

В. О. Кіктенко

КОНФУЦІАНСТВО ТА/АБО КОМУНІЗМ: ПЕРСПЕКТИВИ ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ КИТАЮ

Згідно з офіційними документами Комуністичної партії Китаю (далі – КПК), нинішня політична система Китаю є “початковою стадією соціалізму”, перехідним етапом до вищої форми соціалізму, в якій зміняться економічна основа, правова й політична надбудови. Успіхи соціально-економічної модернізації Китаю неминуче підводять до необхідності здійснення другого етапу реформ, і це безпосередньо стосується політичного майбутнього країни. За більш ніж тридцятирічний період проведення реформ Китай домогся колосальних успіхів, проте сьогодні перед країною стоять інші проблеми, пов’язані з необхідністю проведення політичних і соціальних реформ, але партійні лідери в основному роблять акцент на успіхах обраної економічної моделі й необхідності підтримки стабільності, підміняючи можливість здійснення повноцінних демократичних перетворень малозрозумілими завданнями подальшого розвитку вже існуючої “демократії”. Залишається відкритим питання про те, куди рухається Китай і які цінності потрібні китайському народу, котрий за останні роки вже переорієнтувався з комуністичних ідей на їхню повну протилежність – консюмеризм. Акцент на завданнях економічного розвитку призвів до сильного перекоосу в суспільному розвитку, бо людям став менш цікавим їхній культурний і духовний розвиток. Але як конкретно буде розвиватися політична система КНР – залишається малозрозумілим і складним питанням, що визначає *актуальність* цього дослідження.

Кінець китайського марксизму: ліберали й “нові ліві”

Філософія марксизму є основою легітимності КПК, але сьогодні ця ідеологія зазнала великих змін, бо китайські комуністи вже не роблять акцент на класовій боротьбі, ненависті до багатих і не виступають проти приватної власності. Сьогодні капіталісти можуть стати членами КПК, а правова система повільно реформується, що наближає КНР до капіталістичних країн. КПК не відмовляється від комуністичних ідей у довгостроковій перспективі, але визнає, що бідні країни повинні пройти через капіталістичний етап розвитку. У класичному розумінні рух до комунізму повинен здійснюватися з використанням продуктивних сил (передові технології й знання), що лежать в основі суспільства матеріального достатку, і ця логіка була вперше висловлена в заклику Ден Сяопіна до особистого збагачення. Марксизм учить про необхідність звільнення людини від рутинної праці за рахунок використання технологій, розвиток яких призведе до революційного моменту в розвитку суспільства, коли відбудеться скасування приватної власності й машини будуть створювати продукти на благо всього людства, а не в інтересах одного малого класу. Машинне виробництво має остаточно звільнити людину від роботи, пов’язаної із задоволенням її фізичних потреб, і звільнить, таким чином, час для творчої діяльності. Незважаючи на офіційну риторику, до кінця неясно, яке реальне ставлення КПК до комуністичних ідей (!), окрім утвердження необхідності соціальної справедливості, під якою розуміється розподіл відповідно до особистого внеску. Що ж до філософської оцінки сучасної теорії китайських ідеологів, то вони, по суті, висловлюють соціал-демократичні ідеї, в яких робиться акцент на соціальних та

економічних правах, тобто відсутні виразні риси марксизму. Події на площі Тяньаньмень у 1989 році стали поворотним моментом у новітній китайській інтелектуальній історії, що проявилось, крім усього іншого, у формуванні двох таборів – лібералів і “нових лівих”. Радикальна китайська інтелігенція спочатку позитивно сприйняла політику реформ Ден Сяопіна, але після 1992 року виступила з критикою соціальних наслідків реформ, побачивши нестримну комерціалізацію всіх структур повсякденного життя й культури Китаю.

Китайські ліберали підтримують упровадження ринкових механізмів економіки як єдино правильний шлях реформ, однак вважають, що відсутність політичної реформи спотворює механізми функціонування ринку. Тому їхньою головною метою є перегляд конституції з метою забезпечення захисту прав громадянина, що має привести до формування суспільства соціальної справедливості. Такий підхід “нові ліві” вважають ілюзорним, бо політична демократія не вплине на формування вільного, правового ринку західного типу, підкріпленого конституційними поправками, а тільки може викликати громадський рух проти існуючого порядку. Основними представниками китайських лібералів є економісти, які повністю сприйняли концепцію спонтанного економічного порядку Фрідріха фон Хайєка – здійснення приватизації й перехід до ринкової економіки без жодних обмежень. Але деякі з них після проведення різних дискусій вирішили, що в Китаї, як і раніше, немає необхідної соціальної бази для формування громадянського суспільства і, отже, необхідно

всю увагу зосередити на реформі економіки, без проведення демократичних перетворень (*ухил вправо*). На відміну від більш радикальних критиків, лібералам важко миритися з розвитком широкого споживацтва в Китаї, і, крім того, вони виступають проти безрозсудної глобалізації. Філософською основою китайського лібералізму є емпіризм, на відміну від трансценденталізму, а його історичні ідеї ґрунтуються на фалібілістській еволюційній теорії та відкиданні будь-якого історичного детермінізму. Під еволюцією розуміються поступове поліпшення й прогрес, відмова від волюнтаризму, характерного для радикалізму; їхня економічна теорія вимагає запровадження ринкової системи й відмови



Ван Хуей

від планової економіки, а політична теорія – уведення представницької демократії, конституційного ладу й правової системи, що означає виступ не тільки проти тиранії й олігархії, а й проти диктатури мас, здійснюваної в ім'я “спільної волі” більшості. Однак критика лібералів не надто ефективна, бо згідно з офіційною позицією КПК в Китаї здійснюється будівництво державного капіталізму в умовах демократичної народної держави. К. Маркс і Ф. Енгельс стверджували, що колоніальні й напівфеодальні держави мають використовувати капітал і технології буржуазії передових країн, і це пояснює припущення можливості використання китайськими комуністами елементів західного суспільства в будівництві “соціалістичної ринкової економіки” (формулювання прийнято на XIV з'їзді КПК). Крім цього, офіційна ідеологія значно розширила сферу культурного вибору за рахунок включення західної поп-культури й традиційної китайської культури [One China... 2003, 63, 68, 105, 124–125].

Провідні інтелектуали руху “нових лівих” (新左派)¹ закликають до соціальної справедливості, і це означає, що найважливішим пріоритетом є подолання величезного

розриву між багатими й бідними, а також забезпечення знедолених. При цьому вони стверджують, що соціальна справедливість не може бути досягнута без проведення суттєвих політичних реформ – надання більшої автономії організаціям, робітникам і фермерам, розвитку демократичних процесів, спрямованих на створення вільної преси та боротьбу з корупцією. Ван Хуей (汪暉)² виступає з критикою китайських лібералів і стверджує, що китайська держава вже не тільки не є соціалістичною, а й змінилася настільки, що сама стала ринковою системою [One China... 2003, 68; 汪暉 2004–2009; 汪暉 2008; 汪暉 2009; 汪暉 2010].



Цуй Чжіюань

Такий висновок, швидше за все, є передчасним, оскільки, по-перше, китайське керівництво стверджує, що дотримується ленінського курсу непу, а по-друге, існування державного сектору саме по собі не робить Китай капіталістичною державою. Навіть у часи Мао Цзедуна протягом десяти років зберігалася значна частка приватного сектору, а керівництво КПК в назву країни – Китайська Народна Республіка – не уводило визначення “соціалістична”. Цуй Чжіюань (崔之元)³, один з найрадикальніших представників “нових лівих”, у своєму есе “Ліберальний соціалізм і майбутнє Китаю: невеликий маніфест буржуазії” наводить аргументи на користь економічних свобод і політичної демократії й попереджає, що прогресивні сили в Китаї не повинні наслі-

дувати соціал-демократичні практики Західної Європи. Замість цього, стверджує Цуй Чжіюань, необхідно, по-перше, створити партнерські відносини між робочою силою й капіталом, а по-друге, виплачувати соціальні дивіденди всім громадянам залежно від віку та сімейного стану. Загалом ставлення “нових лівих” до маоїзму й капіталізму дуже складне, і тому немає точного розуміння цілей цього руху. Одні дослідники вважають, що “нові ліві” хочуть повернутися до масових політичних рухів епохи Мао Цзедуна й відмовитися від капіталістичних практик, а інші – що вони поєднуюватимуть відкритість ринків капіталізму із соціалістичними аспектами суспільства, зокрема в сільських районах Китаю [Cui Zhiyuan 2006, 41–47].

Повернення конфуціанства: між комунізмом і фашизмом

У 1950–1970-ті роки традиційні філософські та релігійні системи вважалися пережитком і гальмом на шляху модернізації країни, а Конфуцій став не просто об’єктом ненависті для Мао Цзедуна, а і його антитезою. Конфуціанські цінності й спосіб мислення були офіційно дезавузовані, проте залишалися дуже впливовими як свого роду “здоровий глузд народу” і продовжували бути державною, хоч і неофіційною, основою ієрархії та влади, що в цілому використовувалося для зміцнення громадського порядку в процесі мобілізації маоїстської маси. Після того як Ден Сяопін проголосив курс на проведення політики відкритості та реформ, у внутрішнє життя Китаю поступово прийшли конкуренція й ринок, що, відповідно, підвищило рівень потенційних загроз для соціальної стабільності, а прискорення темпів розвитку економіки протягом останніх трьох десятиліть усе більше підштовхувало китайське керівництво до традиційних цінностей. Духовний вакуум у Китаї заповнювався християнськими сектами, Фалуньгун (法輪功) і крайніми формами націоналізму, але уряд вважає, що такі альтернативи загрожують стабільній основі розвитку країни, з цієї причини також заохочуючи відродження конфуціанства, найповажнішої автохтонної політичної традиції. Відбулося

повернення інтересу до стародавніх систем думки, що, зокрема, стосується й конфуціанства, а образ Конфуція й деякі положення його вчення почали використовуватися партійним керівництвом з даного у 2005 році дорученням голови КНР Ху Цзіньтао щодо формування концепції “гармонійного суспільства” (和谐社会) і зміцнення легітимності уряду, що відчуває явну ідеологічну кризу й намагається знайти варіант заміни марксизму, який багато хто в Китаї вважає банкрутом. Можливість повернення до конфуціанських соціально-політичних ідей пояснюється тим, що хоча марксизм і конфуціанство складно назвати близькими ідеологіями, але все ж таки вони мають одну важливу внутрішню схожість – це визначення провідної ролі держави в представленні інтересів народу. Ху Цзіньтао почав безпосередньо опиратися на конфуціанські принципи, коли заговорив про необхідність таких цінностей, як чесність і єдність, а також про встановлення більш тісних відносин між народом і урядом. У березні 2007 року прем’єр-міністр Держради КНР Вень Цзябао у своєму висловлюванні зробив ще більш явне відсилання до стародавніх політичних систем, відзначаючи, що традиційна китайська культура, від Конфуція до Сунь Ятсена, має безліч цінних елементів, що стосуються характеру народу й демократії (любов, людяність, колективізм, гармонія різних точок зору, а також загальне використання світу (“天下为公”, “Піднебесна є суспільним надбанням”)).

Таким чином, керівництво країни заявило про побудову “гармонійного суспільства”, в назву якого входить ключове поняття конфуціанства – *hé* (和, *гармонія*), проте використовується воно тут украй невизначено й суперечливо: до традиційного розуміння *внутрішньої* відповідності, що ґрунтується на понятті музичної гармонії й поєднанні смаків у кулінарії, додається *зовнішнє* регулювання цієї відповідності. Запорукою побудови такого суспільства визначається *довіра* народу, ще одне ключове поняття конфуціанства, а свого роду мерітократія повинна забезпечити необхідну *мудрість* і *баланс управління* – також конфуціанський принцип. Усі китайські династії використовували в політичній організації постулати конфуціанства для закріплення свого права на владу й використовували головний посил цієї філософської доктрини Конфуція – *послух*, який устанавлюється через ієрархію й порядок, і *чеснота*, а не багатство чи влада. Найважливіший елемент соціально-політичних учень більшості напрямків конфуціанства – лояльність щодо правителів, що, безумовно, вигідно використовувати нинішнім керівникам для просування своєї ідеї про те, що соціальної рівності можна досягти тільки при збереженні лояльності до влади.

Відродження інтересу до вчення Конфуція і конфуціанства, якому Мао Цзедун давав оцінку як шкідливому феодальному пережитку Китаю, сьогодні проявляється у появі великої кількості романів-бестселерів, телевізійних драм і фільмів про імперську епоху [Ying Zhu 2006]⁴. КПК, по суті, культивує розвиток культурного націоналізму, можливо, як заміну або доповнення до комуністичної ідеології, намагаючись таким чином протистояти впливу цінностей західного суспільства насамперед на молоде покоління. Поряд з дослідженнями конфуціанства, які фінансуються державою, сьогодні в Китаї вже виникло чимале число приватних академій, шкіл і дослідницьких груп, які не просто досліджують, а відроджують конфуціанство. Цей санкціонований і повністю керований КПК процес із часом став більш значним і, відповідно, менш передбачуваним. Сучасне конфуціанство – це пошук альтернативних ідей не лише щодо західних цінностей, а й деяких китайських моделей розвитку суспільства.

Ім’я Конфуція використовується не тільки для вирішення внутрішніх проблем, а й для представлення країни за кордоном, що проявилось у створенні по всьому світу широкої мережі інститутів Конфуція (孔子学院), які фінансуються державою та своєю головною метою визначають вивчення китайської мови й культури [Институт Конфуция 2013]. На жовтень 2010 року, згідно з повідомленнями, було створено 322 інститути Конфуція й 337 класів Конфуція в середніх школах у 94 країнах і регіонах, з найвищою концентрацією інститутів у США, Японії й Південній Кореї [Starr 2009, 69], а до

2020 року планується довести кількість інститутів Конфуція до 1000 [Confucius Institute... 2006], і така “гуманітарна інтервенція” у внутрішні справи іншої країни є конфуціанським еквівалентом західної “теорії справедливої війни”. Однак реальна діяльність зазначених структур указує на здійснення культурної експансії з різним ступенем ефективності в тих чи інших країнах, що визначається завданнями посилення геополітичного впливу Китаю. Таким чином, китайська “м’яка сила” (*soft power*) ґрунтується на конфуціанській культурі, але тут виявляється прагнення до глобальної гармонії, бо має бути створено простір компромісу національних інтересів КНР та інших держав. Однак питання про те, наскільки перспективне уявлення Китаю у світі у вигляді конфуціанських цінностей, не має сьогодні однозначної відповіді. Крім того, в останні роки з інститутами Конфуція в різних країнах світу сталась низка інцидентів, що призвело до пильного вивчення їхньої діяльності й навіть обговорення питання про їхнє повне закриття або обмеження діяльності (зокрема, у США, Канаді, Австралії, Індії, Японії та ін.) [No Chinese... 2009]. 28 березня 2012 р. відомий синолог і соціолог Стівен Мошер⁵ представив Комітету із закордонних справ американського парламенту доповідь “Інститути Конфуція: троянські коні з китайською специфікою”, в якій звинуватив “конфуціанців” у просуванні не стільки китайської культури, скільки політичних інтересів і державної політики КНР. На підставі ряду свідчень вчений стверджує, що інститути Конфуція підбивають академічну свободу вишів, займаються промисловим і військовим шпигунством, стежать за китайськими студентами за кордоном і прагнуть просунути позицію китайської компартії з питань Далай-лами і Тибету, незалежності Тайваню, демократичних рухів за кордоном і дисидентства всередині Китаю. У кінці своєї доповіді Мошер ставить резонне питання про принципову можливість допущення інститутів Конфуція до виховання молоді в демократичних країнах, якщо партійно-державне керівництво Китаю не поділяє цінностей демократії, відкритої ринкової економіки та прав людини [Mosher 2012; Shih Hsiu-chuan 2012].

Цікавий казус стався з 9,5-метровою статуєю Конфуція, яка раптово з’явилася на площі Тяньаньмень 13 січня 2011 року й так само раптово була демонтована 21 квітня того ж року. Ці події були сприйняті як сенсація як у самому Китаї, так і за кордоном, що спочатку інтерпретувалася в міжнародній пресі й деяких авторитетних академічних виданнях як можливий прояв внутріпартійної боротьби між маоїстами та “обережними” реформістами. Однак якщо звернутися до історії суспільно-політичних рухів Ки-



Статуя Конфуція на площі Тяньаньмень

таю першої половини ХХ століття, то ми виявимо, що хоча Мао Цзедун справді категорично виступав проти конфуціанської думки, але такі представники “руху 4 травня”, як Чень Дусю, Лу Сінь і багато інших, були ще більшою мірою антиконфуціанцями, ніж Мао Цзедун. Тобто антиконфуціанський підхід був єдиним для всіх реформаторів Китаю, які критикували традиційні підвалини китайського суспільства в пошуках шля-

хів модернізації країни. Конфуціанський ідеал суспільного устрою не має нічого спільного з демократичними принципами, бо передбачає підпорядкування всіх громадян своєму керівництву й у кінцевому підсумку – імператору на основі дуже жорсткої ієрархії. Тож поширене сьогодні в китайських ЗМІ запропоноване партією поняття “соціальної гармонії” має подвійне прочитання, тому що в конфуціанському розумінні це можливо тільки при існуванні *держави-сім’ї*, в якій відносини між підлеглими побудовані за принципом родини. Отже, інцидент зі статусом Конфуція може вказувати на поразку деяких прихильників авторитарних, традиційних форм правління й появу нових сил, які виступають проти формування нової конфуціанської парадигми й намагаються знайти шляхи розвитку в Китаї громадянського суспільства. А використання імені Конфуція в назві культурних центрів КНР може бути не більше ніж залученням високих ідеалів традиційної культури для вирішення сучасних завдань, а не звернення до соціально-політичних і етичних аспектів учення Конфуція й конфуціанства, яке було важливою складовою ідеології імператорського Китаю.

Звичайно, мова не може йти про відродження конфуціанства в класичній формі, бо Китай уже став частиною глобального світу й значно вестернізованим. Але в Китаї, справді, крім колосальних економічних змін, які відомі всьому світу, відбуваються й не менш важливі зміни в способі мислення, зміни ідей і людських цінностей, що вказує на формування рис плюралізму в суспільстві. Основні тенденції вестернізації, модернізації й старі традиції використовуються для визначення особливого “китайського шляху”: до демократії через конфуціанство. У кінці 1960-х років американський синолог Джозеф Левенсон надзвичайно точно передбачив подальшу долю конфуціанства: спочатку в міру розвитку Китаю роль конфуціанства буде знижуватися, але, коли розвиток Китаю досягне певної стадії, китайці повернуться до конфуціанства як їхньої суспільної гордості [Levenson 1968]. Можливо, що в результаті здійснення модернізації та відродження традиційної китайської культури у формі конфуціанства може виникнути специфічна модель суспільства й держави, що дозволить уникнути певних проблем, з якими стикається сучасний Захід.

Інтенсивне посилення впливу деяких аспектів конфуціанства в сучасному Китаї дало підставу Деніелю Беллу дати цьому явищу визначення “нове конфуціанство”, відмінне від “неоконфуціанства” Моу Цзунсяня (牟宗三, 1909–1995), Ду Вейміна (杜维明, народ. 1940) та інших сучасних китайських філософів. “Нове конфуціанство” – це більш вузько направлені політичні та соціально-етичні теорії, засновані на моральних положеннях ученя Конфуція й Мен-цзи, а також на ідеях Сюнь-цзи про суспільну роль ритуалу. Допущення не тільки можливості критики, а і її розширення певним чином збігається з положеннями конфуціанського вчення про необхідність критики поганих правителів і обов’язок держави забезпечувати матеріальний добробут народу. “Нові конфуціанці” вийшли з марксизму, й найбільш яскравим прикладом такого “переродження” є Цзян Цін (蔣庆), автор концепції “політичне конфуціанство” (“政治儒学”) [蔣庆 2003], який спочатку критикував ідеологію КПК за відхід від гуманітарної сутності ранніх робіт Маркса, що не було позитивно сприйнято владою, а потім звернувся до ідей екзистенціалізму й буддизму, запозичуючи в них моральні принципи людини, та конфуціанства, яке дає обґрунтування моралі колективу й національної політики. 2001 року Цзян Цін залишив свою академічну посаду і створив у віддалених горах Гуйчжоу на Півдні Китаю конфуціанську школу. Оновлення конфуціанства Цзян Цін почав з критики й відмови від концепцій впливових китайських філософів ХХ століття Фен Юланя й Моу Цзунсяня, які беззастережно приймали цінності демократії й науки, несумісні з конфуціанством зокрема й з китайською культурою в цілому. Цзян Цін вважає, що утвердження принципів морального самовдосконалення, близьких до буддистського розуміння, призвело до відмови від ритуалу й руйнування основ традиційної сім’ї й громади: виникла мертва зона в історії. У визначенні Цзян Ціна недоліками ідеалу демократії є занадто велике значення волі народу, що призвело до екстремальної

секуляризації, контрактуалізму, утилітаризму, егоїзму, меркантильності, капіталізації, вульгаризації, гедонізму, посередності, пощобічності, екологічних проблем, забуття історії та відсутності моралі на Заході. Політичні проблеми сучасного світу, вважає Цзян Цін, полягають не у відсутності демократії, а в тому, що демократія сама по собі являє собою серйозну проблему, оскільки спирається на єдине джерело легітимності – народну волю. А оскільки люди за своєю природою ірраціональні й егоїстичні, то їхні колективні рішення можуть бути й аморальними, тож цивільної легітимності недостатньо, для того щоб побудувати моральний громадський порядок. Також, на думку Цзян Ціна, такий порядок не може базуватися на західній концепції “рівності”, бо люди за своєю природою нерівні й відрізняються інтелектом, здібностями, знаннями й, відповідно, ідея рівноправності незалежно від моральних якостей людини не має сенсу [Jiang Qing 2011, 17–32].

Конфуціанська система, стверджує Цзян Цін, повинна ґрунтуватися на традиційній концепції влади – “государ править відповідно до неба, землі й народу”: *легітимність небес* (священний, трансцендентний сенс природної моралі), *легітимність землі* (мудрість історії та культури) і *легітимність людини* (політичний послух волі народу). Цзян Цін називає це *wángdào* (王道) – “шлях гуманної влади”, яку в сучасному світі можна відтворити шляхом організації тричастинного парламенту (Палата зразкових осіб – *священна законність*, Палата нації – *історична й культурна легітимність* і Народна палата – *суспільна легітимність*). Члени Палати зразкових осіб будуть висуватися вченими та екзаменуватися на знання конфуціанської класики. Палата нації складатиметься з нащадків великих мудреців і правителів, і, поряд з представниками основних релігій Китаю, вона буде очолюватися прямим нащадком Конфуція. Члени Народної палати або обиратимуться шляхом усенародного голосування, або будуть складатися з числа глав професійних груп. На початку XXI століття пропозиції Цзян Ціна увести привілейований статус для прямого нащадка Конфуція й, по суті, відновити екзаменаційну традицію, засновану на конфуціанській класиці, що виступає єдиним критерієм для політичної придатності, видаються досить дивними. Найбільшою ж проблемою для комуністичної влади є конфуціанський акцент на меритократії, що явно суперечить принципам партійної лояльності. Проте ця концепція дістала підтримку не тільки з боку найвпливовіших сучасних філософів Китаю, а й від керівництва КПК і тих західних інтелектуалів, які зневірилися в цінностях демократії [Jiang Qing 2012].

У цілому “нові конфуціанці” поділяють неприязнь комуністичного керівництва до можливості демократичного розвитку Китаю, але при цьому виступають із жорсткою критикою нестримної корупції, жадібності й “ідеологічного хаосу”, породжених гонитвою за прибутком. У планах конфуціанських реформаторів – повернення в центр системи освіти “Лунь юю” та інших класичних текстів, що має повернути еліти до традиційних цінностей. Однак у їхніх планах, принаймні сьогодні, немає завдання боротьби з комунізмом, а навпаки, вони не лише підтримують офіційний курс розвитку Китаю (“соціалізм із китайською специфікою”), а й вважають, що відроджене конфуціанство доповнить та посилить його. Соціально-політичні концепції “нових конфуціанців” високо оцінюються знаними китайськими та західними інтелектуалами, але відзначаються й слабкі моменти їхньої філософії – відсутність розробленої теорії пізнання й етичної системи, усічений погляд на людську природу, відсутність поняття трансцендентного й достатньої мотивації для здійснення сформульованих завдань.

Усі ці зміни в суспільно-політичному та культурному житті привели деяких учених до радикальних висновків. Так, викладач Університету Цінхуа (Пекін) філософ Деніел Белл висловив думку, що найближчим часом КПК може перейменуватися в “Конфуціанську партію Китаю” [Bell 2012]. З такою думкою складно погодитись, але слід визнати, що сьогодні розгортається серйозна дискусія про те, чи зможе сучасне конфуціанство внести конструктивний і систематичний внесок у розробку фундаментальних питань політичної філософії, конкуруючи з ідеями ліберальної демократії й відіграючи

прогресивну роль у розвитку Китаю й далекосхідного цивілізаційного регіону. І відповідь може бути позитивною, бо конфуціанство як моральна філософія та політична теорія завжди поєднувало в собі консерватизм і потенціал руйнування. У конфуціанській теорії є ключові поняття політичної влади й верховенства закону, які зближують її із західною концепцією конституційної держави й з деякими формами ліберальної демократії, але відрізняється формальними обґрунтуваннями політики та політичними структурами. Американський філософ Стівен Енгел намагається показати універсальний характер китайської філософії (конфуціанства зокрема) шляхом активної взаємодії з головними питаннями західної філософії. Головний аргумент Енгела зводиться до того, що серцевина конфуціанського ідеалу – це прагнення до пошуку досконалої



Цзян Цін

чесноти. Але оскільки конфуціанці заперечують різку відмінність між приватним і державним, то вдосконалення людини – це не просто особиста справа цієї людини, а й суспільне (*політичне*) завдання. Не можна стати мудрецем поодиноці, і нескінченний процес ставання мудрецем можливий тільки в тому разі, коли всі у світі стануть мудрецами. Для розвитку досконалої сили має бути відповідна громадська сфера, яка дозволяє здійснювати активний моральний вибір. Морально розвинені люди не повинні нав'язувати свою мораль іншим, що можливо тільки при самообмеженні, яке досягається за рахунок зовнішніх політичних структур як гарантії прав на здійснення свободи волі. Енгел, так само як і професор Гонконзького університету Чень Цзுவей (陳祖為), доводить, що конституція, закони й права не просто сумісні з конфуціанством, а й необхідні цьому вченню, бо ідея самообмеження вже виражена в деяких конфуціанських текстах [Angle 2012, 82–84]. Такий підхід спростовує розуміння конфуціанства як авторитарного політичного вчення, але оцінка сучасного китайського суспільства в основному залишається старою – *авторитаризм* або навіть *фашизм*.

У березні 2010 року “Taipei Times” опублікувало редакційну статтю Дж. Майкла Коула, в якій автор, спираючись на праці Умберто Еко й Роберта Паркстона, доводить, що соціально-політичні реалії сучасного Китаю відповідають загальноприйнятим визначенням фашизму. Коул справедливо вказує на зростання китайського націоналізму, який проявляється у всіх аспектах суспільного життя, але найбільш яскраво – в питаннях національної ідентичності та національної переваги, жорсткого контролю за будь-якими проявами потенційної опозиції й культивуванні почуття національної образи за перенесені в минулому приниження від іноземних держав [Cole 2010]. Паркстон визначає фашизм як форму політичної поведінки, яка визначається нав'язливим прагненням суспільства компенсувати спад, приниження й невдачі культурами єдності, енергії й чистоти, ґрунтується на діях партії й бойовиків-націоналістів у співпраці з традиційними елітами, на відмові від демократичних свобод і спрямована на здійснення спокутного насильства без етичних чи правових обмежень з метою внутрішньої чистки й зовнішньої експансії [Parkton 2004, 218]. А Еко додає інший важливий аспект фашистського суспільства – це елітарність, коли членами партії є кращі серед громадян і кожен громадянин може (або повинен) стати членом партії, але при цьому влада не делегується йому демократично, а завойовується силою, а маси настільки слабкі,

що потребують і заслуговують сильного правителя, й, відповідно, люди не мають прав і виступають як монолітна єдність, виражають загальну волю, яку представляє їхній лідер (вождь) [Есо 1995, 12–15].

Усі ці характеристики фашистського суспільства багато в чому справедливі для тих процесів, які сьогодні відбуваються в суспільно-політичному житті КНР, і це змушує дослідників сучасного Китаю шукати нові визначення моделі цього суспільства. Так, наприклад, канадський дослідник традиційної китайської культури Роланд Фарріс вважає, що КНР сьогодні являє собою не *комуністичну* або *посткомуністичну* державу, а *авторитарно-капіталістичне* або *капіталістичне з азійською / китайською* специфікою суспільство, що є не чим іншим, як варіантом фашистської держави, й до того ж міжнародно визнаним [Farris 2012]. Тобто задеклароване багато років офіційною владою здійснення будівництва соціалізму з китайською специфікою насправді виявилось своєрідним проявом, але далеко не соціалістичного суспільства. КПК виступає виразником загальної волі китайського народу й жорстко протистоїть будь-яким проявам волі якої б то не було окремої групи, чи то спроби незалежної діяльності релігійних громад (римо-католицької церкви, православної церкви, баптистських парафій або буддійської школи Фалуньгун), опозиційних партій чи етнічних груп (тибетці, уйгури) і протестувальників, – усе це сприймається як пряма загроза владі, й тому діяльність таких рухів перебуває під пильною увагою з боку відповідних органів, які всіма силами прагнуть розсіяти ці групи. Вибір такої поведінки визначається не в останню чергу досвідом військової диктатури, яку впродовж багатьох десятиліть здійснювала КПК з метою здійснення збройного контролю за кожним регіоном країни, навіть ціною втрати ефективності. Важливою рисою фашистського суспільства також є контроль за інформацією, що сьогодні тотально здійснюється в Китаї й проявляється в моніторингу Інтернету, sms-активності, а також у сильному акценті на традиційному китайському символізмі й культурі, що насамперед стосується кіноіндустрії. Іншою характерною рисою фашистських режимів є уведення новомови, що характеризується бідним словниковим запасом і елементарним синтаксисом. У Китаї це проявилось в результаті реформування китайської писемності, що, з одного боку, полегшило отримання знань більш широкими масами населення, але, з другого боку, обмежило доступ до класичних текстів і вплив з боку китайського світу, який зберіг традиційні цінності (передусім це Тайвань і Гонконг).

Система освіти та історична наука в Китаї базуються на соціальному дарвінізмі й культурі нації, що спрямовано на затвердження думки, що китайська цивілізація протягом 5000 років, аж до новітнього періоду історії, була домінуючою у світі. Не допускаються ніякі судження про донаціональні етнокультурні утворення, які розвивалися на території сучасної КНР (“державо-нація”), а використовується поняття “ханьці” як якась константа, початкова спільність. Відкидаються всі відомі сучасній історичній науці факти про існування різних етнічних і культурних груп, які співіснували в окремих царствах, говорили різними мовами, використовували різну писемність і претендували на домінування аж до недавнього часу. А соціальний дарвінізм у сучасному китайському суспільстві досяг рівня державної релігії, що можна, наприклад, виявити в надзвичайно частотних фразах – “розвиток себе” (“发展本身”) і “використання переваг свого” (“利用其”), – які вживаються з метою довести свою перевагу над іншими, що має, крім того, й расовий підтекст (*національне самовдоволення*). Ще одним ключовим показником фашистської організації держави є мілітаризація суспільства, що в Китаї є невід’ємною частиною системи освіти й трудової діяльності. Хоча Китай рідко відкрито висловлює прагнення до імперіалістичної експансії, але аналіз сенсу панівної ідеології показує твердження неминучості такого розширення, що є прихованою частиною національної політичної свідомості (*експансіонізм*). Важливою частиною китайського експансіонізму є завдання “повернення в лоно батьківщини” відторгнутих територій і відновлення таким чином територіальної цілісності та виправлення історичної несправедливості. Мова йде не тільки про Тайвань і Тибет, а й Монголію, Корею, частину або

всю Південно-Східну Азію, Японію й більшу частину Філіппін як “частину Китаю”. Це підкріплюється неясними расовими й культурними зв’язками народів цих незалежних держав з Китаєм, з відсиланням до того часу, коли вони були частиною великої імперії Хань (汉朝, 206 р. до н. е. – 220 р.) і не мали ані культурної, ані етнічної самоідентифікації. Таким чином, відновлення територіальної цілісності Китаю – це не експансіоністські наміри у звичайному розумінні, бо мова йде не про захоплення нових, а про реінтеграцію старих територій, відновлення якоїсь уявної імперії, що може торкнутися значної кількості держав, які межують з КНР. Фашистські держави в залученні іноземних інвестицій покладаються на свої конкурентні переваги, бо авторитарний контроль над робочою силою, національною політикою й абсолютне придушення інакомислення дають можливість робити хороший бізнес (зокрема, так уже було в Італії та Німеччині в період між двома світовими війнами, й те ж саме сьогодні відбувається із запаморочливо швидким підйомом Китаю).

Майбутнє Китаю – “Один Китай, багато шляхів”

Фраза “Неважливо, якого кольору кішка – чорного чи білого. Гарна кішка та, яка ловить мишей” (“不管白猫黑猫, 会捉老鼠 就是好猫”), вперше висловлена Ден Сяопіном у 1961 році на конференції в Гуанчжоу, але стала популярною у 1980-х роках, виражає суть прагматичних економічних реформ (уведення елементів ринку, дозвіл приватної власності на засоби виробництва, створення вільних економічних зон і т. д.). Відбувся відхід від крайнощів маоцзедунівської політики, і сформувалися прагматичні основи нової ідеології модернізації китайської економіки. Сьогодні неважливо, чи є ця модель “соціалізмом з китайською специфікою”, чи “конфуціанським капіталізмом”, головне, щоб ця модель була ефективною (好主意). На думку низки провідних китайських учених, у найближчі 10–20 років китайська держава й суспільство сильно зміняться в результаті таких сценаріїв: 1) мирне скасування комуністичної диктатури шляхом об’єднання прогресивних груп всередині партії з демократичними силами за її межами для формування нового політичного фронту з метою захоплення влади; 2) нинішній режим буде наполегливо зберігати свою владу шляхом посилення придушення соціальних протиріч у країні, що призведе до посилення нестабільності в суспільстві; 3) збереження відносного процвітання й стабільності в країні й подальше зростання робітничого класу; 4) продовження соціалістичного будівництва, але без демократії західного типу. І хоча варіант розвитку Китаю остаточно визначить тільки найближче майбутнє, можна точно визначити ключові питання в цьому процесі: роль іноземних інвестицій та індустріалізації державного сектору в економічному зростанні та зайнятості; необхідний рівень економічного розвитку “ринкового соціалізму” для забезпечення повної зайнятості; досягнення соціального забезпечення, що наближається до забезпечення на Заході; економічні умови для переходу до соціалістичних перетворень як до основної мети; конкретне наповнення концепції “соціалістична духовна цивілізація” і проведення політичних реформ; реальна участь робітників в управлінні підприємствами та розвиток демократичних інститутів; можливість подолання соціальної та регіональної нерівності; можливість подолання залежності Китаю від ресурсів і західних технологій для проведення подальшої індустріалізації; підтримка темпів зростання ВВП поряд з вирішенням екологічних проблем. Є підстави припускати, що китайські чиновники та вчені не говорять про комунізм, бо не вірять у те, що політичне майбутнє Китаю пов’язане з марксизмом. Ця ідеологія була настільки дискредитована в минулому столітті, що практично повністю втратила легітимність у китайському суспільстві. Іменування уряду комуністичним слід розуміти тільки як назву “червоної династії”, яка використовує сьогодні ті ідеології, що корисні для досягнення економічного розвитку, забезпечення стабільності й порядку. Це не що інше, як кінець марксистської ідеології в Китаї, а новою моральною основою політичного панування, швидше за все, стане синтез традиційних уявлень про владу й західних економічних моделей. Різні

пропозиції щодо здійснення політичної реформи зводяться до своєрідного синтезу конфуціанства, яке визначатиме значення цих перетворень, з комунізмом як довгостроковою перспективою й капіталізмом як необхідним етапом для забезпечення основних потреб людей перед остаточним створенням ідеального суспільства. Сьогодні конфуціанська політична філософія не ставить перед собою ті самі питання, що в минулому, хоча значною мірою сповідує традиційні ключові ідеї і цінності. При цьому “нове конфуціанство” може стати політичною ідеологією для формування національного критерію, але навряд чи буде рушійною силою для формування “гармонійного суспільства”. Конфуціанська ідея безперервної наступності смислів і поваги до старших цілком поєднується з радикальною зміною у вигляді комуністичної ідеології: шанування Мао Цзедуна – це постать верховного батька, а його вислови виконують функцію афористичної філософської мудрості, замінюючи собою основний текст конфуціанства “Лунь юй”. КПК використовує конфуціанство для посилення легітимізації своєї влади й для критики західної демократії, а не для буквального прийняття традиційної ідеології. Дійсне відродження конфуціанства в сучасному Китаї є вкрай проблематичним і можливе тільки в ході реальної політичної боротьби з китайськими комуністами.

¹ “Нові ліві” (“新左派”) – політичний та економічний напрям думки в КНР, що з’явився в середині 1990-х років як ліворадикальна відповідь на неоліберальні реформи. Свою назву дістали за аналогією з новими лівими рухами в інших країнах світу – через критику зліва традиційних структур (у цьому випадку КПК). Виступають за відновлення деяких елементів маоїстської моделі соціалізму, що передбачає значну роль державного планування, збереження державних підприємств і відновлення духу колективізму. Формування цього руху також пов’язане зі зростанням китайського націоналізму та з боротьбою проти соціальної нерівності, яка виникла з 1980 року, в ході проведення модернізації.

² Ван Хуей (汪晖) – професор кафедри китайської мови та літератури Університету Цінхуа (Пекін), дослідник сучасної китайської літератури та інтелектуальної історії. З травня 1996 по липень 2007 року – виконавчий редактор (разом з Хуан Піном) впливового журналу “Читання” (“读书”, “Dúshū”). У травні 2008 року американський журнал “Foreign Policy” включив Ван Хуея до 100 кращих інтелектуалів світу.

³ Цуй Чжіюань (崔之元) – професор Школи державної політики та управління Університету Цінхуа (Пекін), один із провідних представників руху “нових лівих” і розробників концепції, альтернативної неоліберальному капіталізму.

⁴ 28 січня 2010 року на екрани вийшов біографічний фільм “Конфуцій”.

⁵ Стівен Мошер (Steven W. Mosher) – соціолог, синолог і письменник, автор книг і есе з питань, пов’язаних із Китаєм та контролем над чисельністю населення. Активно виступає проти концепції перенаселення, яку вважає міфом.

ЛІТЕРАТУРА

- Институт Конфуция** // <http://russian.chinese.cn/>, 2013.
- Angle S. Contemporary Confucian Political Philosophy.* Polity, 2012.
- Bell D. A Visit to a Confucian Academy // Dissent: A Quarterly of Politics and Culture*, September 22, 2008. – http://www.dissentmagazine.org/online_articles/a-visit-to-a-confucian-academy
- Bell D. China’s New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society.* Princeton, 2008.
- Confucius Institute: promoting language, culture and friendliness // *Xinhua*, 2 October 2006. – http://news.xinhuanet.com/english/2006-10/02/content_5521722.htm
- Cui Zhiyuan.* How to Comprehend Today’s China: An Interpretation of the “Comparatively Well-Off Society” // *Contemporary Chinese Thought*, 2006, vol. 37, № 4.
- Eco U.* Eternal Fascism: Fourteen Ways of Looking at a Blackshirt // *New York Review of Books*, 22 June 1995.

Farris R. Chinese Fascism's Global Consequences // **Truthout**, 5 February 2012. – <http://www.truth-out.org/news/item/6336:chinese-fascisms-global-consequences>

Jiang Qing. From Mind Confucianism to Political Confucianism // **The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Philosophical Studies in Contemporary Culture**, 2011, vol. 20.

Jiang Qing, Bell D. A Confucian Constitution for China // **The New York Times**. July 12, 2012. – http://www.nytimes.com/2012/07/11/opinion/a-confucian-constitution-in-china.html?_r=0

Levenson J. R. **Confucian China and its modern fate; a trilogy**. Berkeley, 1968.

Mosher S. W. Confucius Institutes: Trojan Horses with Chinese Characteristics // **Population Research Institute**, 28 March 2012. – <http://pop.org/content/confucius-institutes-trojan-horses-chinese-characteristics>

No Chinese in India, says government news // **Domain-b**, 8 Oct. 2009. – http://www.domain-b.com/economy/general/20091008_pratibha_patil.html

One China, many paths / Edited by Chaohua Wang. London, New York, 2003.

Paxton R. O. **The Anatomy of Fascism**. New York, 2004.

Shih Hsiu-chuan. FEATURE: Academics study role of Confucius Institutes // **Taiwan News**, Dec 10, 2012. – <http://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2012/12/10/2003549802/1>

Starr D. Chinese Language Education in Europe: the Confucius Institutes // **European Journal of Education**, 2009, vol. 44, Issue 1.

Ying Zhu. The Confucian Tradition and Chinese Television Today // **The New York Times**, 2006. – <http://www.nytimes.com/ref/college/coll-china-media-003.html>

[Ван Хуей] 汪晖。[Розпалювання мертвого вогню: парадокс сучасності] 死火重燃。北京, 2000.

[Ван Хуей] 汪晖。[Зростання сучасної китайської думки] 現代中國思想的興起。北京, 2004–2009.

[Ван Хуей] 汪晖。[Деполітизована політика] 去政治化的政治。北京, 2008.

[Ван Хуей] 汪晖。[Нові думки: інтерв'ю з Ван Хуєм] 别求新声: 汪晖访谈录。北京, 2009.

[Ван Хуей] 汪晖。[З азіатської перспективи: розповіді з історії Китаю] 亞洲視野: 中國歷史的敘述。2010.

[Цзя Цін] 蒋庆。[Політичне конфуціанство] 政治儒学。香港, 2003.