения. Вы, находясь выше других людей, пользуетесь их уважением... Было бы хорошо, если бы вы оглянулись на самого себя. Как вы думаете, вы сами годитесь на что-нибудь? Вы сами по себе бесполезны... Лишь благодаря череде добрых дел ваших предков, их родовитости и положению, к вам относятся с уважением, как к человеку на что-то годному»¹³. В наставлении человека по имени Такано Ниномия имеется такое высказывание: «Хоть человек действует в мире посредством собственной силы, не следует считать его возможности его собственными. Поскольку на самом деле это – возможности, обеспеченные положением и жалованием, унаследованными им от родителей и предков, авторитетом должности, на которую он назначен. Если бы не было возможностей, обеспеченных положением и жалованием, унаследованных от родителей, и авторитета должности, то любой человек точно так же, как стрела, выпущенная из плохо натянутого лука, или пуля, в которой иссяк порох, упал бы в траву. Люди стали бы считать его никчемным дураком»¹⁴. Таким образом, человек, допустивший разорение своего «дома», автоматически терял свое достоинство как полноценный уважаемый член общества.

Одной из центральных тем японской трудовой этики, непосредственно связанной с доктриной *хоон*, была тема долга перед государством и правителем.

Важно отметить, что большинство мыслителей периода Токугава рассматривало деятельность, определенную рамками занятия, связанного с сословной принадлежностью (*сёкубун*), как долг подданного по отношению к сфере общественного, публичного (*оякэ*), которая ассоциировалась, как правило, с государством и властью. Осуществляя конкретный род деятельности, предполагаемый тем или иным занятием, человек способствовал поддержанию гармонии и мира в государстве.

Высшей ценностью, вокруг которой происходила национальная консолидация, и мобилизующим мотивом трудовой этики стал идеал социальный гармонии, воплощенный в эпоху Токугава в образе «богатой страны и умиротворенного народа», залогом кото-

рого считались порядок и процветание отдельного дома, а также в имеющей в своей основе синтоистские корни идее *кокутай*, выражающей национальное единство.

В дальнейшем они стали исходной базой для формирования национальных целей, выдвигаемых правительством Японии в процессе модернизации и также имевших характер всеобщих ценностей, побуждающих сограждан к трудовой активности. Так, в периоды Мэйдзи (1868–1912) и Тайсё (1912–1926) национальное единение под лозунгами «богатой страны и сильной армии» было подчинено задаче скорейшей модернизации во имя сохранения государственной независимости в условиях жесткой конкуренции с западными державами. После Второй мировой войны и американской оккупации была выдвинута цель достижения Японией уровня ведущих мировых держав.

Вместе с тем в связи с трудовыми отношениями разрабатывался и такой аспект принципа *хоон*, как благодарность по отношению ко «всем живым существам», который нередко формулировался как долг по отношению к обществу, к людям мира (*сэкэн*), являющимся потребителями продуктов труда.

Важной составляющей учения Судзуки Сёсана (1579–1655), буддийского мыслителя начала эпохи Токугава, вышедшего из традиции Сото-дзэн, стала интерпретация доктрины *хоон* с акцентом на безусловный долг перед всеми живыми существами (*сюдзё-но он*) за оказанные ими благодеяния. Развитие этой идеи в трактате «Посох слепца» («Моандзё»), где он впервые связывает исполнение каждым человеком своего занятия с его моральным долгом, дало направление для последующего осмысления трудовых отношений с точки зрения отплаты за благодеяния всех живых существ. К этой категории благодеяний Судзуки Сёсан причислял взаимные благодеяния носителей всех ремесел и занятий, определяющие их взаимные обязательства: «Существуют благодеяния крестьян, благодеяния ремесленников, благодеяния изготовителей одежды, благодеяния торговцев, благо взаимной зависимости всех занятий. Если вы хорошенько это поймете, то вы не будете отделять себя от людей»¹⁵. Таким образом, он провозгласил в качестве моральной цели каждодневный труд ради возвращения миру живых существ полученных от них благ.

Принцип взаимопомощи и взаимозависимости формулируется в другом его сочинении «Мост “Ослиное седло”» («Роанкё») следующим образом: «Все в мире *саха* (бренный мир. – Л.К.) существуют благодаря взаимной помощи. Коль скоро я обитаю в мире *саха*, с моей стороны будет неправильно, если я также не буду поддерживать существование других людей»¹⁶. В «Руководстве в повседневной жизни для четырех сословий» («Симин нитиё») идея важности каждого занятия для благополучия всего мира так интерпретируется с точки зрения буддийского учения: «Не может существовать работы, которая была бы вне буддийской практики. Следует знать, что все, что вы делаете, свершается ради блага всего мира... Изначально просветленный единый Будда Татхагата оказал милость миру, разделившись на сотни миллионов частей. Без кузнецов, плотников и всех остальных ремесленников потребности мира не будут удовлетворены. Без самураев мир не будет управляться. Без крестьян мир не будет накормлен, без торговцев в мире не будет происходить свободного /обращения товаров/. Любое другое занятие, как только оно появляется, начинает служить миру. Существовали люди, которые поведали нам о Небе и Земле, существовали люди, которые изобрели письмо, а также те, кто изобрел медицину, различив пять основных органов. Хотя эти достижения, появившиеся в великом множестве, существуют на благо мира, все они есть не что иное, как проявление милости единого Будды в действии»¹⁷.

Моральный долг по отношению к трем сокровищам – Будде, Дхарме и сангхе – в отличие от первоначальной нитирэновской трактовки, где главный акцент был сделан на борьбе с ложными учениями и проповеди истинного учения «Лотосовой сутры», также стал интерпретироваться Судзуки Сёсаном как стимул к трудовой активности исходя из провозглашенного им принципа тождественности буддийского Закона и мирского закона.

Доминирующая роль долга в японской трудовой этике во многом определила такую ее особенность, как придание большого значения личной ответственности субъекта трудовой деятельности перед группой, к которой он принадлежит и с которой себя отождествляет, перед обществом, государством, перед своим ближним и дальним окружением. В частности, это нашло выражение в рассмотрении трудовой деятельности каж-

дого человека как служения государству в качестве уполномоченного им должностного лица. В учении Сибусавы Эйити это проявилось в постановке проблемы ответственности бизнеса перед обществом.

Отличительной чертой японской трудовой этики стало акцентирование важности малого, ответственности каждого за любую, даже незначительную работу. Ценность труда отдельного маленького человека повышалась в связи с налагаемой на него ответственностью. Вместе с тем эта ответственность за благополучие своего государства или процветание корпорации в одинаковой степени разделялась между рядовыми подданными и представителями элиты.

В дальнейшем став основой корпоративизма семейного типа, эта этика сыграла роль мобилизующего фактора не только в социально-политической, но и социально-экономической сфере, чего не было ни в Китае, ни в Корее. Выработанный в рамках данной модели эталонный тип социальных отношений стал предпосылкой единства управляющих и управляемых, которое впоследствии превратилось в одну из основных черт японского менеджмента.

Сегодня ход глобализации, в процессе которой возникают многочисленные культурные гибриды, демонстрирует нам примеры того, как (социокультурные) архетипические особенности, укорененные в лингвистических моделях и парадигмах национального мышления, обладают свойством воспроизводиться на новых уровнях, выживая рядом с новыми идеями и прорастая сквозь них. Поэтому вызывает большие сомнения, что национальные формы трудовой этики полностью исчезнут в случае отказа японского бизнеса от принципов корпоративизма и перехода на чисто контрактные трудовые отношения.

В заключение, оценивая роль японского буддизма в становлении японской трудовой этики, уместно привести высказывание Грегори Орнатовского, по словам которого «в то время, как буддийская этика мирян несла в себе необходимый тип мирских ценностей для развития модернизации и современного капитализма (к примеру в Японии), эта этика не являлась сама по себе достаточным фактором, чтобы побудить к такому развитию. Тем не менее, хотя верующие буддисты и буддийские институты не были ини-

циаторами политических, социальных и экономических изменений, которые привели к экономической модернизации Японии, это не исключает определенный буддийский привкус, который имеет сильная трудовая этика, и почти религиозный взгляд на труд, ставший опорой в развитии модернизации и современного капитализма в Японии»¹⁸.

Существует устоявшееся уже мнение, что именно конфуцианство сыграло решающую роль в формировании трудового этоса и капиталистического духа в странах Азии. Однако это мнение не совсем корректно в отношении Японии, где именно трансформация махаянистских учений, и в частности доктрина *хоон*, усиленная морфологически близкими конфуцианскими идеями, способствовала формированию сопоставимых с протестантской этикой сильных трудовых мотиваций и восприятия труда как «мирской аскезы», распространявшейся как на монахов, так и на мирян, что особо важно для становления трудовых ценностей.

Примечания

- ¹ Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. М., 2004. С. 71.
- ² Накамура Хадзимэ. Он-но сисо (Идеология он). Киото, 1979. С. 3–4.
- ³ См.: там же. С. 28–29.
- ⁴ См.: там же. С. 32–33. См. также: Тайсё дайджокё. Т. 31, N 651.
- ⁵ Не исключено, что 8-я книга, о которой идет речь, была составлена гораздо позже.
- ⁶ См.: Хэндзё хокки сёрёсю (Собрание [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего) // Кобо Дайси тэсаку дзэнсю (Полное собрание произведений Кобо Дайси). Токио, 1973. Т. 3. С. 347–352.
- ⁷ См.: Японские легенды о чудесах / Пер. с яп. и комм. А.А.Мещерякова. М., 1984. С. 100.
- ⁸ Подробнее см.: *Ruppert B.D.* Sin or Crime? Buddhism, Indebtedness, and the Construction of Social Relations in Early Medieval Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2001. № 28. 1–2.
- ⁹ Дзонкаку. Хадзя кэнсёсё. Гл. X // Синсюсёгёдзэнсё (Полное собрание текстов священного учения школы Син). Т. 3. Киото, 1940. С. 173.
- ¹⁰ Дзонкаку. Хоонки // Там же. С. 256.
- ¹¹ См.: там же. С. 257.
- ¹² Об институте *из* подробнее см.: Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. М., 2010. С. 101–105.
- ¹³ *Ниномия Сонтоку*. Ниномия окина ява (Вечерние беседы со старцем Ниномией), 33 // *Нихон-но мэйтё*. Т. 26. Токио, 1983. С. 226.

-
- ¹⁴ *Ниномия Сонтоку*. Ниномия окина ява, 34 // Там же. С. 227–228.
- ¹⁵ Судзуки Сёсан додзин дзэнсю (Полное собрание сочинений подвижника Судзуки Сёсана). Токио, 1962. С. 53.
- ¹⁶ Там же. С. 234.
- ¹⁷ Там же. С. 70.
- ¹⁸ *Ornatowski G.K.* Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism. Evidence From the History of Buddhism in India, China and Japan // *Journal of Buddhist ethics*. 1996. Vol. 3. P. 232–233.