

КУЛЬТУРА І РЕЛІГІЯ: ДІАЛЕКТИКА СМИСЛІВ (Схід – Захід)

УДК 17.023.36 (045)

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ МОДЕРНІЗАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СОЦІУМУ

БЕЛЯ В. В.

Київський національний лінгвістичний університет

У статті здійснюється філософський аналіз методологічних підходів до осмислення співвідношення культурної традиції і процесів модернізації в китайській соціально-філософській думці. Окреслено процес переосмислення концепції традиції в реформаторських, вестернізаторських, марксистських і постмарксистських китайських філософських дослідженнях.

Ключові слова: “тіюнь”, “національний дух”, “відтворення цивілізації”, інкременталізм, індуктивний історизм, націоналізація соціології, реформи без теорії.

В статье осуществляется философский анализ методологических подходов к осмыслению соотношения культурной традиции и процессов модернизации в китайской социально-философской мысли. Очерчен процесс переосмысления концепции традиции в реформаторских, вестернизаторских, марксистских и постмарксистских китайских философских исследованиях.

Ключевые слова: “тиюн”, “национальный дух”, “воспроизведение цивилизации”, инкрементализм, индуктивный историзм, национализация социологии, реформы без теории.

This paper provides a philosophical analysis of methodological approaches to understanding the correlation between cultural tradition and modernization processes in China's social and philosophical thought. The article outlines the process of rethinking the concept of tradition in reformist, westernized, Marxist and post-Marxist Chinese philosophical studies.

Keywords: “tiyong”, “national spirit”, “rebuilding civilization”, incrementalism, inductive historicism, nationalization of sociology, reforms without theory.

Одна з головних проблем, яка постає в процесах цивілізаційного розвитку сучасних суспільств – це проблема співвідношення понятійної пари “традиція–модернізація”, що постає насамперед як необхідність осмислення впливу історичного минулого на перебіг сучасних процесів соціальних змін та, відповідно, значення минулого для розробки стратегій і тактик соціального розвитку певної країни. Існують чисельні приклади, зокрема і в історії розвитку українського суспільства, коли проблема соціальних змін редукується до потреби обрання певної політекономічної моделі функціонування суспільства, аграрної або індустріальної, соціалістичної або капіталістичної, демократичної або авторитарної, внаслідок чого питання культурної традиції розглядається як другорядне і як таке, що повністю визначається перебігом політекономічного розвитку. Наслідком такої методологічної помилки в багатьох випадках є постановня різноманітних перешкод соціального розвитку, наростання соціального хаосу, конфліктів і корупції, як це можна

спостерігати в історії соціального розвитку багатьох держав, в тому числі й української.

В цьому зв'язку, на нашу думку, слід звернути увагу на досвід соціального розвитку китайського суспільства, перед яким постає необхідність вирішення проблеми культурної традиції в процесі модернізації суспільства, і яке проходить кілька етапів осмислення цієї проблеми. Питання традиції і модернізації китайського суспільства наразі не отримало належного ґрунтовного розгляду в українському філософському дискурсі, натомість завданням даного дослідження частково відповідають лише окремі праці російських дослідників В. Бурова і В. Федотової [2]. Як наслідок, в осмисленні цього питання необхідно звертатися до праць британських й американських синологів, не перекладених українською мовою, а також до праць китайських філософів, істориків, громадських і політичних діячів, які зверталися до осмислення проблем традиції і модернізації китайського суспільства.

Метою даного дослідження є філософський аналіз основних методологічних підходів до осмислення співвідношення культурної традиції і процесів модернізації в китайській соціально-філософській думці, здійснення якого допомагає визначити, які з цих підходів сприяють усуненню перешкод соціального розвитку, а які самі породжують подібні перешкоди. Досягнення такої мети, на нашу думку, потребує філософського осмислення концепції традиції, як вона розглядається в реформаторських, вестернізаторських, марксистських і постмарксистських китайських філософських дослідженнях, порівняння цих методологічних підходів та надання їм належної оцінки з точки зору їх теоретичного та практичного потенціалу для розробки ефективних стратегій соціального розвитку.

Вперше проблема модернізації китайського суспільства постає в другій половині XIX століття в межах соціально-політичного “руху самозміцнення”, в основу якого було покладено принцип “тіюн” (“китайська наука як основа, західна наука для практичного використання”). Очільники “руху самозміцнення” вважали, що військово-технологічні інновації є основним напрямом перетворень китайської держави, однак, одночасно з усвідомленням військової переваги західних держав у порівнянні з Китаєм, в китайській соціально-філософській думці утверджується розуміння того, що в основі цієї переваги лежить специфіка європейського економічного устрою, а саме феномен індустріального капіталізму. Як результат, вимога індустріалізації країни стає ключовою в подальших перетвореннях китайського суспільства, супроводжуючись поступовим усвідомленням визначальної ролі науки для індустріально-технологічного розвитку модерних європейських держав.

Поступово визнаючи недостатність технологічних іновацій у військовій та економічній сферах для виконання завдань модернізації китайського суспільства, представники раннього реформаторського руху висувають вимогу здійснення справжніх глибинних соціально-політичних перетворень в Китаї. Необхідність політичної мобілізації китайської громадськості за західним зразком приводить до поступового утвердження і поширення в Китаї політичної ідеології націоналізму, яка стає основною рушійною силою революційних подій в країні в XX столітті. При цьому здійснення соціальної інтеграції населення традиційного Китаю у формі сучасної національної держави західного зразка від самого початку супроводжується значними труднощами, позаяк впровадження принципу нації в традиційному китайському суспільстві вступає в суперечність з його родинним принципом організації. Внаслідок цього китайська соціально-філософська думка здійснює поступовий перехід від беззаперечного ствердження авторитету традиції до її повного заперечення та приходять до утвердження вимоги критики традиційного суспільства конфуціанського типу і його подальшої вестернізації.

Головною причиною, яка, на нашу думку, привела китайських учених і західних синологів до переосмислення ролі традиції в процесі модернізації китайського суспільства, стала історична тяглість соціальної структури традиційного Китаю, яка, незважаючи на численні спроби її подолання, демонструвала надзвичайну стійкість упродовж усього процесу реформування

китайської держави, починаючи з другої половини XIX століття. В різний час окремі китайські вчені, незалежно від своїх політичних переконань, вказували на те, що прямі спроби перенести модерний західний політичний принцип національної держави на ґрунт традиційного китайського суспільства призводять, всупереч сподіванням, не до формування модерного китайського соціуму, а до наростання політичного хаосу в країні. Зокрема, китайські вчені і посадовці Чжан Чжидун, автор принципу “тіюн” [20, с. 93; , 17с. 85], Цзян Менлін [23, с. 140], китайський марксист Чжан Шеньфу [, с. 235] виступають проти прямого перенесення західної концепції народу як джерела влади та конституційної моделі Заходу в Китай, позаяк вважають, що на практиці вони призведуть до безладу внаслідок відсутності в країні необхідних соціальних інститутів, отже, передусім ці просвітницькі ідеї вимагають узгодження з потребами суспільства та прогнозування його можливої реакції на них. Подібно до цього китайська інтелектуальна група Сюехен (“Xueheng”, “Наукова рівновага”) підтримує тільки ті західні цінності, які, на думку її представників, можна вважати “універсальними” і сумісними з китайськими традиціями [14, с. 111].

Таким чином, негативний досвід управління державою в умовах різких соціальних перетворень поставив багатьох, навіть радикально налаштованих, китайських учених і державних діячів перед необхідністю змінити своє ставлення до традиційних соціальних інститутів китайської держави та здійснити переоцінку ролі традиції в процесі розвитку суспільства. Один з перших реформаторів, китайський вчений Янь Фу, вважає, що модернізація повинна ґрунтуватися на збереженні “національного духу” (“гоцин”, “guoqing”), сутністю якого, на його думку, є конфуціанство, позаяк завдання, які ставляться в процесі модернізації, мають ґрунтуватися на використанні й розвитку чинників, наявних в самобутній китайській культурі [31, с. 32]. З огляду на це, вчений критично ставиться до таких “радикальних” мислителів, як Кан Ювей і Лян Цичао, котрі прагнули отримати миттєві результати від реформування суспільства, і відстоює необхідність поєднання старого й нового в процесі розвитку держави [31, с. 35].

Відстоюючи необхідність осмислення сучасних методів західної науки для реформування традиційної китайської культури, вчений з ліберальними політичними поглядами Ху Ши в той же час уточнює, що мета цього осмислення полягає не в тому, щоб викинути традицію, а в тому, щоб реорганізувати її з критичних позицій для “відтворення цивілізації” (“цзайцао веньмін”, “zaizao wenming”) [27, с. 63]. Разом з цим, Ху Ши виступає проти класичного традиціоналізму, позаяк переконаний, що в його основі міститься методологічна помилка, яка полягає в “нерозумінні природи культурних змін” [21, с. 217]. Вчений вважає, що “культура сама по собі консервативна”, як наслідок, “коли дві різні культури вступають в контакт, їх змагання і порівнювання можуть частково зруйнувати опір і консерватизм певної культури”, але при цьому “ніколи не зможе повністю знищити консервативну природу місцевої культури” [21, с. 217].

Таким чином, філософська думка Китаю поступово актуалізує потребу визнання, осмислення і використання традиційної культури в процесі розбудови сучасного китайського суспільства. Зокрема, один із найрадикальніших державних діячів в історії країни Голова Компартії Китаю Мао Цзедун неодноразово закликав своїх співвітчизників вивчати історичний спадок китайського суспільства і “критично узагальнювати його”, позаяк, вважав він, “сучасний Китай є продуктом усього минулого розвитку Китаю” [3, с. 265]. Що стосується давньокитайської культури, то, на думку Мао Цзедуна, “її не слід гамузом відкидати”, водночас, вважає він, “не слід підходити до її використання наосліп”, тобто “її потрібно освоювати критично, в інтересах нової культури Китаю” [4, с. 329–330]. Визнаючи, з одного боку, що “комуністи є прихильниками інтернаціонального вчення – марксизму”, в той же час Мао переконаний, що марксизм можна втілити в життя лише з урахуванням конкретних особливостей Китаю і через “певну національну форму” [3, с. 265], зокрема він вказує, що “механічне запозичування всього іноземного

в минулому завдало Китаю великої шкоди”, і, з огляду на це, вважає, що китайцям “не варто копати все іноземне зараз, не розбираючи”, а “вимога суцільної європеїзації є помилкою” [3, с. 482].

Суперечливий досвід суспільних перетворень у китайській державі спонукає іншого китайського марксиста Ченя Бода дійти висновку, що “нова культура ніколи не є невідповідною старій”. Виходячи з цього, вчений закликає “ефективніше вдосконалювати китайську культуру через привнесення до неї позитивних аспектів минулого Китаю”, а це, на його думку, означає, “що старі форми можуть і повинні бути використані у створенні нової культури” [21, с. 229]. В результаті такої постановки проблеми традиції, серед китайських інтелектуалів поступово утверджується розуміння необхідності відрізяти поняття традиції як простого повторення минулого досвіду і поняття традиційності як іманентної тяглості самої структури суспільства, зокрема суспільства конфуціанського. Даючи оцінку значенню конфуціанського спадку для новітньої історії розвитку держави, китайський марксист Чжоу Ян зауважує, що “деякі інтелектуали намагалися розв’язати проблему феодалної ментальності в 40-х роках”, однак “ці намагання були неуспішними”, і навіть “кампанія земельної реформи 50-х років під проводом Компартії Китаю не зачепила найглибших аспектів культурної проблеми” [21, с. 239]. Осмислюючи цей негативний управлінський досвід, вчений доходить висновку, що “влада розумових звичок сильніша, ніж інші види влади”, тому “сама по собі мужність – комуністичне гасло “не бійтеся відрубати собі голову” – недостатня в боротьбі зі старим складом розуму” [21, с. 239]. Численні дослідники й державні діячі доходять переконання, що “поступові” реформи кращі, ніж “шокова терапія”, що, зрештою, втілюється в політичному гаслі “переходити річку, намагаючись каміння” (“мочже шитоу гохе”, “mozhe shitou guohe”), під проводом якого здійснюються реформи у 80-х рр. XX ст. [14, с. 80–81].

Переосмислення ролі конфуціанської традиції в процесі розвитку китайського суспільства приводить вчених країни до нової концепції національної спільноти, згідно якої нація не є виключно модерним соціальним феноменом, а ґрунтується передусім на унікальних особливостях історії певного етносу, розуміння яких безпосередньо впливає на ефективність стратегій розвитку цього суспільства. Як вважає китайський вчений–марксист Лі Шу, “якщо комуніст не може правильно пояснити особливості нації, якщо його роботі бракує відповідної національної форми, значить він не розуміє вимог практики і не може дати відповіді на запитання, які реальне життя ставить перед ним” [с. 6]. З огляду на це, китайський вчений, історик Фань Веньлань, вважає, що західну модерну модель нації не можна безпосередньо перенести на китайське суспільство, позаяк “Китай і Західна Європа – це дві різні території, кожна з яких має низку особливостей”, і якщо при цьому “ми заявляємо особливості історії Західної Європи як універсальні”, то, як наслідок, “ми втрачаємо всі особливості, наявні в історії Китаю” [29, с. 6]. На думку вченого, якщо “теорію Мао Цзедуна” визначати як поєднання загальної істини марксизму–ленінізму з конкретною практикою китайської революції, то історія Китаю також може відповідати універсальним аспектам світової історії і водночас виявляти свої особливості у порівнянні з нею [29, с. 6]. Таким чином, серед китайських марксистів поступово утверджується розуміння того, що основу класичного дискурсу модернізації становить універсалізація унікального західноєвропейського історичного досвіду соціального розвитку, в результаті чого китайські марксисты відмовляються від утвердження історичної універсальності західних наукових підходів до проблеми розвитку суспільства і визнають необхідність врахування національних особливостей історії розвитку китайського етносу в процесі його реформування.

Таке визнання, на перший погляд, вступає в суперечність із внутрішньою логікою марксистської теорії, оскільки остання також претендує на історичну універсальність незалежно від локальних особливостей розвитку певного суспільства. Між тим, представник китайської марксистської історіографії вчений Цзянь Боцзань вважає марксистську філософію історії

сумісною з націоналістичною, оскільки, на його думку, стадії історичного прогресу можна розглядати як форми накопичення культурних відмінностей, де особливості кожного етапу формуються унікальним впливом конкретних культур, як вони визначаються динамікою економічних змін і класової боротьби [11, с. 82]. З огляду на це, вчений припускає, що “в різних національних умовах історія може набувати різних форм, а окремі країни можуть навіть перестрибувати через певні історичні етапи” [11, с. 82]. Такі інтелектуальні тенденції в китайській науці відзначалися прагненням до відродження неоконфуціанства, тобто основних принципів офіційної ідеології імперського Китаю, та перегляду їхньої ролі в сучасних процесах розвитку китайського суспільства.

Зокрема, досвід управління китайською державою в період після національної революції 1911 року показав, наскільки значною була перешкода, яку являла собою кланова свідомість для розбудови єдиної китайської нації. Внаслідок цього перед китайськими вченими постала необхідність осмислити можливості використання кланової свідомості в такій формі, яка б дозволила сприяти позитивним тенденціям трансформації сучасного китайського суспільства. В цьому зв'язку слід звернути увагу на те, що кланова свідомість тривалий час виступала інтегративною основою традиційного китайського суспільства, зокрема, конфуціанський класик Чжан Цзай вказує, що “для володіння серцями людей потрібно збирати членів клану і поширювати серед них гарні звичаї, щоб люди не забували свого походження” [30, с. 17]. На думку філософа, досягнення цієї мети “вимагає генеалогії, кланової організації і системи “цзунцзу” (“zongzu”) [коли голова найстарішого роду виступає головою клану]”, позаяк “без “цзунцзу” люди не знають, звідки простягаються лінії їхнього власного походження”, а без генеалогії сім’ї “не можуть дуже довго триматися разом” [30, с. 17]. У процесі модерних державних реформ китайські націоналісти використовують клановий принцип соціальної інтеграції з метою створення модерної китайської національної ідентичності. Зокрема, політичний мислитель Чень Тяньхуа здійснює перехід від принципу клану до принципу нації: він висуває тезу, згідно якої “всі звичайні роди походять з одного”, і в такий спосіб доходить висновку, що “ханьці – великий рід”, “Хуанді – його першопредок”, а “всі, хто не є ханцями, не є нащадками Хуанді”, тобто “належать до інших родів” [9, с. 57].

Китайський націоналіст і провідник Сінхайської революції Сунь Ятсен ставив основним завданням національної революції “перетворити державу на одну сім’ю” [6, с. 303], і в такий спосіб утверджував інтегративний принцип клану в якості основного політичного принципу національної держави. В цьому зв'язку слід звернути увагу на те, що смисловий корінь китайського поняття “націоналізм” (“мінцзучжуй”, “minzuzhuyi”), яке запозичив з японської мови і ввів до наукового обігу китайський реформатор Лян Цичао, складається з двох ієрогліфів – “народ” і “рід” – і тому несе в собі етимологічне значення “люди зі спільними предками” [13, с. 235]. Таким чином, політичні мислителі новітнього Китаю намагаються вивести модерну китайську національну ідентичність з традиційного родового принципу організації суспільства, зокрема, ця концепція була задіяна в селянському русі на півночі Китаю під проводом Мао Цзедуна, тобто в політичному русі, який завершився утворенням Китайської народної республіки. Отже, в процесі політичного реформування китайського суспільства ефективним принципом модернізації стало перетворення традиційної кланової ментальності на модерну національну свідомість.

Подібним чином, завдання економічної модернізації комуністичного Китаю на практиці найкраще виконували тоді, коли в основу національної економіки покладали традиційний локальний принцип організації. Як зазначає британський синолог Дж. Нідем, у процесі формування китайських промислових кооперативів у період Другої світової війни відбулося спонтанне “перенесення етносу великої сім’ї в робітничі групи”, які завдяки цьому демонстрували ефективну співпрацю, часто за дуже складних умов і навіть перед лицем опозиції з боку

уряду Гоміньдана на останніх етапах війни [18, с. 53]. Так само, на думку вченого, лише наявність відповідного історичного тла уможливила створення іншого економічного явища – груп взаємодопомоги в селах, які, в свою чергу, привели до формування тих кооперативних форм сільського господарства і великих комун, які переважали на території післявоєнного Китаю. Дж. Нідем доходить висновку, що “сільський комуністичний Китай не був створений за день”, і, на його думку, вирішальним в цьому питанні стало схоплення “глибин емоції соціальної солідарності, яка була однією з основних мотивуючих сил китайського суспільства впродовж двох тисячоліть” [18, с. 59]. Таким чином, з точки зору дослідника, модерні китайські кооперативи і комуні були всього лише “продовженням тих соціальних форм китайського суспільства, які розвивалися впродовж віків” [18, с. 59]. А отже, не лише на політичному рівні, але й на рівні економічному, використання традиційних соціальних форм продемонструвало свою ефективність у здійсненні модерних перетворень китайського суспільства.

Натомість, намагання боротися з такими тенденціями часто призводило до протилежних результатів: приміром, Мао Цзедун ставив за мету здійснення соціалістичних трансформацій традиційного китайського селянства, однак, всупереч його очікуванням, після Великого стрибка селянство почало виявляти “спонтанні капіталістичні тенденції”, кидаючи виклик партії шляхом міграцій та чорних ринків і підтверджуючи занепокоєння Мао Цзедуну тим, що “сільське суспільство є розсадником хвороботворних бактерій” [28, с. 39–45]. З іншого боку, позитивні практичні здобутки від використання елементів традиційного суспільства в процесі модерних трансформацій китайського соціуму привели багатьох китайських учених–марксистів до необхідності переглянути ортодоксальне негативне ставлення до “пережитків” традиційного феодального устрою Китайської імперії. Зокрема, китайський філософ–марксист Ай Сиці вважає: “як тільки ми зрозуміли важливість того, що сприяє виживанню національної спільноти..., ми повинні піти на компроміс із певними феодальними елементами” [21, с. 234]. Інший китайський вчений і письменник Го Можо в листі з показовою назвою “Маркс входить до храму Конфуція” стверджує, що “теорія Маркса не суперечить конфуціанському мисленню”, і наводить низку аргументів на підтвердження своєї тези [7, с. 101]. Зокрема, Го Можо зазначає, що між марксизмом і конфуціанством немає значної розбіжності в питанні сім’ї, позаяк, на його думку, марксизм не виступає проти “поваги до батьків” чи “родини”, тобто двох ключових елементів, на яких наголошує Конфуцій. Позаяк марксизм, зауважує Го Можо, “не вчить людей не заводити сім’ю”, відповідно, наголос Конфуція на родині не суперечить поняттю комунізму у Маркса, бо якщо “кожна родина” в суспільстві “живе в достатку”, тоді це суспільство комуністичне [7, с. 101].

Згодом, в межах концепції конфуціанського капіталізму створено теорію, що підкреслює роль, яку відіграють родові організації і локалізм в економічному житті Китаю. Автори даної теорії вважають, що сільськогосподарські підприємства, які ґрунтуються на різних типах соціальних колективів, ведуть Китай унікальним шляхом модернізації, що не є ані капіталістичним, ані соціалістичним [24, с. 174]. Позаяк дана теорія має значну емпіричну базу, і ці типи локальних колективних формацій стали економічним дивом багатьох регіонів Китаю, через це окремі китайські дослідники прагнуть розглядати сучасну китайську аграрну промисловість як унікальну модель модернізації, що дозволяє уникнути теоретичної дискусії про конфронтацію між капіталізмом і соціалізмом та знайти всередині дискурсу глобального капіталізму не-західний шлях модернізації [24, с. 174–175].

Результати досліджень в цьому напрямку дозволяють окреслити новітні тенденції в сільській соціальній організації, на основі яких сформульовано концепцію “нового колективізму” [24, с. 175]. Теорія “нового колективізму” розглядає сутність “колективістського суспільства” Китаю та унікальні характеристики нинішнього шляху його соціального розвитку як продовження квінтесенції традиційної родової культури. Зокрема, відповідно до цієї теорії, модернізація

китайських сільських регіонів (чи, принаймні, кількох регіонів) не рухається в напрямку приватизації або системи приватної власності, натомість, вона інкорпорує цілком нову соціальну свідомість з поняттям “громадської власності” і метою спільного процвітання в її основі [24, с. 175]. Такий підхід, на нашу думку, спростовує абсолютну цінність американських і європейських моделей модернізації, заснованих на принципі індивідуалізму. Теорії соціальної ментальності та історичного досвіду, які жорстко критикували в китайській марксистській філософії, здобувають альтернативне пояснення в концепції нового колективізму: багатьма вченими вважається, що “новий колективізм – це тип соціальної свідомості”, який “проявляється як прагнення до співпраці, як вид єдності, усвідомлення соціальних гарантій, залежності індивідуальної власності від більшої “родини” [24, с. 175–176]. Отже, теорія “нового колективізму” покликана спростувати погляд, за яким індивідуалізм – це єдино можлива культурна основа модернізації. Натомість, серцевинним поняттям теорії “нового колективізму”, на думку її прихильників, є поняття співпраці, культурне підґрунтя якого полягає в розширенні родового поняття “пан-фаміліалізму”, і, як вважають “нові колективісти”, соціальні організації, побудовані на культурному підґрунті цього типу свідомості “великої сім’ї”, містять в собі сліди родової культури [24, с. 176; , с. 79].

Між тим, теорії “нового колективізму” і “модернізації під проводом сільськогосподарських підприємств” містять тенденції до узагальнення часткових ситуацій. Обидві теорії прагнуть бачити на прикладі сільськогосподарських підприємств унікальний модерн у способі виробництва і соціальної організації, ігноруючи відмінності між формами, в яких відбувається розвиток таких підприємств у різних регіонах Китаю [24, с. 177]. Слід зазначити, що в 90-х рр. ХХ ст. частина китайських вчених піддала критиці теорію походження китайської цивілізації з північного Китаю. В результаті з’явилася “нова концепція минулого Китаю”, яка, зокрема, спростовує північний, маоїстський міф національного походження, наполягаючи на тому, що сучасні наукові відкриття унеможливають концепцію лінійного культурного походження Китаю з однієї центральної точки. На думку вчених, пізні палеолітичні культури у південній частині Китаю являють собою “продовження свого власного типу розвитку” і свідчать про “відмінності між населенням Півночі і Півдня” [15, с. 91]. Це, у свою чергу, означає, що в процесі історичного розвитку різні частини китайського суспільства виявляють певну специфіку в соціальних змінах, якої неможливо буде уникнути і яку необхідно постійно враховувати. Свідченням цього, на нашу думку, є поява нової політичної “доктрини про гармонійний розвиток”, яка має за мету “звернути увагу на існуючі соціальні протиріччя і спробувати їх згладити” [1, с. 34].

Нові стратегії модернізації суспільства в Китаї утверджуються разом з розвитком концепції “індуктивного історизму”, який відбувається в китайській історичній науці по відношенню до аналізу процесів соціальних змін. Зокрема, китайський вчений-марксист Цзянь Боцзань центральною проблемою історичних досліджень вважає неспроможність істориків інтегрувати факти в теорію, внаслідок чого, вважає він, коли “постає конкретна проблема, теорія і факти йдуть кожен своїм шляхом, не перетинаючись між собою” [11, с. 80–81]. В процесі розв’язання цієї проблеми вчений доходить висновку, що в написанні історії не можна використовувати “загальні принципи для того, щоб її обмежити, щоб втиснути факти в принципи для виправдання теорії”, а з іншого боку, не можна використовувати “порожні, загальні, абстрактні теорії як замітник конкретної історії”, натомість “їх слід використовувати лише для аналізу конкретного історичного процесу” [11, с. 81]. Методологія індуктивного історизму дає можливість Цзянь Боцзаню здійснити перегляд політичної функції історії, закріпленої в соціалістичному гаслі “минуле на службі теперішнього”: вчений висуває вимогу “узагальнювати весь корисний досвід в історії... за допомогою історіографічного методу марксизму-ленінізму” і доходить висновку, що класичне маоїстське гасло “збільшення значення

теперішнього, зменшення значення минулого” означає “дослідження історії з метою вивчення минулого досвіду управління державою” [11, с. 85]. На думку вченого, історик повинен “узагальнювати як успішний, так і неуспішний досвід виробничої та класової боротьби, і служити політиці цими узагальненнями”, тобто він повинен неперервно “віднаходити закони історичного розвитку, вказувати на історичні тенденції і служити політиці за допомогою цього знання” [11, с. 85–86]. З точки зору Цзянь Боцзяня, “соціо-історичні явища надзвичайно складні за своєю природою”, а це, на його думку, зобов’язує нас “у своїх дослідженнях розглядати матеріали першоджерел в усіх деталях” [11, с. 96].

Індуктивна методологія історизму Цзяня Боцзяня, на нашу думку, повністю відповідає політичному кредо сучасного китайського реформатора Дена Сяопіна – “шукати істину в фактах” [11, с. 96]. Узагальнюючи тривалий історичний досвід розвитку різних держав, Ден Сяопін доходить розуміння необхідності “сполучити загальну істину марксизму з конкретною реальністю” Китаю, “іти власним шляхом і будувати соціалізм із китайською специфікою” [2, с. 4–5]. Керманіч країни виступав проти “вимоги всебічної європеїзації та прагнення під прапором політики розширення зносин із зовнішнім світом і проведення реформ вести Китай шляхом капіталізму” [2, с. 220]. Політик зауважував, що “в такій великій країні, як Китай”, Компартія робить “справи, які були невідомі нашим попередникам”, тому вважав, що “при розв’язанні конкретних питань варто проявляти обачність” та “вчасно узагальнювати досвід” [2, с. 220–221].

Як свідчать сучасні російські дослідники В.Г. Буров і В.Г. Федотова, новітні китайські реформи супроводжуються поступовим реформуванням теоретичних уявлень – “на початку реформ говорили про планові принципи соціалістичної економіки, які були перекручені в період “культурної революції”, потім про використання ринку, але за умов панування плану, і лише потім з’явився термін “соціалістична ринкова економіка”. Таким чином, вважають вчені, “методологія китайських реформ – це поступовість і врахування національних умов”, що дає можливість, у свою чергу, “узгодити швидкість реформ зі здатністю людей адаптуватися до них” [1, с. 15]. Вже в 1978 році за ініціативою Дена Сяопіна була проведена політична кампанія під гаслом “практика – єдиний критерій істини”, в основі якої лежали такі принципи: будь-яке теоретичне положення має отримати підтвердження на практиці, не можна підпорядкувати практику хибним теоретичним постулатам, необхідно від практики іти до теорії, а не навпаки [1, с. 16]. Таким чином, зазначають В.Г. Буров і В.Г. Федотова, “духовні основи китайської цивілізації амбівалентні”, і “сьогодні в тисячолітньому банку ідей китайського світогляду здобули вплив ті з них, які закликають до активного підприємництва, праці, заможності” [1, с. 11].

У зв’язку з цим сучасні китайські вчені Чжан Фа, Чжан Іву і Ван Ічуань закликають до заснування “нової форми знання”, яка здійснить розрив з категоріями думки, прийнятими в часи “руху за нову культуру”, і дозволить китайському суспільству радше розглядати світ зі своїх позицій, аніж дивитися на себе з позицій Заходу [32, с. 18]. Для цієї форми знання, вважають вчені, суттєвим є переконання, що існують нескінченні можливості для розвитку і що кожна нація може створити свій шлях цього розвитку [32, с. 18–19]. У зв’язку з цим, китайський вчений Гань Ян зауважує, що суміш промисловості та сільського господарства – однаково характерна для традиційного і сучасного китайського сільського суспільства – являє собою модель розвитку, що різко відрізняється від тієї, яку пропонує західна соціологія, і спростовує припущення про гострий розрив між традицією і модернізацією в процесі перетворень [16, с. 53]. На думку Гань Яна, “те, що ми сьогодні називаємо соціальними науками, – це західні науки, які розвивалися в процесі західних соціальних змін”, отже, на думку вченого, вони “не лише являють собою західне розуміння суспільних трансформацій, але також є результатом взаємодії між різними соціальними і політичними чинниками в процесі

соціальних змін на Заході” [16, с. 55]. Тому, закликаючи до “націоналізації” соціології, Гань Ян зокрема припускає, що певна форма децентралізованого і традиційного сільського суспільства в майбутньому може стати в авангарді модернізації в Китаї [16, с. 55].

Виходячи з того, що категорії “соціалізм” і “капіталізм” більше не мають значення в ринковому і глобалізованому Китаї, китайський вчений Ван Хуей намагається виробити підхід, який виходить за межі дихотомій “західний – китайський” і “сучасний – традиційний” [25, с. 18]. Передусім, вважає вчений, проблема соціалізму в Китаї – це частина світової “кризи модерну”, тому, на його думку, будь-яка відповідь на проблеми Китаю не може ґрунтуватися виключно на західних концепціях модерну, а повинна також відповідати на проблеми західного капіталізму [25, с. 19]. Аналізуючи відносини між державою і суспільством в умовах капіталізму, Ван Хуей висловлює сумнів у тому, що “справедливість і демократія можуть бути виведені на внутрішній і зовнішній аренах природним шляхом з ринкових відносин”, і закликає до поєднання політичної демократії з економічною та культурною демократією [25, с. 20–22]. Інший китайський вчений Цуй Чжюань вважає, що Китай не повинен наслідувати виключно неоліберальну економічну модель Заходу, позаяк, на його думку, розбудовуючи країну на основі власного спадку (в даному випадку соціалістичного), можна уникнути окремих проблем Заходу [11, с. 16].

Методологічні зміни в аналізі історичного процесу розвитку суспільства, які відбуваються в китайській науковій та управлінській сферах, приводять, у свою чергу, до перегляду класичного бачення феномена традиції та його впливу на процеси модернізації суспільства. Зокрема, китайський філософ Гань Ян розглядає традицію як те, “що не є вже наперед задане”: на його думку, традиція завжди розгортається до “майбутніх” нескінченних можливостей чи “світу можливостей”, внаслідок чого її не можна прирівняти до речей, які “вже існували в минулому” [26, с. 88]. З огляду на це, вважає вчений, перед кожним новим поколінням стоїть завдання створювати те, чого не існувало в “минулому” [26, с. 88].

Аналізуючи досвід суспільних реформ останніх десятиліть, сучасний китайський дослідник Цзін Ван доходить висновку, що “політичні лідери Китаю швидше пливуть за течією, ніж визначають ключові елементи розвитку” [33, с. 1]. На думку науковця, “цей розвиток є продуктом особливого руху”, позаяк “він спонтанний, неорганізований, некерований, безідеологічний та аполітичний, і він швидко змінює все на своєму шляху” – це, як вважає Цзін Ван, “нова енергія Китаю” [33, с. 1]. З огляду на це, інший китайський вчений Чжу Чжичан розглядає китайські реформи як “реформи без теорії, якщо теорія означає бути артикульованою, формальною, універсальною, спрямованою на відображення та оволодіння світом” [34, с. 1514]. На його думку, в основі сучасних реформ китайського суспільства лежить “прагматична свідомість, яка сприймає парадокси, невизначеність і локальні експерименти”, а також “впевненість, яка має культурне та інтелектуальне підґрунтя” [34, с. 1514–1515]. Як вважає дослідник, “все це, може, і не складає звичної теорії”, але, з іншого боку, ставить питання він: “якщо врахувати її масштаб, складність, ставки і результати, хто буде заперечувати, що в основі китайських реформ лежить інтригуюча теорія?” [34, с. 1515].

Таким чином, історична тяглість соціальної структури традиційного Китаю спонукає китайських вчених і західних синологів до переосмислення ролі традиції в процесі модернізації китайського суспільства, що приводить китайських вчених водночас і до нової концепції нації, згідно з якою китайська нація не є виключно результатом індустріалізації і становлення органічної солідарності, а ґрунтується на особливостях історії китайського етносу. В межах концепції конфуціанського капіталізму створено теорію, що підкреслює визначальну роль, яку відіграють родові організації і локалізм в економічному житті Китаю, а також те, що Китай іде унікальним шляхом модернізації, який не є ані капіталістичним, ані соціалістичним. Нові стратегії модернізації суспільства утверджуються в Китаї завдяки розвитку методології

“індуктивного історизму” в аналізі соціально-історичного процесу, основним принципом якого стало забезпечення загальних схем інтерпретації конкретних проблем соціального розвитку. Згідно з цим принципом, традиція не є заданою наперед, а розгортається до “майбутніх” нескінченних можливостей чи “світу можливостей”, внаслідок чого в основі новітніх китайських реформ лежить “прагматична свідомість, яка сприймає парадокси, невизначеність і локальні експерименти”.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ань Цинянь. Современная китайская марксистская философия – практический материализм / Цинянь Ань // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 27–37.
2. Буров В. Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика / В. Г. Буров, В. Г. Федотова // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 7–20.
3. Дэн Сяопин. Основные вопросы современного Китая / Сяопин Дэн ; [пер. с кит.]. – М. : Политиздат, 1988. – 256 с.
4. Мао Цзедун. Избранные произведения : в 5 т. / Цзедун Мао ; [пер. с кит.]. – Пекин : Издательство литературы на иностранных языках, 1967–1977. – Т. 2. – 1969. – 612 с.
5. Мао Цзедун. Избранные произведения : в 5 т. / Цзедун Мао ; [пер. с кит.]. – Пекин : Издательство литературы на иностранных языках, 1967–1977. – Т. 3. – 1969. – 380 с.
6. Сунь Ятсен. Избранные произведения / Ятсен Сунь ; [пер. с кит. под ред. С. Л. Тихвинского]. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Наука, 1985. – 781 с.
7. Chen Fong-ching, Jin Guantao. From Youthful Manuscripts to River Elegy : The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979–1989 / Fong-ching Chen, Guantao Jin. – Hong Kong : Chinese University Press, 1997. – X, 343 p.
8. Chen Xiaoming. From the May Fourth Movement to Communist Revolution : Guo Moruo and the Chinese path to Communism / Xiaoming Chen. – Albany NY : State University of New York Press, 2007. – XI, 156 p.
9. Chow Kai-wing. Imagining Boundaries of Blood : Zhang Binglin and the Invention of the Han “Race” in Modern China // The Construction of Racial Identities in China and Japan : Historical and Contemporary Perspectives / [Ed. F. Dikutter]. – London : Hurst & Co., 1997. – P. 34–74.
10. Chow Kai-wing. Narrating Nation, Race and National Culture : Imagining the Hanzu Identity in Modern China / Kai-wing Chow // Constructing Nationhood in Modern East Asia / [eds. : Kai-wing Chow, K. M. Doak, Poshek Fu]. – Ann Arbor : University of Michigan Press, 2001. – P. 47–84.
11. Cui Zhiyuan. Di’erci sixiang jiefang yu zhidu chuangxin / Zhiyuan Cui. – Hong Kong : Oxford University Press, 1997. – 420 ye.
12. Edmunds C. The Politics of Historiography : Jian Bozan’s Historicism / C. Edmunds // China’s intellectuals and the state : in search of a new relationship / [eds. : M. Goldman, T. Cheek, C. L. Hamrin. – Cambridge MA : Harvard University Asia Center, 1987. – P. 65–106.
13. Esherick J. W. How the Qing Became China / J. W. Esherick // Empire to nation : Historical Perspectives on the Making of the Modern World / [eds. : J. Esherick, H. Kayali, E. Van Young]. – L. : Rowman&Littlefield, 2006. – P. 229–259.
14. Fewsmith J. China Since Tiananmen : the Politics of Transition / J. Fewsmith. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 313 p.
15. Friedman E. National Identity and Democratic Prospects in Socialist China / E. Friedman. – Armonk, NY : M. E. Sharpe, 1995. – 359 p.
16. Gan Yang. ‘Jiangcun jingji’ zairenshi / Yang Gan // Dushu. – 1994. – 50–57 ye.
17. Hon Tze-ki. Zhang Zhudong’s Proposal for Reform : A New Reading of the Quanyue pian / Tze-ki Hon // Rethinking the 1898 reform period : political and cultural change in late Qing China / [eds. : R. E. Karl, P. G. Zarrow]. – Cambridge, MA : Harvard University Asia Center, 2002. – P. 77–98.

18. Needham J. *Within the Four Seas : The Dialogue of East and West* / J. Needham. – L. : George Allen and Unwin Ltd., 1969. – 228 p.
19. Robertson R. *Globalization : Social Theory and Global Culture* / R. Robertson. – L. : Sage Publications, 2000. – 215 p. – (Theory, Culture&Society)
20. Schäfer I. *The People, People's Rights, and Rebellion : The Development of Tan Sitong's Political Thought* / I. Schäfer // *Imagining the People : Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890–1920* / [eds. : J. A. Fogel and P. G. Zarrow]. – Armonk : M. E. Sharpe, 1997. – P. 82–112.
21. Schwarcz V. *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* / V. Schwarcz. – Berkeley : University of California Press, 1986. – 398 p.
22. Stiglitz J. E. *Whither Socialism?* / J. E. Stiglitz. – Cambridge, Mass. [u.a.] : MIT Press, 1996. – 352 p.
23. Treadgold D. W. *The West in Russia and China : religious and secular thought in modern times.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1973. – Vol. 2. : China 1582–1949. – 272 p.
24. Wang Hui. *Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity* / Hui Wang ; trans. R. E. Carl // *Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China* / [ed. Xudong Zhang]. – Durham : Duke University Press, 2001. – P. 161–198.
- [25. Wang Hui. *Dangdai Zhongguo de sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti* / Hui Wang // *Wenyi zhengming.* – 1998. – № 6. – 7–26 ye.
26. Wang Jing. *High Culture Fever : politics, aesthetics, and ideology in Deng's China* / Jing Wang. – Berkeley : University of California Press, 1996. – 376 p.
27. Wang Qingjia E. *Inventing China Through History : The May Fourth Approach To Historiography* / E. Qingjia Wang. – Albany : State University of New York Press, 2001. – 304 p.
28. Wang Shan. *Disanzhi yanjing kan Zhongguo* / Shan Wang. – Taiyuan : Shanxi renmin chubanshe, 1994. – 274 ye.
29. Weigelin-Schwiedrzik S. *Back to the Past : Chinese Intellectuals in Search of Historical Legitimacy* / S. Weigelin-Schwiedrzik // *Rethinking China in the 1950s* / [ed. M. Leutner]. – München : LIT Verlag Münster, 2007. – Vol. 31. – P. 3–23. [
30. Wright A. F. *Confucianism and Chinese Civilization* / A. F. Wright. – Stanford : Stanford University Press, 1975. – 366 p.
31. Xiao Gongqin. *'Yan Fu beilun' yu jindai xinbaoshou zhuyi biange guan* / Gongqin Xiao // *Xiao Gongqin ji.* – Harbin : Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1995. – 18–41 ye.
32. Zhang Fa. *Cong 'xiandaixing' dao 'Zhonghuaixing'* / Fa Zhang, Yiwu Zhang, Yichuan Wang // *Wenyi zhengming.* – 1994. – № 2. – 10–20 ye.
- [33. Zhou Xiao K. *How the farmers changed China : power of the people* / Kate Xiao Zhou. – Boulder, Colo. : Westview Press, 1996. – XXVIII, 275 p.
34. Zhu Zhichang. *Reform without a Theory : Why Does it Work in China?* / Zhichang Zhu // *Organization Studies.* – 2007. – Vol. 28 (10). – P. 1503–1522.