

Ю.Л. Мосенкіс, М.В. Якименко

## “ШЛЯХ БОГІВ” І “ШЛЯХ ВОЇНІВ”: ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ САКРАЛЬНОГО І ВІЙСЬКОВОГО ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ ЯПОНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ І ПРАВА

Як зазначає А.О. Накорчевський, кожна влада шукає те слово (сучасною мовою – ідеологію), яке переконає підданих у її праві на владу, оскільки правління, що спирається на грубу військову силу, як показує досвід історії, не триває довго [Накорчевський 2003, 32]. Багато суспільств, за історичними й етнографічними відомостями, пройшли етап “військової демократії” (пор. слов’янське *полк*, давньо-германське *heri*, грузинське *eri* зі спільним значенням “народ-військо”). У багатьох архаїчних культурах існували військово-сакральні чоловічі гурти, особливо детально досліджені на полінезійському матеріалі (В.Д. Балушок реконструює існування таких об’єднань у давніх українців, С.В. Алексеев – у праслов’ян).

Як відомо, давно існує підтримана різними дослідниками “завойовницька” теорія виникнення держави, згідно з якою держава виникла внаслідок зовнішньої експансії сильніших груп (детальніше див., наприклад: [Крадин 2001, 101]). Поряд із тим як важливий державотворчий чинник того самого порядку слід розглядати й загрозу експансії, що консолідує прихильників опору. Так, для прикладу, візантійський імператор Маврикій Стратег застерігав своїх воєначальників від зіткнення водночас із різними сусідніми племенами (ішлося про слов’ян), “щоб ворожість до всіх не призвела до об’єднання або монархії”. Дослідник цього етапу слов’янської історії (VI ст. н.е.) підкреслює, що імператор-стратег правильно вказав головний стимул до злучення слов’янських племен – прагнення на рівних протистояти спільним для всіх зовнішнім загрозам [Алексеев 2005, 187–188]. Утім, на наш погляд, жодна теорія виникнення держави не може бути абсолютизована й визначена єдиною, а кожному слід радше розглядати як одну з кількох

тенденцій. Як буде показано далі, в історії розвитку державотворення й правосвідомості Японії поєднуються три основні чинники – сакральний, військово-силовий і світсько-раціональний, кожен із яких може виступати панівним у певний історичний період.

Протиставлення сакральної і військової влади дістало відображення ще в міфології, наприклад описану в “Рігведі” боротьбу бога грому Індри з богом сонця Сур’єю проєктують в індоєвропейську давнину (див. статтю В.В. Іванова “Солярні міфи” в енциклопедії “Міфи народів світу”). Подібне протиставлення військового (дружинного) бога грому Перуна сонячному богу Дажбогу (покровителю Русі за “Словом о полку Ігоревім”) можна припускати і для Київської Русі. Відгомони такої боротьби знаходимо й у міфах про боротьбу сонячного Осиріса і бога пустельного вітру Сета (Стародавній Єгипет), сонячно-небесної Аматерасу і бога бурі Сусаноо та ін. Показником потужності військової верстви може виступати шанування окремого бога війни (римський *Марс* на певному етапі еволюції цього образу, вавилонський *Мардук*, що міг упливати на римського *Марса*), що для індоєвропейців у цілому не характерно.

У Японії богом війни міг би стати Сусаноо (аби на ранньому етапі він не відчувався як чужорідний для племені ямато, а пізніше давні тексти не підкреслювали його гріховність), однак цю роль відігравав принаймні від початку VIII століття *Хатіман* (прообразом якого називають легендарного імператора на ім’я *Одзін*), ім’я якого означає “десять тисяч прапорів”, або “вісім прапорів”, або “великий прапор”. За іншою версією, ототожнення божества з імператором пізніше, Хатіман – доісторичне божество острова Кюсю [Накорчевський 2003, 93]. Хатіман був дуже популярним у

сьогунів і самураїв. Божествами війни вважали також першого імператора Дзімму (в його легендарні часи імператора, як видно, вважали більшою мірою військовою, ніж сакральною фігурою) і принца Ямато-такеру, що підкорював айнську північ Японії (про останнього детальніше див.: [Мещеряков 1988]).

Дослідження, винятково важливе для усвідомлення особливостей виникнення і розвитку японської державності, здійснив В.А. Рубель, який зосередився переважно на військовому аспекті проблеми. У докторській дисертації “Походження військово-самурайської державності у традиційній Японії (середина I тисячоліття до н.е. – XIV століття н.е.)” дослідник підкреслює, що важливість вивчення генези японської державності зумовлена, зокрема, “специфікою японського шляху суспільно-політичного розвитку, який хоча й відбувся в межах східного напрямку соціокультурної еволюції, проте містив у собі значний шар оригінальних, не до кінця осмислених у науковій літературі особливостей” [Рубель 1999, 2] і “своєрідністю моделі розвитку традиційної японської державності, яка суттєво різнилася від класичних далекосхідних зразків саме високим ступенем стабільної воєнізації усіх суспільних інституцій” [Рубель 1999, 3].

На відміну від Японії, у Китаї (який тривалий час був для Країни Вранішнього Сонця у багатьох аспектах зразком державно-правового устрою та джерелом всіляких запозичень) сакральна й адміністративна сфери влади переважили військову сферу. Як підкреслює визначний російський дослідник генези матеріальної й духовної культури Китаю Л.С. Васильєв, “культ війни та військової доблесті так і не вийшов у давньому (та й пізнішому) Китаї на передній план (як це сталося, скажімо, в Європі або Японії)” [Васильєв 1983, 194]. Правителі династії Чжоу (за часів якої й була вироблена знаменита концепція імператора як “сина Неба” і правління на основі “мандата Неба”) “від самого початку не будували своєї влади на силі, потурбувавшись про те, щоб надати їй ле-

гітимності, сакрально-етично детермінованої законності” [Васильєв 1983, 194]. Та й потужний воєнізований суспільний прошарок, що нагадував українське козацтво, європейське лицарство або японське самурайство, у Китаї начебто був відсутній (у китайській історії, як відомо, військовий чинник виступав на перший план лише в періоди зміни династій, міждинастичних середньовічних усобиць, а також певною мірою в першій половині XX століття, тобто в перші десятиліття після повалення імператорської влади). Китайська імперія загалом протягом своєї історії не знала подібного до Японії (а також, як буде розглянуто нижче, до численних інших давніх держав Євразії) розділення сакральної і світсько-військової влади. Як підкреслює О.О. Маслов, у давньому Китаї “править не той, у кого сконцентрована військова влада, але, той, хто здатний спілкуватися з Небом” [Маслов 2003, 420].

На відміну від Китаю, у середньовічній Японії виникло двовладдя з двома керівними центрами в особах імператора та його двору і сьогуна (або раніше – канцлера, регента) та його уряду. Але фактичне керівництво майже повністю перебрав на себе другий із названих центрів влади: як описує цю ситуацію В.А. Рубель, “сакральній особі царя-імператора (тенно) залишили статус і функції первосвященника національної релігії синто та надзвичайно обмежені представницькі ознаки формального “володаря”, а найсильніший реально на даний момент рід виконував загальнодержавні владні функції в політичній, воєнній, економічній, фіскальній та дипломатичній сферах” [Рубель 1999, 21].

У Японії протягом усієї її історії відбувалося тривале протиборство сакрального і світсько-військового начал влади. Найдавнішими правителями на Японських островах були, як вважають, старійшини-шамани. Потім відбулося завоювання значної території войовничим кланом Ямато, котрий спирався на примат військового чинника і протиставляв себе чиннику сакральному (розправа легендарного першого імператора Дзімму після перемоги

над завойованим племенем із його керівниками – шаманами). Показово, що дуже подібним чином розвивалася ситуація й у Китаї, де прихід до влади нової династії (наприклад, Шан, Чжоу) спершу був наслідком силового чинника, а вже потім зазнавав сакралізації, механізмом якої саме й виступало поняття “мандата Неба”. Дещо подібну ситуацію можна побачити й в історії Російської імперії, де, як підкреслювали історики XIX століття, династія Рюриковичів, що розглядала Московське князівство і згодом царство як свою вотчину, родову землю, змінилася на династію Романових, яка була вибраною на царство і, отже, через те мала інші відносини з рештою шляхетних родів та інші права на землю.

Згодом на перший план в історії Японії знову вийшов сакральний чинник, коли родові божества клану Ямато були перетворені на загальнонаціональні і відбулося піднесення статусу родоплемінної міфології до загальнодержавної ідеології. Тривалий період у Середньовіччі з перемінним успіхом ішла боротьба між сакральною владою в особі імператора та його оточення і різноманітними військово-феодальними родами та угрупованнями (саме на цьому періоді акцентує увагу В.А. Рубель, говорячи не про генезу японської державності загалом, а саме про виникнення й утвердження військово-самурайської державності).

Панування військового начала без сакралізації позначене, як зазначає А.О. Накорчевський, кризою й розбратом, кровопролиттям і відсутністю спокою. “Військові клани, оспороюючи один в одного право на владу, не захищені ніякою ідеологією, перетворюють країну на одне велике поле битв” [Накорчевський 2003, 317]. Боротьба ця, як відомо, закінчилася перемогою військового начала, уособленого сьогунською династією Токугава, що перебувала при владі протягом двох із половиною століть. Реставрація Мейдзі 1868 року, що проходила під гаслами зосередження влади в руках священного імператора, повернула управління сакральному центрові. Однак жорстокі реалії кінця XIX – першої половини XX століття (японсько-китайські ві-

йни кінця XIX ст., російсько-японська війна, анексія Кореї, участь Японії в Першій світовій війні, тривала війна в Маньчжурії, бойові дії Японії в Китаї, Південній Азії та на Тихому океані під час Другої світової війни) знову зосередили значну частину влади в руках військових кіл. Нарешті, у 1945 році відбулася водночас і десакарлізація японської влади (що завершилася промовою імператора 1 січня 1946 року з відмовою від свого божественного походження), і її демілітаризація. Іншими словами, японська влада в середині XX століття враз стала світською. Цікаво, що О.М. Мещеряков, аналізуючи відносини японського імператорського двору і американських окупаційних військ другої половини 1940-х років, порівнює роль генерала Д. Макартура з роллю середньовічного сьогуна, без згоди якого імператор не міг видати указу [Мещеряков 2007, 70].

Із 1960-х років у японському суспільстві знову спостерігаються тенденції до сприйняття особи імператора як сакрального центру. А на початку XXI століття (у зв’язку з нестабільністю на Корейському півострові та загалом у загальносвітовому контексті перегляду деяких рішень, прийнятих наприкінці Другої світової війни й одразу після її завершення) в Японії знову активно говорять про можливість перегляду післявоєнної конституції й відродження армії.

Загалом, розглянувши основні тенденції змін у японській державно-правовій системі протягом її тривалої історії, можна зробити висновок про певне протистояння сакрального, військового і суто світського начал держави і права. Ці чинники дістали відбиття в японській ідеології і, відповідно, у мові.

Синтез різних чинників формування японської державно-правової системи й відповідної ідеології бачимо у “трьох регаліях”, божественних символах імператорської влади, серед яких меч уособлює військово-начало, дзеркало – шаманізм і культ сонця, а яшма – родючість. Як не дивно, тут-таки бачимо все ту ж саму “трифункціональність” Ж. Дюмезіля, котрий, як відомо, виділив три функції індоєвропей-

ських богів відповідно до трьох шарів індоєвропейського суспільства – жрецького, військового і господарського.

Однак усе ж цікаво зазначити, що ніколи, навіть у період найвищої влади сьогунату (коли імператори були винятково жорстко обмежені і в поїздках за межі палацу, і в контактах із підданими, і в дипломатичних стосунках), справа не доходила до вбивства священного монарха (відомі тільки два винятки) або до посідання “хризантемового трону” сьогунатом. Це означає, що сакральний компонент влади ні в який період японської історії не був зведений нанівець. Таку ситуацію цікаво порівняти з двома іншими державами, основним компонентом населення яких, як і в Японії, були алтайськомовні народи, – монгольською імперією епохи нащадків Чингісхана (Чингізидів), де правили лише представники роду Темучіна, і Хазарським каганатом, де престол міг посісти лише представник роду Ашина. Можна звернути увагу на цікаву еволюцію монгольської державно-правової ідеології: спершу Чингісхан спирався винятково на силу і придушував спротив власних шаманів (і ніякого двовладдя за його часів не було), тоді як за часів його нащадків сакральну владу пов’язували вже з самими Чингізидами. (Утім, навіть Темучін-Чингісхан, як і японські сьогунати, потребував сакралізації своєї влади: “Сокровенний переказ” і літопис Рашид-ад-Діна повідомляють про знаменитого монгольського шамана, котрий утвердив у званні спільномонгольського хана Темучіна, обраного курултаєм, давши йому ім’я Чингісхан [Сагалаєв, Октябрська 1990, 90]). У Хазарському каганаті військово-адміністративний керівник (“цар” – бег, шад) міг у дипломатичному листуванні навіть не згадувати про існування сакрального владика (кагана), міг навіть убити його, але не міг сам посісти цю посаду, оскільки, як і в багатьох інших державах, сакральні і військово-світські володарі репрезентували різні роди.

Окрім того, японські сьогунати не тільки не зазіхали на трон імператора, а й вважали за необхідне спиратися на втіле-

ний у його особі сакральний авторитет, не обмежуючись опертям винятково на військову силу: “небесний владика” призначав сьогунат, він же обожнив Токугава Ієясу – першого представника сьогунської династії Токугава (тоді як один із його попередників – диктатор Ода Нобунага, – не розраховуючи лише на військову силу, оголосив себе живим синтоїстським богом [Сила-Новицкая 1990, 24]). Присвоєння Токугава Ієясу імператором посмертного титулу *Тосо Дай Гонген* (“Той, що освітлює Схід, божественне втілення Будди”) і вшанування засновника останньої сьогунської династії в ролі “божественного правителя” (*сінкун*) засвідчували, що “японські боги освячували світську владу династії Токугава і що синтоїстський дух Ієясу буде охороняти його нащадків, Небесного Володаря (навіть! – *Авт.*), імператорський двір, самураїв і всю націю” [Мак-Клейн 2006, 68]. Величезну ідеологічну роль у сакралізації влади сьогунів відіграло і святилище Нікко (де був похований Токугава Ієясу), прирівняне у правах до імператорського святилища Ісе (про це див., наприклад: [Мак-Клейн 2006, 71–73]). Як зазначає Л.С. Мак-Клейн, сьогунати, що досягли влади грубою силою, намагалися керувати, спираючись на закон, моральний авторитет (пов’язаний із дорученням імператора) і релігійну санкцію (зумовлену обожненням засновника сьогунської династії), і весь цей синтез витворював ідеологічну структуру – в іншому разі влада сьогунів базувалася б лише на праві сильного [Мак-Клейн 2006, 62, 71].

У часи панування воєнізованої атмосфери (1930-ті – перша половина 1940-х рр.) імператор як центр сакральної влади і права відігравав роль стабільної противаги і військовим угрупованням, які здійснювали значний тиск на політиків та навіть самого імператора, і політичним партіям. Цікаво, що “на відміну від Німеччини й Італії, в Японії праве крило політичного спектра ніколи не породжувало руху, здатного повалити керівні еліти, жодна партія або масова організація не приходила до влади й на чолі держави ніколи не ставав



харизматичний лідер” [Мак-Клейн 2006, 630] (роль монарха в Італії в цей період була значно скромнішою).

Порівнюючи японські і тюркські традиції на предмет вивчення співвідношення в них сакрального і військового начал, можемо звернути увагу на те, що у тюрків (тюркютів давньотюркських каганатів), на думку Т.С. Жумаганбетова, централізація культу Тенгри й другого державного культу – роду Ашина (на основі культу духів великих воїнів – аруахів) – була закономірним наслідком процесу утворення держави [Жумаганбетов 2006, 161]. Із цими фактами можна порівняти японський культ загиблих воїнів, зосереджений, зокрема, у храмі Ясукуні (типологічно пор. також давньогрецький культ героїв, первісно – значних померлих або загиблих, із яким пов’язаний культ фракійського вершника Героса).

Варто поставити важливе питання про те, яку роль у переважанні того або іншого чинника розвитку державно-правової системи Японії відігравала тривала ізоляція країни, котра була, як відомо, важливим елементом державної ідеології. На наш погляд, відособлення Японії від інших країн сприяло посиленню сакрального чинника, оскільки така політика дозволяла забезпечити країну від тих ідеологічних впливів (зокрема, китайських і західних – починаючи від теорії “мандата Неба” й закінчуючи християнством), які зрештою могли призвести до десакралізації японської влади. Отже, ізоляція консервувала родоплемінні традиції і культ імператора (включені в національну релігію – синтоїзм), котрий походив із родоплемінного авторитету старійшини-шамана.

Події японської історії (серед яких і відома спроба встановлення в країні буддистської теократії, і тиск із боку військово-самурайської верхівки, і відцентрові тенденції з боку великих феодалів) показали, що тільки синтоїзм міг гарантувати спадковий характер царської влади [Мещеряков 1988, 38], тоді як, наприклад, буддизм фактично десакралізував центральну владу, перетворюючись певною мірою з її опори на суперника; буддизм, ізолюючи

імператора від традиційної японської системи сакральних генеалогій, переводив його до іншої шкали оцінювання, де визначальними були етичні критерії вчинків [Мещеряков 1988, 96]. А в XIX ст. “тільки синтоїзм, міцно пов’язаний з імператорською родиною, що перебував під тиском буддизму і конфуціанства, міг стати фундаментом, який дозволяв зберегти традиційну японську культуру й захистити країну від панування іноземців” [Оно, Вудард 2007, 113].

Може бути доцільним, на наш погляд, поділ (хоч і досить умовний) японських документів, дотичних до правової сфери, на ті, що пов’язані передусім із сакральним началом державно-правової системи, і ті, що стосуються переважно військово-адміністративного начала, а також ті, що належать головним чином до світського (несакрального і невійськового) начала. Так, наприклад, кодекс “Дзьоей сікімону” (1232) В.А. Рубель розглядає як юридичне оформлення статусу самурайської диктатури [Рубель 1999, 25]. Видані у 1615 р. Токугава Іеясу правила, що стосувалися імператорського двору та шляхти, являли собою “зухвалу спробу керівного військового прошарку визначити правила поведінки Небесного Володаря та його двору і відділити їх від решти еліт” [Мак-Клейн 2006, 52–53], і вони, поза всяким сумнівом, належать до військового начала, протиставленого сакральному. Сюди ж належать концепції *сейкен бунсьо* (теорія розділення політичної влади між імператором і сьогунуом) і *дайсейінін* (офіційна концепція сьогунської династії Токугава щодо “доручення” імператором політичної влади сьогунуові), про які докладніше див.: [Сила-Новицкая 1990, 20].

Навпаки, конституція Мейдзі 1889 року (що, як відомо, значною мірою орієнтувалася на конституції європейських монархій, особливо на правові традиції новопроголошеної Германської імперії [Мак-Клейн 2006, 276–292]) закріплює повалення сьогунсько-самурайського правління й реставрацію сакральної імператорської влади. До цього типу документів можна,

зрештою, віднести навіть міфологічне зведення “Кодзікі”, у якому викладені міфи про зародження космосу і богів, і ці міфи у певному сенсі вважають за можливе розглядати як “найпростішу конституцію країни” [Оно, Вудард 2007, 19]. Кодекси Тайхо (702 р.) і Йоро (757 р.) також належать до сфери сакрального чинника, оскільки вони “утверджували Небесного Володаря в ролі єдиного джерела влади” [Мак-Клейн 2006, 41]. Знаменита програма централізованої держави на чолі з монархом 604 року (“Сьотоку тайсі-но 17 дзьо-но кемпо” – “Сімнадцятистатейне положення спадкоємного принца Сьотоку”), що кодифікує обожнення правителя та гармонізацію його стосунків із підданими, а також трактат Тікафуса Кітабатаке (1293–1354) “Дзінно сьотокі” – “Записи про законність спадкоємності божественних монархів”, де обґрунтовано ідею небесних регалій і сформульовано божественне право імператорів (докладніше див.: [Сила-Новицкая 1990, 9–10, 15–16]), також стосується сакрального джерела державно-правової системи.

Нарешті, сучасна конституція (1947 р.) обмежує і сакральний, і військовий чинники японської державно-правової системи на користь світської демократії. У нинішній конституції підкреслено, що імператор “не наділений повноваженнями, пов’язаними зі здійсненням державної влади”. Деталі успадкування трону регулює спеціальний “Закон про імператорський дім”, схвалений парламентом і опублікований 16 січня 1947 р.

Відділення синто від держави (в результаті так званої “Директиви про синтоїзм” Д. Макарура 15 грудня 1945 р.) являло собою “головний крок на шляху до позбавлення імператора його божественності й одягання його в новий, світський

одяг” [Мак-Клейн 2006, 743]. “Декларація про людську природу”, виголошена імператором 1 січня 1946 р. під тиском США, також була поступкою сакрального начала світському, повідомляючи, що імператора тепер не слід вважати “втіленим богом” (*akitsu-mikami*). Десакралізація влади виявилася й у перетворенні національної релігії з “державного синто” на “храмове синто”. До світських правових документів можемо віднести і середньовічні купецькі кодекси (*чоніндо* “шлях городянина”). Значні елементи “світськості” вже містила проголошена у 1868 р. імператором Мейдзі “Хартія клятвених обіцянок”, яка окреслювала нові принципи державної політики (зокрема, “всі державні питання будуть виносити на народне обговорення... основоположні звичаї минулого будуть забуті, всі дії будуть відповідати принципам міжнародного права” [Мак-Клейн 2006, 239]).

Цікаво відзначити відмінність сакральної і військової систем поглядів і у ставленні до жінки. Коли сакральна система ставить верховну богиню на чолі пантеону і засвідчує існування архаїчного інституту жриць *міко* (“божественні доньки”, пор. корейський інститут жриць *mudang* і китайських жриць *у*), то самурайська етика розглядає жінку як *оку-сан* (“пані задніх покоїв”, пор. корейськ. *čip-saram* “жінка”, букв. “хатня людина”).

В образній формі співвідношення сакрального і військового начал (ураховуючи водночас також існування і третього начала – світського) можна представити як співвідношення “шляху богів” (*shintō*) і “шляху воїнів” (*bushido*). Ці сторони влади цікаво порівняти з теорією “двох мечів” Римського Папи V ст. Геласія, згідно з якою Бог дарував людям два дари – царство і священство.

## ЛІТЕРАТУРА

- Алексеев С.В. Славянская Европа V–VI веков. Москва, 2005.*
- Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайского государства (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). Москва, 1983.*
- Жумаганбетов Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. 2006, № 4.*
- Крадин Н.Н. Политическая антропология: Учебное пособие. Москва, 2001.*
- Мак-Клейн Дж.Л. От сёгуната Токугавы – в XXI век. Москва, 2006.*
- Маслов А.А. Китай: укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз. Москва, 2003.*
- Мещеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. Москва, 1988.*
- Мещеряков А.Н. Император Хирохито: обретение тела // Восточная коллекция. 2007, № 1.*
- Накорчевский А.А. Синто. Санкт-Петербург, 2003.*
- Оно Сокио, Вудард У. Синтоизм: Древняя религия Японии / Пер. с англ. Москва, 2007.*
- Рубель В.А. Походження військово-самурайської державності у традиційній Японії (середина I тис. до н.е. – XIV ст. н.е.) / Авт. дис. ... докт. істор. наук: 07.00.02 – всесвітня історія / НАН України. Інститут сходознавства ім. А. Кримського. Київ, 1999.*
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.*
- Сила-Новицкая Т.Г. Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика. Москва, 1990.*