

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ІМЕНІ А. Ю. КРИМСЬКОГО

МОДЕРНІ ІДЕОЛОГІЇ АЗІЇ

Монографія



Видавничий дім
«Гельветика»
2021

УДК [94(5)+316.75+215]"18/20"
М74

Редакційна колегія:

О. В. Богомолов, д-р філол. наук; **О. Б. Бубенок**, д-р іст. наук;
В. О. Кіктенко, д-р філос. наук; **О. С. Мавріна**, канд. іст. наук;
В. А. Мусійчук, канд. філол. наук; **І. В. Отроєнко**, д-р іст. наук;
Д. А. Радівілов, канд. іст. наук; **М. О. Тарасенко**, д-р іст. наук;
О. О. Хамрай, д-р філол. наук

Рецензенти:

О. А. Борділовська, д-р політ. наук;
В. Г. Космина, д-р іст. наук;
О. Ч. Кшановський, д-р філол. наук

*Друкується за рішенням вченої ради
Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
(протокол № 8 від 28.12.2021 р.)*

Модерні ідеології Азії : монографія / Є. В. Гобова, С. В. Капранов,
М74 В. О. Кіктенко та ін. – Київ : Видавничий дім «Гельветика», 2021. –
256 с.

ISBN 978-966-992-710-1

У колективній монографії розкриваються окремі проблеми формування, становлення, розвитку та функціонування модерних ідеологічних концепцій у країнах Азії. У роботі висвітлені такі питання, як вплив ідей Руху четвертого травня на формування ідеології в Китаї, офіційна ідеологія Китаю періоду Політики реформ і відкритості, інтеграція традиційних уявлень у сучасну соціалістичну ідеологію В'єтнаму, співвідношення традиції та модерності в японській ідеології, особливості секуляризму в сучасній Індії, ідеологія буддистського модернізму в Непалі.

Для істориків, лінгвістів, політологів, сходознавців, представників суміжних соціальних і гуманітарних дисциплін, а також усіх, хто цікавиться історією та проблемами сучасного розвитку країн Азії.

УДК ~~94(5)~~~~316.75~~~~215~~"18/20"

ISBN 978-966-992-710-1

© Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського
НАН України, 2021

ЗМІСТ

ВСТУП	7
--------------------	---

РОЗДІЛ I.

Ідеї руху четвертого травня та їхнє місце в сучасному Китаї: лібералізм, фемінізм, націоналізм (Є. В. Гобова)	15
1. Журнал «Нова молодь» як джерело нових ідеологій	16
2. Ідеї лібералізму Ху Ши	20
3. Критика ідей та переосмислення ролі Ху Ши	23
4. Витоки жіночого руху в республіканському Китаї	28
5. Становлення та інституалізація фемінізму в КНР	31
6. Ідеї китайського націоналізму на початку XX ст.	37
7. Конкуруючі ідеології в зовнішній політиці КНР	44
8. Вплив ідей Руху четвертого травня на сучасний Китай	46

Розділ II.

Ідеологія комуністичної партії Китаю в період політики реформ і відкритості (В. О. Кіктенко)	49
1. Проблема визначення та методологія досліджень	49
2. Теорія Ден Сяопіна: практична філософія та оновлена ідеологія КПК	60
2.1. Консолідація ідеології: марксизм-ленінізм та ідеї Мао Цзедуна в Політиці реформ і відкритості	61
2.1.1. Марксизм	62
2.1.2. Ленінізм	64
2.1.3. Ідеї Мао Цзедуна	64
2.2. Основні положення теорії Ден Сяопіна	65
2.2.1. Прагматизм	66
2.2.2. Початкова стадія соціалізму: китайська модель	67
2.2.3. Теоретичне визначення і практичне досягнення комунізму	71

2.2.4.	«Чотири основні принципи» для «чотирьох модернізацій»	73
2.3.	Легітимізація теорії Ден Сяопіна	76
3.	«Потрійне представництво» Цзян Цземіня: інкорпорування неоконсерватизму до марксизму-ленінізму	77
3.1.	Історичні передумови формування «потрійного представництва»	77
3.2.	Основні положення «потрійного представництва»	78
3.3.	Філософська і теоретична основа «потрійного представництва»	83
3.4.	Сприйняття, обговорення і критика «потрійного представництва»	87
3.5.	Значення «потрійного представництва»	89
4.	«Концепція наукового розвитку» Ху Цзіньтао: ідеологія третьої соціальної трансформації Китаю	90
4.1.	Історичні умови виникнення і загальне визначення «концепції наукового розвитку»	90
4.2.	«П'ять цивілізацій» як основа «концепції наукового розвитку»	93
4.2.1.	Соціалістична матеріальна цивілізація	94
4.2.2.	Соціалістична духовна цивілізація	95
4.2.3.	Політична цивілізація	96
4.2.4.	Соціальна цивілізація	96
4.2.5.	Екологічна цивілізація	97
4.3.	«Соціалістичне гармонійне суспільство»: теорія збалансованого розвитку	98
4.4.	«Людина понад усе»: повернення до марксистського гуманізму	101
4.5.	Значення «концепції наукового розвитку»	105
5.	Ідеї Сі Цзіньпіна про соціалізм з китайською специфікою в нову епоху: оновлення офіційної ідеології КПК	105
5.1.	«Китайська мрія»: відродження нації, соціалістична духовна цивілізація, світове лідерство	107
5.2.	Відродження маоїзму: посилення ролі ідеології в партійному керівництві та управлінні державою	114

5.3. «Чотири всебічні підходи»: новий ідеологічний консенсус КПК	117
--	-----

Розділ III.

Інтеграція традиційних уявлень

у сучасну соціалістичну ідеологію В'єтнаму (В. А. Мусійчук)	127
--	------------

1. Патріотизм як концепція захисту державного суверенітету. 128
2. Ідея консолідації в традиційному та соціалістичному в'єтнамському суспільстві 130
3. Націоналізм як складова соціалістичної ідеології 132
4. Народовладдя vs. демократія по-в'єтнамськи 134

Додаток. Стаття Нгуєн Фу Чонга «Деякі теоретичні та практичні питання стосовно соціалізму та шляху до соціалізму у В'єтнамі».	138
--	------------

Розділ IV.

Традиція та модерність в ідеологічних

течіях Японії (С. В. Капранов)	156
---	------------

1. Поняття Бога в «Дослідженні блага» Нісіди Кітаро. 156
2. Інтерпретація янмінізму в пізній творчості Місіми Юкіо. 167
3. Ненго («гасла правління») у XX – XXI ст.: нове обличчя традиційної ідеології 177

Розділ V.

Особливості секуляризму в сучасній Індії (Ю. С. Філь)	203
--	------------

1. Секуляризм як західна модерна ідеологія 203
2. Юридичний вимір індійського секуляризму. 208
3. Політичний вимір індійського секуляризму. 213

Розділ VI.

Ідеологія буддійського модернізму

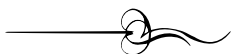
у творчості непальського реформатора

та просвітника Чіттагара Грідаї (Д. Є. Марков)	222
---	------------

1. Загальна характеристика та ідеологія буддійського модернізму. 222

2.	Реформістський рух у Непалі: Відродження непал бхаса та буддійський ревайвалізм тхеравади	228
3.	Чіттадгар Грідая: один з яскравих представників Відродження непал бхаса	235
4.	Ідеологія буддійського модернізму в літературній творчості Чіттадгара Грідая	237
SUMMARY		248
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ		255

ВСТУП



У колективній монографії «Модерні ідеології Азії» розкривається проблема формування, становлення, розвитку та функціонування модерних ідеологічних концепцій в Азії. У світовій практиці існує чимало ідеологічних систем, деякі з яких розповсюдились і в країнах Азії. Однак одна і та сама ідеологія по-різному реалізується в конкретних культурних та суспільно-політичних умовах. У цьому дослідженні автори опрацьовують саме особливості розвитку ідеологій, що характерні для країн Азії, зокрема таких як Китай, Індія, Японія, В'єтнам та Непал, а також їхній вплив на політичне, суспільне та культурне життя цих країн.

У І розділі Є. В. Гобова вивчає вплив ідей Руху четвертого травня на формування офіційної ідеології КПК. Рух четвертого травня в Китаї став поштовхом для масштабних перетворень країни в період після Сінхайської революції. Повернення студентів, що навчалися за кордоном, означало нову віху наукового, культурного та ідеологічного розвитку постімперського Китаю. Ідеї, концепції та методи, які виникли чи були принесені ззовні в цей період, сформували китайську інтелектуальну спадщину, яка лежить в основі як офіційної ідеології сьогодишнього КНР, так і в його культурному ландшафті. Головним політичним наслідком Руху четвертого травня, безперечно, є адаптація та «китаїзація» марксизму як панівної ідеології Комуністичної партії Китаю. Разом з тим цей період ознаменувався введенням у політичний лексикон таких понять як лібералізм, фемінізм, націоналізм, анархізм тощо. На прикладі появи

та сприйняття окремих ідей, діяльності окремих представників тогочасної політичної думки можна відстежити, яким чином перетворювалося тогочасне суспільство, які проблеми поставали перед ним, а головне — як події більш ніж сторічної давнини відгукуються в сучасному суспільному та політичному устрої країни. Нинішній лідер КНР Сі Цзіньпін, імовірно, є першим лідером КНР після Ден Сяопіна, що активно виконує завдання створення своєрідного китайського національного наративу. Матеріалізм та індивідуалізм періоду китайських реформ відходять у минуле, а на їх місце має прийти ідеологія, що зможе об'єднати велику країну. У минулому вже звучали гасла «китайська мрія» та «китайський шлях», котрі мали стати альтернативою західним цінностям. Розглядаючи появу, еволюцію і перетворення ідей минулих десятиліть, ми намагаємося оцінити їх присутність та вагомість для сьогоденного Китаю. У цьому важливо звернутися як до оригінальних джерел, так і до інтерпретацій сучасних китайських експертів та політиків. На нашу думку, незважаючи на видиму «сталість» офіційного політичного курсу, серед широких кіл китайського народу дедалі більшої популярності набувають помірнопатрістичні погляди, що своєю чергою відбивається на зовнішній політиці країни. Менш популярні, але присутні в широкому політичному дискурсі ідеї лібералізму та фемінізму не мають суттєвого впливу на політичне життя Китаю, хоча мають помітне поширення серед освіченої молоді.

У II розділі В. О. Кіктенко розглядає офіційну ідеологію КПК періоду Політики реформ і відкритості. Проаналізовано концепт «офіційна ідеологія» КПК та його різні вирази в політичних теоріях китайських лідерів, які загалом підпорядковані єдиному завданню побудови «соціалізму з китайською специфікою». Системно вивчені генетично пов'язані ідеї Мао Цзедуна, теорія Ден Сяопіна, концепція «трьох представництв» Цзян Цземіня, «наукова концепція розвитку» Ху Цзіньтао та ідеї Сі Цзіньпіна про «соціалізм із китайською специфікою в нову епоху». Окреслено, що нові концепти в ідеології КПК не тільки визначатимуть політичне майбутнє Китаю, але й матимуть великий міжнародний вплив, що, відповідно, визначає актуальність досліджень у цій сфері. Показано, що ідеологія,

як і раніше, відіграє визначальну роль у КНР, і це досягається завдяки високому ступеню адаптованості теорій та мови партії. Загалом показано процес трансформації марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедуну в ідеологію національного розвитку з метою побудови початкової стадії соціалізму. Зазначено, що хоча маоїстська редакція марксизму-ленінізму була істотно змінена Ден Сяопіном, але ці зміни не вплинули на політичну систему КНР, яка залишилася «ідеократією» зі строго визначеною моністичною ідеологією, що претендує на абсолютне і всеосяжне пояснення всіх аспектів реальності. Теорія Ден Сяопіна стала ідеологічною основою для подальшого осмислення/переосмислення «соціалізму з китайською специфікою» та проведення соціально-економічних реформ як основи розвитку Китаю («китайська модель»). Проаналізовано процес інкорпорування неоконсерватизму до марксизму-ленінізму в теорії «потрійного представництва», що проявилось в прагматичній орієнтації на економічне зростання, китайську культуру, просування інтересів більшості громадян КНР та перетворенні КПК на засіб соціально-економічного й культурного прогресу. Підкреслено, що офіційна ідеологія КПК у період правління Ху Цзіньтао загалом ґрунтувалася на традиційних марксистських підходах і на концепті «соціалізм із китайською специфікою», проте відбулася й певна модернізація партійних ідей шляхом залучення історико-культурної спадщини Китаю, а також адаптації до нових соціально-економічних умов. Особлива увага приділена дослідженню оновленої офіційної ідеології КПК у формі «Ідеї Сі Цзіньпіна про соціалізм з китайською специфікою в нову епоху». Зазначено, що поява ідей Сі Цзіньпіна була викликана необхідністю нового ідеологічного консенсусу для подолання кризових явищ в КПК та соціально-економічному розвитку КНР. Детально проаналізована концепція «китайська мрія», такі її складові як відродження китайської нації, соціалістична духовна цивілізація, спільнота єдиної долі людства та геоекономічна ініціатива «Один пояс, один шлях». Показано, що ідеї Сі Цзіньпіна відродили в Китаї маоїзм на теоретичному та практичному рівні шляхом посилення ролі ідеології в партійному керівництві та управлінні державою. Розкриті

основні положення «чотирьох всебічних підходів» як нового ідеологічного консенсусу КПК — всебічне будівництво сучасної соціалістичної держави, всебічне поглиблення реформ, всебічне управління країною відповідно до закону, всебічне дотримання суворой партійної дисципліни.

У ІІІ розділі В. А. Мусійчук аналізує інтеграцію традиційних уявлень у сучасну соціалістичну ідеологію В'єтнаму. Політичні цінності відіграють важливу роль у духовному житті в'єнамського суспільства. При цьому чимало сучасних ідеологічних концепцій беруть витоки з традиційних уявлень про громадський порядок або так чи інакше пов'язані з ними. В історії В'єтнаму є багато політичних ідей, які мали позитивний вплив на суспільне життя того часу і продовжують відігравати важливу роль у сучасному житті. Наприклад, високе почуття патріотизму є однією з визначальних рис в'єнамського національного характеру, що сформувалося під впливом тривалих війн. Тепер науковці і політики наголошують на необхідності переосмислити поняття патріотизму відповідно до вимог мирного часу. Патріотизм тепер розуміється як мирна праця на благо суспільства, громадянська відповідальність кожної людини, спрямування сил на подолання бідності та відсталості держави. Почуття національної гідності, що притаманне в'єнамському народу здавна, зараз знаходить ідеологічну підтримку в пропагандистських закликах. Давній культ предків знайшов нове дихання в сучасному політикумі. Традиційне прагнення до єдності і колективізму інтегровані в принцип соціалістичної солідарності та відображені в сучасних ідеологічних гаслах. Західні політичні цінності, такі як демократія, гласність, правова держава, переосмислюються у відповідності до традиційних переконань, ідей Хо Ші Міна та соціалістичного напрямку розвитку держави. Вся офіційна доктрина базується на ідеологічному керівництві компартії В'єтнаму, у резолюціях партійних з'їздів окреслюється напрям руху країни, у тому числі в ідеологічному плані. Центральний відділ пропаганди безперервно випускає агітаційні гасла для всіх сфер суспільного життя. Проаналізувавши вибрані концепції сучасної в'єнамської ідеології, з'ясовано, що вони тісно переплітаються з давньою в'єнамською думкою, зафіксованою у фольклорі

та переконаннях відомих історичних діячів. Це поєднання допомагає політичним ідеям органічно увійти в життя в'єтнамського суспільства. Зв'язок між традиційним і сучасним також простежується в статті Нгуєн Фу Чонга про сучасне бачення розвитку соціалізму у В'єтнамі, переклад якої подається в додатку до розділу. Ця стаття пояснює багато суперечностей між класичним розумінням соціалізму та сучасними світовими реаліями, вона викликала широкий резонанс як у В'єтнамі, так і далеко за його межами, тому наводиться повністю для ознайомлення української аудиторії.

У IV розділі С. В. Капранов розглянув проблему співвідношення традиції та модерності в японській ідеології XX – XXI ст. на прикладах, узятих з різних царин духовної культури. *Першу частину* присвячено аналізу одного із чільних філософських понять у «Дослідженні блага» Нісіди Кітаро (1870–1945) — поняття Бога. Насамперед розглянуто термін *камі*, у контексті історії перекладів цього західного терміна японською мовою. Це слово, узятє з лексику політеїстичної релігії синто, використане Нісідом у новому, монотейстичному сенсі. Далі проаналізовано, на які джерела спирається Нісіда в розробці своєї концепції Бога, а також яке місце посідає поняття Бога в загальному контексті філософської системи «Дослідження блага». *Другу частину* присвячено інтерпретації вчення китайського філософа Ван Янміна (1472–1529) та його японських послідовників у пізній творчості японського письменника й мислителя Місіми Юкіо. Незадоволення сучасним йому станом японського суспільства привело Місіму до думки про необхідність революції. Внаслідок роздумів над філософською спадщиною минулого Місіма дійшов висновку, що філософією майбутньої революції може стати лише янмінізм — вчення китайського походження, яке було засвоєне японською культурою. В інтерпретації Місімою янмінізму помітний вплив західних ідей, зокрема ніцшеанства. *Третю частину* присвячено аналізу японських *ненго* (гасел правління) після Реставрації Мейдзі та змін, які відбулися в системі традиційного японського літочислення. Розглянуто основні етапи історичного розвитку системи літочислення за гаслами правління в Китаї та Японії, виділено основні особливості класичної форми цієї системи. Проаналізовано п'ять *ненго*, що охоплюють

період від 1868 р. до сьогодення: Мейдзі, Тайсьо, Сьова, Хейсей та Рейва. Основну увагу приділено джерелам, з яких взято ієрогліфи для *нен'ю*. Проведено також порівняння згаданих *нен'ю* з традиційними. Показано, що *нен'ю* в модерній та постмодерній Японії — це насамперед ідеологема, що виражає суспільно-політичний ідеал, свого роду програму відповідної ери.

У V розділі Ю. С. Філь вивчає особливості секуляризму в сучасній Індії. З'ясовано, чому західний модерний погляд на секуляризм не може працювати в індійському контексті. Цьому є кілька причин. Індуїзм — це не просто релігія, а спосіб життя, де західний поділ життєвого простору на релігійний та світський не так яскраво виражений — деякі релігійні атрибути, як-от каста, все ще зберігають свою важливість у світському контексті. Індійське суспільство набагато більш чутливе до релігії, тому західне сучасне розуміння секуляризму, що передбачає раціональне веберівське розчаклювання світу та науково-технічний прогрес, не можна застосувати до Індії. Нарешті, у такому багатокультурному та полірелігійному суспільстві, як індійське, досить важко побудувати секуляризм на основі лише однієї цінності, як це сталося в західному світі, де абсолютна цінність індивідуальної свободи була основою секуляризму. Розділ також розкриває юридичний вимір індійського секуляризму, показуючи, що він сформований Конституцією Індії, персональним правом та системою судів, де Верховний суд грає важливу роль. Зроблено висновок, що законодавство, що регулює державно-релігійні питання в Індії, є досить суперечливим, але через це гнучким і контекстуальним. Окрім юридичного виміру індійського секуляризму, важливе значення має і політичний. Ліберальні партії, з Індійським національним конгресом на чолі, є носіями «нерувіанського секуляризму», близького до західного його розуміння, тоді як індуїстські партії правого крила, включаючи партію Бгаратія Джаната Парті, сповідують так званий «автентичний» секуляризм, який більше орієнтований на індуїстську більшість, ніж на релігійні меншини. З огляду на це двома головними проблемами індійського секуляризму є те, що ці дві ідеології не визнають справжності одна одної, а також те, що політичні сили використовують релігійні суперечки для мобілізації

потрібного електорату та переслідування власних політичних цілей. Зроблено висновок, що є два шляхи пом'якшення суперечок щодо індійського секуляризму — розвиток правосвідомості серед індійців та коаліційний уряд, що не дозволяє жодній партії реалізувати свій односторонній і радикальний порядок денний у релігійних питаннях.

У завершальному VI розділі Д. Є. Марков досліджує вплив ідеології буддійського модернізму, зокрема непальської реформістської течії буддизму, на творчість непальського просвітника, письменника та реформатора Чіттадгара Грідаї (1906–1982). На початку XX ст. Непал, ізольована гімалайська країна під авторитарним правлінням консервативного клану прем'єр-міністрів Рана, зазнав поступового проникнення модернізації. Разом з нею до країни прийшли, нехай і з деяким запізненням, релігійно-реформістські рухи. Важливу роль у формуванні освічених кіл, що сприйняли і західні ідеї, і ідеології реформістських рухів із сусідньої Індії, зіграли купці, а також непальці, що навчалися за кордоном, як правило в Індії. Вони сприяли «експорту» ідей. Так, непальські перші реформісти знаходилися під впливом Ар'я-самадж, гандизму, буддійського реформізму та буддійського модернізму. Релігійний рух переплітався з Відродженням непал бхаса, мови, що була маргіналізована і заборонена урядом Рана. На цьому етапі цілі та діяльність буддійського модернізму та adeptів Відродження непал бхаса співпадали. З 1920-х рр. у Непалі поширюються ідеї Товариства Мага Бодгі і Анагаріки Дгармапали, що послужило і для зародження тхеравади в країні. Послідовники та симпатичні нової течії реформованого буддизму по-своєму осмислювали ідеологію буддійського модернізму, що прийшли до Непалу з-за меж країни. Одним з таких самобутніх феноменів осмислення ідеології Товариства Мага Бодгі та реформістів буддизму була творчість письменника, поета і просвітника Чіттадгара Грідаї (1906–1982). Найбільш яскраво впливи ідеології буддійського модернізму виразилися в центральному творі Чіттадгара — «Сугата Саурабха», у якому органічно переплелася нове і старе.

Автори цієї колективної монографії досліджують модерні ідеології країн Азії на різному матеріалі, що дає змогу побачити різноманіття інтерпретацій та імплементацій модерних ідеологій

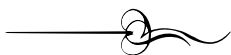
в азійських суспільствах. Незважаючи на те, що охоплені лише окремі країни, а не весь регіон, все ж таки результати дослідження дають можливість розуміння важливих аспектів ідеологічних концепцій на прикладах досліджених країн. Перспективними видаються подальші наукові розвідки цієї теми шляхом розширення географії та методів дослідження.



Розділ I

ІДЕЇ РУХУ ЧЕТВЕРТОГО ТРАВНЯ ТА ЇХНЄ МІСЦЕ В СУЧАСНОМУ КИТАЇ: ЛІБЕРАЛІЗМ, ФЕМІНІЗМ, НАЦІОНАЛІЗМ

Є. В. Гобова



Більше ста років тому, четвертого травня, студенти університетів Пекіна об'єдналися та вийшли на демонстрацію, котра стала початком зміни культурної та політичної траєкторії сучасного Китаю. А одним з інструментів та відображенням цього руху став журнал «Нова молодь», який зчинив справжню революцію в культурних та соціальних процесах Китаю. За вісім років до того відбулася Сінхайська революція, яка поклала край Цінській імперії. Імперський лад було зруйновано, і країна перебувала в політичному хаосі, що переріс у так звану «еру мілітаристів». У 1917 р. Республіка Китай підтримує Антанту в Першій світовій війні з умовою повернення територій провінції Шаньдун, раніше окупованих Японією, та надсилає 140 тис. своїх працівників на підтримку Британській та Французькій арміям. Після капітуляції Німецької імперії, за результатами Версальського договору, території провінції Шаньдун були передані під контроль Японської імперії. Це рішення було прийняте, незважаючи на вимоги китайської делегації, котра відмовилася підписувати договір, та навіть підтримку президента США Вудро Вілсона. Воно стало черговим болючим ударом для китайського суспільства, котре пережило цілий ряд принизливих військових поразок за останні десятиліття. Тим більш складно було

змиритися із втратою історичних територій, що були батьківщиною Конфуція, провідної знакової постаті в китайській культурі та історії.

Для студентів та молодого інтелігенції Пекіна це стало поштовхом вийти на демонстрації з антиімперськими, антиколоніальними лозунгами. Їх протест швидко розповсюдився по всій країні, незважаючи на масові арешти. Лідерами протестного руху були молоді викладачі та студенти, що отримали освіту за кордоном — у Японії, Франції, Британії тощо. Вони добре володіли іноземними мовами, були добре знайомі з працями видатних європейських філософів. Конфуціанська догма для них була архаїчною та неефективною. Повертаючись на батьківщину, вони прагнули змін і викорінення феодалізму та неосвіченості серед широких мас населення.

1. Журнал «Нова молодь» як джерело нових ідеологій

Націоналістичні та антиімперські настрої швидко поширювалися та мали частковий успіх — представники Китаю на Паризькій мирній конференції відмовилися підписувати Версальський договір, китайських чиновників-колабораціоністів було позбавлено посад, а затриманих під час протестів студентів звільнено. Ця перемога була скоріше символічною, адже Японія все одно залишила за собою контроль над китайськими територіями, але мала надзвичайне значення для подальшого формування китайського суспільства. Колишні лідери та учасники студентського руху врешті-решт стали очільниками нової країни. Важливим інструментом як самого руху четвертого травня, так і подальших соціальних та культурних процесів у країні став журнал «Нова молодь» 《新青年》. Власне саме поняття «Рух четвертого травня» у більш широкому сенсі використовується на позначення періоду з 1915 по 1921 р., а саме від року заснування «Нової молоді».

Історія «Нової молоді» почалася в 1915 р. у Шанхаї, де тоді мешкав Чень Дусю — письменник, викладач, філософ та майбутній засновник Комуністичної партії Китаю. «Нова молодь» дуже швидко стала надзвичайно популярною серед студентів та інтелігенції всієї країни — вона різко критикувала вади конфуціанського ладу, пропагувала західні цінності та права людини. Та найголовнішим нововведенням було

використання не архаїчної літературної мови веньянь, яка вже століттями існувала лише в писемному вигляді, а байхуа — живої та зрозумілої мови. Найперший випуск журналу починався із звернення головного редактора до молоді із засторогою не старіти передчасно душею та шістьма тезами-закликами: незалежність замість рабства, прогрес замість консервативності, цілеспрямованість замість відстороненості, інтернаціональність замість самоізоляції, практичність замість формалізму, наука замість забобонів. Сторінки цього журналу стали місцем для нових ідей та ідеологій, часто конкуруючих між собою. Багато в чому ці тексти стали джерелом формування світобачення молоді Нового Китаю і через сотню років залишаються не тільки важливими документами епохи, а й предметом активного обговорення на такі актуальних проблем китайського народу.

Журнал пропагував науку та демократію, які Чень Дусю назвав «пан Сай» (赛先生 *Sai xiansheng* від англійського слова 'science') та «пан Де» (德先生 *De xiansheng* від «democracy»). Згодом, у травні 1919 р., саме із цими іменами на плакатах учасники студентського руху вийшли на площу Тяньаньмень. На думку Чень Дусю, саме завдяки демократії та науці Європі вдалося вийти з мороку середньовіччя та побороти феодальний світогляд. «Нова молодь» стала прекрасним інструментом для розповсюдження цих ідей — на його сторінках друкувалися статті та есе, що засуджували стару мораль, стару політику, лицемірство та несправедливість конфуціанського суспільства. Тим більш ефективними були ці публікації завдяки ще одному, не менш важливому напрямку журналу — новій літературі. Авторами та редакторами журналу були не просто молода інтелігенція, а справжні майстри словесності. Серед них — батько сучасної китайської літератури Лу Сінь, філософ та літературознавець Ху Ши, лінгвіст Цянь Сюаньтун, письменниця Чень Хенчже, вчений Чжоу Цзожень, поет Шень Їньмо та багато інших. Крім того, новітні ідеї, що публікувалися в цьому журналі, друкувалися розмовною мовою, що була значно зрозуміліша для широких кіл суспільства, ніж класичний веньянь.

З «Нової молоді» почалася сучасна китайська література, яка не тільки створювалася сучасною розмовною мовою, а й підіймала нові теми, розповідала про реальне життя простого народу

та використовувала сучасні художні прийоми західної літератури. Прийнято вважати, що першим художнім твором, написаним мовою байхуа, стали «Нотатки божевільного» авторства Лу Сіня, котрий черпав натхнення з однойменної повісті Миколи Гоголя. Проте за рік до того, в Америці, у китайськомовному студентському журналі вийшло друком оповідання «Один день» авторства Чень Хенчже, котра згодом стала важливим учасником руху за нову культуру. Вона також стала першою жінкою Китаю, яка отримала посаду професора в університеті та написала перший китайський підручник з історії країн заходу.

Однією з історично значущих публікацій журналу була стаття «Попередні пропозиції щодо літературної реформи» Ху Ши, яка стала першим та основним документом, який впроваджував перехід від класичної літературної мови до розмовної. Ху Ши закликав молодих письменників відмовитися від веньяню як від архаїчної мови, яка не може бути інструментом для опису сучасності. Разом з тим, будучи дослідником та знавцем класичної китайської літератури, він не прагнув замінити китайську літературу західною, натомість намагався створити мовну реформу на основі китайської традиції. Крім того, у журналі публікувалися статті Лі Дачжао — майбутнього співзасновника Комуністичної партії Китаю. Його статті про більшовизм та Жовтневу революцію в Росії мали важливе значення для подальших політичних процесів у Китаї.

Життя і творчість Ху Ши досліджували з багатьох сторін, з біографій його критиків, друзів і сучасників¹, з його власних робіт² та листів³. Західні дослідники, як правило, вихваляють Ху Ши як «пророка» лібералізму та прагматизму, однак його ідеї були занадто західними для Китаю протягом всього його життя⁴. Він, безумовно, створював зв'язок між Китаєм і Заходом завдяки своїй видатній освіті в США, з одного

¹ Schulz Zinda, Y. In memory of Hu Shi: friend or foe? Biographical writing on Hu Shi in the PRC. NOAG. 2009. Vol. 185–186. P. 153–178.

² 张晶晶。中国文学史书写的「胡适时代」。广西社会科学。2016。11期。第185–190页。

³ 吴元康。胡适关于安徽清代学人及文献之佚函二通。文献。2007。3期。第151–153页。

⁴ Grieder J. B. Hu Shih: An Appreciation. *The China Quarterly*. 1962. Vol. 12. P. 92–101.

боку, і глибоким знанням і оцінкою китайської історії та культури, з іншого.

Народився в Шанхаї в 1891 р. Ху Ши, також відомий як Ху Шичжи, отримав фундаментальну освіту в Китаї, і в 1910 р. був направлений до Корнельського університету для вивчення сільського господарства. Потім він змінив свою спеціальність на філософію та літературу і продовжив навчання у Джона Дьюї в Колумбійському університеті. Закінчивши навчання, він повернувся до Китаю, відіграв головну роль у Руху четвертого травня та наступному Руху за нову культуру. Пізніше він став послом Китаю в США під час Другої світової війни і відіграв важливу роль у китайській зовнішній політиці того часу. Повернувшись до Китаю в 1942 р., пізніше став ректором Пекінського університету (Бейда). Однак його незгода з марксистською теорією змусила його залишити цю посаду і пізніше втекти з материкового Китаю на Тайвань, де він став президентом Academia Sinica в Тайбеї. До своєї смерті в 1962 р. він жив між Тайванем і США.

Після його від'їзду з материкового Китаю його критикували за «зраду» Нового Китаю та підтримку Гоміньдану та Чан Кайші. Як відомий інтелектуал, він був ідеальною жертвою для критичної кампанії 1950-х рр. Він був головним персонажем революційних дій до створення КНР у 1949 р., і невдовзі після цього впав у немилість. Він, як приклад такого «реакційного» вченого, добре вписується в розповідь про побудову нової ідеологічної точки зору⁵. На той момент Ху Ши вважався застарілим інтелектуалом, який намагався актуалізувати західні методи в гуманітарних науках. У той час як перші критичні нападки на Ху Ши були більш особистими і стосувалися його політичних поглядів, які не відповідають конформності⁶, вони поступово перейшли до його наукових методів дослідження.

Перш за все, його роки навчання в Сполучених Штатах між 1910 і 1917 рр. були інтерпретовані майже як умова стати агентом

⁵ 刘湘云。对胡适思想批判的历史必然性。人民论坛。2011。中旬刊。第232-233页。

⁶ Schulz Zinda Y. In memory of Hu Shi: friend or foe? Biographical writing on Hu Shi in the PRC. NOAG. 2009. Vol. 185-186. P. 155.

американської сили, призначеної для поневолення китайського народу. Одна з його ранніх статей під назвою «Більше досліджувати проблеми, менше говорити про -ізми»⁷, яка датується часом після Руху четвертого травня, була використана як ілюстрація зради Ху Ши та перешкоджання цьому Руху. Він також досить голосно висловлювався про свою недовіру до комуністичних і марксистських ідей протягом усієї епохи мілітаристів, яка стала проблематичною лише через десятиліття, коли він був підданий широкомасштабній критичній кампанії, схваленій самим Мао Цзедуну.

2. Ідеї лібералізму Ху Ши

4 вересня 1948 року Ху Ши підсумував лібералізм у своїй статті «Лібералізм» так: «Перше значення лібералізму — це свобода, друге значення — демократія, а третє — толерантність — толерантність до опозиційних партій, четверте значення — це мирні і поступові реформи».

Лібералізм як свобода. У грудні 1925 р. у результаті так званого «Пекінського перевороту» у столиці було спалено редакцію газети «Чень бао» (《晨报》). Ця подія стала початком дискусій щодо припустимості руйнівних дій у революції. У листі до Чень Дусю Ху Ши чітко висловив своє розуміння концепції так званої «свободи»: «Ті, хто не на моєму боці — не обов'язково неправі, ті, хто на моєму боці — не обов'язково праві. Те, що сьогодні підтримують маси народу, не обов'язково правильне, те, що вони не підтримують — не обов'язково неправильне»⁸. У наступні роки Ху Ши чітко висловлював своє розуміння індивідуалізму та лібералізму. Він вважав, що лібералізм — це не тільки протистояння націоналізму загалом, але й протистояння націоналізму у вужчому сенсі. У 1930 році Ху Ши висунув у своїй статті «Представлення моїх власних думок»: «Зараз вам кажуть: “пожертвуйте своєю свободою, врятуйте свободу країни!” А я вам кажу — боріться за свою власну свободу, це і є боротьба за свободу країни!

⁷ 胡适。多研究些问题，少谈些主义。每周评论。1919年7月。31期。1页。

⁸ 胡适。容忍比自由更重要。北京：九州出版社，2013。301页。

Бороться за свою власну цілісність, це і є боротьба за цілісність країни! Вільна і рівноправна країна не може бути побудована купкою прислужників!»⁹. Очевидно, що для Ху Ши дух індивідуалізму був вищим за державні інтереси.

Поняття «демократія». В останні роки життя Ху Ши дав таке стисле визначення «демократії»: «Справжній сенс демократії — це просто спосіб життя». Цей спосіб життя «...полягає у визнанні того, що кожна людина має власну цінність і кожен може сподіватися на вільний розвиток»¹⁰. Стосовно демократичної політики Ху Ши сказав, що демократична політика — це скоріше свого роду «партійна політика», основною умовою якої є існування двох або більше партій, які діють і протистоять одна одній, одна в опозиції, а інша при владі. Коли революція спирається на насильство, коли насильство не дозволяє існувати опозиційним партіям — це початок диктатури, хоча устрій може претендувати на демократичний і називатися демократичним. Але таким чином революція знищує найбільш базову умову демократичної політики — існування опозиції. Політичну систему, у якій ця умова не дотримується, Ху Ши назвав «антидемократичною колективною диктатурою»¹¹.

Поняття «толерантність». У ліберальній ідеології Ху Ши толерантність є основою свободи. У березні 1959 року він опублікував статтю «Толерантність і свобода» (《容忍与自由》)¹², яку Їнь Хайгуан оцінив як «великий документ в історії китайської думки за останні 40 років»¹³. Ху Ши переклав англomовне *tolerance* як 容忍 (буквально «терпіти, миритися з чимось»), а згодом зрозумів, що *tolerance* насправді ближче до китайського 宽容, тому пізніше використовував це слово. Толерантність у Ху Ши — це сутність демократії. У цій статті він писав: «Я хочу відплатити за толерантне ставлення суспільства до мене толерантністю, тому що чим я старший, тим більше

⁹ 胡适。胡适全集 第三十卷。合肥：安徽教育出版社，2003。681页。

¹⁰ 胡适。胡适文集(5)：胡适文存四集；人权论集；南游杂忆。北京：北京大学出版社，1998。511页。

¹¹ 胡适。容忍比自由更重要。北京：九州出版社，2013。322页。

¹² 胡适。容忍与自由。读写月报。2019。3期。第24–26页。

¹³ 齐玉东。殷海光眼中的胡适。文史精华。2014。8期。第48–52页。

я відчуваю її важливість»¹⁴. Далі він ще дає визначення цьому поняттю: «Толерантність є основою будь-якої свободи. Без щедрості терпіння до «чужого» неможливо визнати свободу «чужих» релігійних поглядів»¹⁵. «У політичному мисленні, в обговоренні соціальних проблем ми так само відчуваємо, що нетерпимість з'являється часто, а терпимість — рідко... Я сказав, що я маю відплатити власною толерантністю за толерантність суспільства до мене. Я часто думаю, що ми повинні дисциплінувати себе: якщо ми хочемо, щоби інші були толерантні до наших думок, ми спочатку повинні розвивати у собі здатність бути терпимими до чужих думок. Ми маємо щонайменше стримуватися від того, щоби «визнавати своїх прибічників безумовно правими». Ми навчені позитивізму і не визнаємо, що є «абсолютна істина», і не маємо «вважати своїх прибічників за абсолютну істину»¹⁶. Ху Ши наголошував на необхідності боротися за свободу і при цьому визнавати, що інші також мають користуватися цією свободою, у цьому для нього полягала толерантність.

Поняття *«мирної та поступової реформи»*. Ху Ши підтримує англо-американську традицію емпіризму і визнає лише те, що справжня і надійна еволюція полягає в безперервному, поступовому вдосконаленні. Вихід для Китаю полягає в тому, щоб серйозно вивчати конкретні питання та завдяки цьому «відбудовувати цивілізацію». Ху Ши вважає, що «сучасний лібералізм також означає «мирну реформу». Мирна реформа має два значення. Перше — це мирна передача влади. Друге — використання законодавчих методів для здійснення конкретних реформ крок за кроком, прагнення поступового прогресу»¹⁷. Ху Ши не лише виступав проти «насильницької революції» протягом усього свого життя, він також мав застереження щодо тенденції революційного мислення до «вирішення всіх проблем одразу»¹⁸. Ще в 1922 р.

¹⁴ 胡适。容忍比自由更重要。北京：九州出版社，2013。320页。

¹⁵ Там само. 321 页。

¹⁶ Там само. 322 页。

¹⁷ 胡适。这一周。努力周报。1922年6月18日（第7期）2页。

¹⁸ Xiaobing T., McConaghy M. Liberalism in contemporary China: Questions, strategies, directions. *China Information*. 2018. Vol. 32 (1). P. 139–159.

Ху Ши сказав: «Ми не визнаємо, що в політиці існують фундаментальні рішення. Дві великі революції у світі, французька революція та російська революція, на поверхні можуть розглядатися як фундаментальне рішення, але за сутністю своєю вони не можуть уникнути безлічі різноманітних конкретних проблем. Вони не змогли вирішити безлічі дрібних проблем, хоч і принесли покращення на якийсь час, і змінити світ на покоління вперед. Тому що ми не віримо у фундаментальну реформу, ми віримо лише в реформу по крупинках ... У нас є лише надія «просуватися вперед на один фут, на один дюйм», тільки так ми зможемо спокійно оцінити реальні політичні зміни». Більше 20 років потому Ху Ши підкреслив у своїй статті «Лібералізм» (《自由主义》): «Я щиро хочу вказати вам на те, що історія останніх 160–170 років дуже чітко показує нам, що ніхто з тих, хто виступає за радикальні реформи, не вказав на це. Накажіть нам всім, хто виступав за радикальні реформи, стати на шлях абсолютної диктатури в політиці. Цілком природно, що тільки абсолютна диктатура може знищити всі опозиційні партії, усунути будь-який опір, і тільки абсолютна авторитарна політика може використовувати найжорстокіші методи досягнення мети докорінної реформи будь-якою ціною, будь-яким способом. Вони не визнають, що їхні думки були помилковими, і не можуть визнати, що ті, хто був проти них, теж мали вагомі причини. Тому вони абсолютно не допускають інакомислення, не допускають свободи думки, свободи слова. Тому я повністю щиро кажу, що лібералізм звісно виступає проти насильницьких революцій і насильницької авторитарної політики, до котрої вони невідворотно приводять»¹⁹.

3. Критика ідей та переосмислення ролі Ху Ши

Ху Ши, безсумнівно, один з найбільших китайських мислителів ХХ ст. Його спадщина та вплив на сучасний Китай мають таке значення, що навіть його антагоністична політична позиція не змогла затьмарити його славу. За життя його як хвалили, так і жорстко критикували громадськість та його колеги-науковці. Свого часу Ху Ши, отримавши освіту на Заході і намагаючись втілити західні ідеї в сум'яття доби мілітаристів

¹⁹ 胡适。我的歧路。沈阳：万卷出版公司，2014。264页。

у Китаї, не був повністю зрозумілий його сучасниками. Його принцип поступовості у реформах викликав велику критику серед його колег-інтелектуалів, які шукали жорсткіших і радикальніших заходів. Дискусії щодо того, наскільки він заслужив критику, тривають досі.

Під час і відразу після Руху четвертого травня Ху Ши здобув велику популярність серед своїх сучасників — молодь, вчені та студенти вважали його одним з найвидатніших мислителів того часу. Його прагнення до народної літератури, його роль у Руху за нову культуру, глибокі знання китайської класики та елітна західна освіта зробили його помітною фігурою в невизначену та бурхливу добу мілітаристів. Він дуже вчасно приніс ідеї прагматизму, лібералізму та належного управління китайському народу. Проте в наступні роки у нього було чимало розбіжностей з колегами як в дослідницьких, так і в ідеологічних питаннях, що згодом стало передвісником його «падіння». Підтримка Гоміньдану замість КПК на порозі заснування Китайської Народної Республіки та протистояння швидким і радикальним реформам були неприйнятною позицією, яка призвела до його знеславлення в 1950-х рр.

Критична кампанія Ху Ши була масштабним актом дифамації — його колишні друзі та колеги засуджували його та все, що він створив у своїй кар'єрі. Матеріали його критики численні й різноманітні²⁰. Те, що спочатку починалося як атака на його антикомуністичні висловлювання, згодом стало повномасштабним очорненням і стиранням з колективної пам'яті. Лише в роки після Культурної революції та через десятиліття після його смерті було можливим згадати Ху Ши не в різко критичному контексті. 1980-ті рр. стали періодом переоцінки спадщини та ідентичності людей, які пройшли подібний процес знищення з історії Китаю. Найпомітнішим прикладом переосмислення та висвітлення спадщини Ху Ши стала стаття Цзі Сяньліня «Пара слів про Ху Ши»²¹. Цзі Сяньлін, науковець, який сам пережив муки та

²⁰ 傅娜。回眸50年代的胡适批判运动。宁波广播电视大学学报。2010。8(1)期。第114页； 谢泳。胡适思想批判与《胡适思想批判参考资料》。开放时代。2016。06期。第52页。

²¹ 季羨林。为胡适说几句话。群言。1988。03期。第35-37页。

труднощі Культурної революції, заклав основу для подальшого обговорення та переоцінки праць Ху Ши, що триває досі. Це переосмислення відбулося в часи політики реформ і відкритості, саме тоді, коли ідеї прагматизму та лібералізму Ху Ши були знову актуальними та цінними.

Вважається, що за Сі Цзіньпіна китайська академічна наука стала свідком відродження марксизму, але більше як символу²², а не як панівної ідеології. Таким чином, після 2013 р. ми бачимо змішаний підхід до обговорення спадщини Ху Ши — є місце як для критики, так і для відстороненої оцінки²³. Цей підхід відображає поєднання марксизму та прагматизму, яке сьогодні переважає в китайській політиці.

Окрім аналізу академічного підходу до вирішення дилеми визначення місця Ху Ши в історії Китаю, важливо переглянути його присутність у художніх творах. Характер Ху Ши був вигаданий у кількох творах сучасної китайської літератури з 1920-х до 1980-х рр. Серед найпомітніших прикладів — «Пісня молодості» (《青春之歌》) Ян Мо, «Крихке серце» (《脆弱的心》) Є Шентао, «Цай ши цзі» (《采石矶》) Юй Дафу, «Друге рукостискання» (《第二次握手》) Чжан Ян. Усі вони, написані в різні епохи, дають справедливе уявлення про збірний образ Ху Ши того часу та деякі особисті спогади про дух часу. Хоча це художні твори і не обов'язково представляють якісь реальні події чи людей, у всіх цих випадках автори відкрито й відверто вибирали Ху Ши для створення своїх персонажів.

«Крихке серце» — оповідання, написане Є Шентао в 1921 р. після того, як він відвідав лекцію Ху Ши в Сучжоу. У повісті героя Ху Ши не критикують і не хвалять, він має спонукаючу до роздумів роль у розповіді, яка відображає його реальні уявлення про педагогіку того часу. Образ Ху Ши, який показав Є Шентао, здебільшого відображає те, як він був натхненний лекцією і побачив у ньому видатного педагога. Це також відображає моральний дух молодих педагогів невдовзі після Руху четвертого травня — їхній ентузіазм вщухає, депресивна рутинна та відсутність інновацій у їхній роботі залишають їх розчарованими.

²² Schulz Zinda Y. The Transformations of PRC Academic Philosophy: Maoist Features and Their Use under Xi Jinping. *Asian Studies*. 2019. Vol. 7(1). P. 244.

²³ 杨兴东。我们都曾错过胡适。《湖北日报》。2015。1月10日4版。第4页。

Тут Є Шентао повторює слова Ху Ши через персонажа доктора Сюя, але не дає чіткої оцінки ні його характеру, ні його ідей, залишаючи це на розсуд читача.

Лише через два роки, у 1923 р., Юй Дафу опублікував свою повість «Цай ши цзі», у якій Ху Ши є прототипом одного з персонажів — відомого вченого Дай Чженя. Інший персонаж, Хуан Чжунцзе, був заснований на особі самого Юй Дафу. У цій новелі Дай Чженя вихваляють за його знання, його навіть називають «маленьким Конфуцієм» (小孔子), але різко критикують за його політичну позицію та звинувачують у змові з метою використання його наукової роботи як спроби дістати позицію чиновника. Цікаво, що в повісті герой Ю Дафу зізнається, що задрить славі та знанням, якими володіє персонаж Ху Ши, він також висміює «такий тип вчених», які лише готові виключити сторонніх зі своєї сфери дослідження. Біографи зазначають, що сюжет цієї історії впливає з дебатів, які Ху Ши та Юй Дафу раніше вели щодо перекладу «Сенсу та цінності життя» Рудольфа Ойкена. Але ширший контекст цієї вигаданої взаємодії насправді полягає в тому, що Юй Дафу був великим шанувальником Ху Ши і після повернення з Японії наприкінці 1919 р. написав йому листи, бажаючи зустрітися з ним. Невідомо, чи вони коли-небудь зустрічалися особисто чи лише обмінялися листами, але в 1921 р. він написав, що «є один або два ідоли, які монополізують нову культуру в нашій країні», туманно натякаючи на Ху Ши. А в 1922 р. він написав у «Нотатках із Сіянлоу» (《夕阳楼日记》), чітко маючи на увазі Ху Ши та Дьюї: «Є деякі люди, які ходять навколо, скрізь слідуючи за новою людиною, знову й знову перекладаючи їхні дурні іноземні лекції та вважаючись новими мислителями»²⁴. Це дуже пряме і жорстке посилення на Ху Ши, яке показує, як Юй Дафу розчарувався всього за пару років. Хоча пізніше він зустрівся з Ху Ши і вони стали хорошими друзі, але ці твори стали частиною кампанії проти Ху Ши в 1950-х рр.

У 1958 р., на піку кампанії дегуманізації Ху Ши, Ян Мо опублікувала свій роман «Пісня молодості», який набув великої популярності в той час і став «червоною класикою». На відміну від згаданих раніше

²⁴ 江贝贝. 郁达夫影射胡适之。做人与处世。2015。14（1）期。63页。

історій, у цьому романі Ху Ши не прихований за вигаданим персонажем, а постає як його справжнє «я» у вигаданих обставинах. Під час його виступу учні Пекінського університету освистали його та назвали «собакою Гоміньдану»²⁵. Існує різкий контраст між цим невтішним зображенням реальної людини в уявній сцені та неоднозначним зображенням вигаданої персоніфікації. Цей контраст підкреслює особливості періодів, до яких належать ці твори літератури. І це стає ще більш очевидним у творі «Друге рукостискання» Чжан Яна, який вийшов у 1979 р., де Ху Ши знову замаскований під другорядного, але цілком позитивного персонажа. Там він відомий учений, який допомагає молодій героїні знайти натхнення на шляху до того, щоб стати вченим. Посилання на Ху Ши тут може бути неочевидним, якщо не згадати, що прототипом героїні є відома вчена, фахівець з ядерної фізики, У Цзяньсюн, котра насправді отримала натхнення продовжити свою наукову кар'єру після того, як вона почула лекцію Ху Ши ще в початковій школі²⁶. Хоча роман був остаточно опублікований у 1979 р., коли етап реабілітації вже почався, його перший нарис був закінчений у 1972 р., до того, як загальна тенденція до переоцінки несправедливо засуджених вчених зросла. Отже, у певному сенсі це зображення було попередником напрямку, який пізніше встановили Цзі Сяньлін та Лян Шумін.

Формування образу Ху Ши в КНР було довгим і складним процесом. У той час як сучасники шанували його в 1930-х та 1940-х рр. як піонера руху нової культури та мовної реформи, у 1950-х рр. він поступово перейшов від жорсткої критики до повністю стертого з академічного кола. Наприкінці 1970-х рр. почався процес реабілітації для нього та інших учених, чиї імена були зіпсовані під час Культурної революції. Цей процес розпочався в 1980-х рр., а в 1990-х рр. більшість досліджень Ху Ши були продовженням цієї тенденції перевірки його творів і спадщини. У 2000-х рр. ми знову можемо побачити певну критику

²⁵ 胡辉杰。学潮视野下的《青春之歌》。郑州大学学报(哲学社会科学版)。2004。37(2)期。第28页。

²⁶ 林建刚。现代文学作品中的胡适形象——以叶圣陶《脆弱的心》和郁达夫《采石矶》为例。社会科学论坛。2019。04期。第112页。

в дослідженні його ідей. Звісно, є деяка слабка реакція, яка, здається, здебільшого стосується його особистості, але не академічних досягнень і важливості в сучасній китайській гуманітарній науці. Дискурс довкола його ролі і особистості різко змінився за ці роки і змінюється донині — особиста критика знову поступово перетворюється на академічну. Загалом можна з упевненістю сказати, що його особисті та академічні «чесноти» досі є предметом багатьох гострих дискусій.

Існують переважно два способи інтерпретації його образу в інтелектуальному дискурсі — для його наукових та особистих цінностей. Оцінювання наукових досягнень, незалежно від їхніх політичних поглядів, є більш сучасним підходом, але, здається, його не помічають у новітніх дослідженнях. Для багатьох сучасних китайських дослідників Ху Ши його політичну позицію неможливо відірвати від його уявлень про літературу, історію, логіку тощо. Здається, що образ Ху Ши досі не затвердів у жодній формі та, можливо, буде змінюватися й у майбутньому, зі змінами в політичній думці в КНР. Чесний і прямолінійний підхід без упередженості, упередження та недогляду до його ідей, імовірно, став можливим лише в останні десятиліття, що вселяє надію на більшу увагу до цієї теми. З іншого боку, зміна іміджу Ху Ши була дуже показовою для стану інтелектуальних кіл тієї епохи, їхньої участі в політиці.

4. Витоки жіночого руху в республіканському Китаї

Розвиток сучасного китайського суспільства нерозривно пов'язаний з досягненнями жіночого руху. Впродовж п'ятдесяти років після Сінхайської революції в країні докорінно змінилося становище жінок — від повної безправності до соціальної та політичної рівності з чоловіками. Однак цей процес не був безперервним та послідовним, на його шляху були перепони, що зрештою сформували особливості китайського феміністичного дискурсу. У цій статті ми розглядаємо основні етапи становлення китайського феміністичного руху в XX столітті та окремі аспекти, що відображають його особливі характеристики. Окрема увага приділяється соціолінгвістичним чинникам, що стали індикаторами внутрішніх змін та перетворень жіночого руху в Китаї. Історія китайського фемінізму в другій половині XX століття

детально описана в роботах Мінь Дунчао, Ніколи Спаковскі — як з власного досвіду авторів, так і з вторинних джерел. Особисті історії доповнюються глибоким теоретичним осмисленням сутності жіночого руху в працях Чжен Ван та Юй Чжунлі. Сюй Яньчжи, Цзян Міньмін, Чжен Ван аналізують діяльність жіночих організацій у Китаї.

У дореспубліканському періоді фактично не існувало організованого жіночого руху, натомість жіноча боротьба за рівні права відбувалася силами окремих жінок в межах націоналістичного руху студентів. Відповідно ідеї жіночого визволення (妇女解放 *funü jiefang*) озвучувалися здебільшого в контексті процесів, що відбувалися на Заході. Перші китайські ідеологи жіночого визволення з'явилися незабаром після початку Опіумної війни 1840 року, коли цінський Китай перетворився на напівколонію. Саме тоді західні ідеї «природної рівності», свободи, рівних прав, стали потрапляти та поширюватися серед китайського суспільства. Втім ґрунт для суттєвих змін соціального устрою утворився тільки із Сінхайською революцією 1911 р. Вперше термін «жіночі права» (女权 *nǚquan*) офіційно з'явився у китайській мові в 1900 р. у китайському перекладі есе Фукудзави Юкіті «Про відношення чоловіків та жінок» (《男女交际论》福泽谕吉), потім він використовувався і в інших перекладах феміністичних текстів з японської²⁷, а зрештою став відповідником західному поняттю «фемінізм». Характерно, що багато прогресивних західних публікацій на той час часто потрапляли в Китай через Японію, зазнаючи подвійного перекладу і, нерідко, з навмисне або випадково викривленим змістом²⁸.

Однією з найважливіших постатей жіночого руху в останні роки Цінського Китаю та в перші роки після Сінхайської революції була Хе Їньжень (ім'я при народженні Хе Чжень), відома своїми ідеями фемінізму та анархізму. Впливовість ідей Хе Їньжень у дореволюційному Китаї сумнівна, оскільки її основні твори були написані під час проживання в Японії і не мали великого поширення в Китаї. Але

²⁷ 宋少鹏. 立足问题, 无关中西: 在历史的内在脉络中建构的学科 ——对《中国》妇女/性别研究》的思想史考察. 妇女研究论丛. 2018. 5期. 第34页.

²⁸ 大滨庆子. 中日两国女学交流起点新探——以成濑仁藏《女子教育论》的著译流传为中心. 妇女研究论丛. 2005. 1(63)期. 第52页.

її ідеї були добре сприйняті комуністами Руху четвертого травня. У 1907–1908 рр. Хе Їньчжень написала серію критичних есе про тогочасну ситуацію у світі. Ці есе мають часопросторову цінність та цілісність, що дозволяють їм охопити соціальні відносини, що існують і на сьогодні. Її аналіз загалом відрізняється від аналізу представників сучасної їй інтелігенції, як чоловіків, так і жінок. Різниця між ними полягає в тому, що тогочасна інтелігенція часто використовувала «жіночність» для обговорення «більших» соціально-політичних проблем: економічної модернізації, націоналізму, управління державою, міжнародних відносин, імперіалізму, шовінізму тощо. На відміну від подібних дискусій одним з ключових моментів у працях Хе Їньчжень є її намагання показати як соціальні атрибути «жіночності» конструювалися академічним знанням, ритуалами, законом і соціальними практиками впродовж історії людства, і не тільки в самому Китаї, а й в інших країнах. У своєму есе «Про помсту жінки» вона не проводить жорсткого поділу між минулим китайської імперії та сучасним для неї Китаєм, що ставав все більш інтегрованим в імперіалістично-капіталістичний світ²⁹. Замість того вона стверджує, що і минуле, і сучасне постійно створюють і породжують несправедливість і нерівність. Історична природа нерівності у Хе Їньчжень не зводиться тільки до віктимізації жінок чоловіками, а скоріше є сукупністю безперервного відтворення нерівності впродовж тривалих історичних періодів а також нерівності в заможності та правах. При такому підході до аналізу «жіночність» не є просто біологічною чи культурною приналежністю. «Жіночність» скоріше є продуктом історичних соціальних відносин. У цьому плані категорія «жіночності» належить до політичної онтології, тобто є політичною та соціальною практикою, що з'являється і безкінечно відтворюється в часі. Згідно з Хе Їньчжень форми нерівності можуть постійно змінюватися, проте логіка нерівності завжди є історично повторюваною і безперервною. Аналітична категорія «різниця між чоловіками та жінками» (男女有别 буквально: «між чоловіками та жінками існує різниця») є майже

²⁹ 宋少鹏。何殷震的“女界革命”--无政府主义的妇女解放理论。妇女研究论丛。2016。1期（133）。75页。

неперекладним концептуальним цілим, що охоплює не тільки соціальні гендерні відносини між чоловіками та жінками, а й у ширшому сенсі — гендерні соціальні відносини між минулим і сучасним, Китаєм та світом, політикою та правосуддям, законом та ритуалом. Розглядаючи категорію відмінності чоловіків та жінок, Хе Їньчжень розуміє світ як часопростір гендерної соціальної взаємодії, виробництва та життя, що бере свій початок із далекого минулого. Незважаючи на історичний зв'язок з іншим ключовим терміном «засобів для існування» (生计), «різниця між чоловіками та жінками» є центральним постулатом у сприйнятті та осмисленні негармонійного і несправедливого світу. При цьому категорія «різниці між чоловіками та жінками» є більш абстрактною і загальною, ніж англomовне «sex-gender».

Основним гаслом феміністичного руху 20-го століття була «гендерна рівність» (рівність у правовому статусі, освітніх можливостях, виборчому праві, соціальному забезпеченні тощо), «gender equality» англійською. Якщо порівнювати це з китайським терміном «男女平等» (буквально: рівність чоловіків та жінок), то в цьому плані «男女», як скорочення від «男性女性», є рівнозначним поняттю «gender», котре також часто перекладається китайською як «社会性别» (буквально: соціальний гендер). Проте у Хе Їньчжень ця концепція використовується інакше. Її інтерпретація «男女» відрізняється від типових перекладів англійською (man and woman, gender, male/female). У Хе Їньчжень «男女» — це дуже абстрактний маркер, що спрямований на рівні гендерних норм і який не обмежується соціальним значенням чоловічої чи жіночої статі.

5. Становлення та інституалізація фемінізму в КНР

Зі створенням Китайської Народної Республіки боротьба за визволення жінок продовжилася, проте в рамках марксистської парадигми і під назвою «жіночого руху» (妇女运动 *funü yundong*), щоби дистанціюватися від західного «буржуазного фемінізму»³⁰. Головною жіночою

³⁰ Min Dongchao. Duihua (Dialogue) In-Between. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*. 2007. Vol 9:2. P. 178.

організацією того часу була Всекитайська демократична жіноча федерація, яка починала свою діяльність у 1922 р. як жіночий відділ Комуністичної партії Китаю, нині вона відома як Всекитайська жіноча федерація (中华全国妇女联合会) і є найбільшою з подібних організацій Китаю. На той час одним з головних завдань федерації було проведення політичної агітації та пропаганди серед жінок, залучення жінок до політичних кампаній. Фактично це був додатковий канал КПК для комунікації з жіночою частиною населення, а крім того — для налагодження дипломатичних зв'язків з іншими країнами регіону³¹.

Під час Культурної революції жіночий рух було оголошено буржуазним та реакційним, Всекитайська жіноча федерація припинила свою роботу в 1968 р. як антиреволюційна організація, багато кадрових робітників організації опинилися в трудових таборах. Організація відновила свою діяльність тільки після смерті Мао Цзедуна та арешту «банди чотирьох» у 1976 р. і за кілька років заново розпочала свою роботу як недержавна організація. У 1980-х рр. почався новий етап для жіночого руху в Китаї — нові контакти з міжнародними феміністичними організаціями створили нові орієнтири та завдання³². Одним з ключових процесів того часу була адаптація та переосмислення основних ідей та засад феміністичного руху, а також визначення термінології.

На позначення терміну «фемінізм» у Китаї переважно використовуються два слова 女权主义 *nǚquanzhuyi* та 女性主义 *nǚxìngzhuyi*. Попри те, що зараз вони часто подаються як повністю взаємозамінні та ідентичні за значенням, між ними є суттєва структурна та історична різниця. 女权主义 буквально: «жіночі права» (або «жіноча сила») + суфікс «-ізм». 女性主义 буквально: «жіноча стать» + суфікс «-ізм». Саме поняття «фемінізм» з'явилося в Китаї на початку ХХ ст. з поширенням руху суфражисток і було вперше перекладене як 女权主义 *nǚquanzhuyi*, що віддзеркалює в собі сутність боротьби за політичні права жінок на Заході та в самому Китаї. Згодом, у перші десятиліття

³¹ Spakowski N. «Gender» Trouble: Feminism in China under the Impact of Western Theory and the Spatialization of Identity. *Positions*. 2011. Vol. 19(1). P. 33.

³² Zheng W. «State Feminism»? Gender and Socialist State Formation in Maoist China. *Feminist Studies*. 2005. Vol. 31(3). P. 547.

після становлення Китайської Народної Республіки, термін 女权主义 асоціювався з «буржуазним» фемінізмом Заходу та був усунений з офіційного дискурсу щодо статі. Натомість всі жіночі організації діяли в руслі «марксистської жіночої теорії». Після початку політики реформ та відкритості феміністичний рух у Китаї відновився, проте вже в 1990-х рр. було запропоновано перекладати китайською «фемінізм» як 女性主义 *nǚxìngzhuyì*. Цей переклад прийшов до материкового Китаю з Тайваню та Гонконгу, як і багато інших західних думок. На відміну від попереднього перекладу, 女性主义 *nǚxìngzhuyì* вважався більш придатним для тогочасної ситуації в країні, оскільки вже менше асоціювався з боротьбою за рівні права чоловіків та жінок, тобто був менш радикальним та політичним. Новий переклад терміну китайською був покликаний на те, щоби відновити демократичні процеси в країні, у той час як старий переклад часто вживався на позначення західного фемінізму. Це знаменувало початок нового етапу дискусій як серед жіночих організацій, так і серед науковців — обговорення вже точилося не довкола необхідності феміністичного руху в країні, а довкола його сутності та напрямку.

Також у цей період розпочався активний обмін досвідом із закордонними жіночими організаціями, переважно з англomовних країн, через що виникла проблема перекладу та розуміння відповідної термінології носіями китайської. Наразі питання перекладу та локалізації термінів лишається відкритим, тривають дискусії щодо інклюзивності та гнучкості окремих понять. При цьому серед нових джерел феміністичної теорії з'являється більше незахідних, зокрема японських. Це не означає повне відкидання західних теорій, а скоріше вказує на посилення процесу локалізації.

Зважаючи на результати за відповідними запитами в найпопулярнішій в Китаї пошуковій системі Baidu, 女性主义 *nǚxìngzhuyì* є значно популярнішим у вжитку, ніж 女权主义 *nǚquanzhuyì* — більш ніж 72 млн результатів проти 55 тис. результатів. Така значна різниця є репрезентативною щодо особливостей вжитку цих понять, проте питання частотності потребує додаткового більш детального розгляду з більшою увагою до контексту. При цьому пошукові запити у найбільшій китайській науковій базі даних CNKI по наукових публікаціях в академічних

журналах дають 18 079 результатів на тему 女性主义 *nǚxìngzhuyì* та 5 873 на тему 女权主义 *nǚquánzhuyì*. Якщо порівняти статті за кількістю посилань на них, то п'ять найбільш цитованих статей за темою 女权主义 *nǚquánzhuyì* мають сукупно 1 954 посилання, а за темою 女性主义 *nǚxìngzhuyì* — 1 697 (станом на момент написання статті). Отже, попередньо можна припустити, що 女权主义 *nǚquánzhuyì* наразі скоріше належить до наукового дискурсу, у той час як 女性主义 *nǚxìngzhuyì* є загалом більш загальноновживаним, хоча для однозначної відповіді щодо функціонування цих двох слів у сучасній китайській мові необхідне проведення більш ґрунтовного аналізу.

Згодом полеміка щодо передачі поняття «feminism» стала поштовхом до нового напрямку в дослідженнях теорії перекладу. Англомовне «gender» китайською також мало від початку два варіанти — 性别 *xìngbié* (буквально «статева відмінність») та 社会性别 *shèhuìxìngbié* (буквально «соціальна статева відмінність»). Дискусії щодо використання цих двох варіантів, на відміну від дискусії щодо перекладу «feminism», відбувалися на фоні початку вжитку цього слова в західному феміністичному дискурсі³³. Тобто запозичення цього поняття відбувалося за умов обмеженого функціонування в оригінальній мові, що дещо ускладнило процес його адаптації. 社会性别 *shèhuìxìngbié* зрештою стало більш поширеним варіантом, оскільки є більш дескриптивним — воно відділяє поняття гендеру від поняття статі завдяки наголошенню на його соціальній природі.

Загалом дискусії щодо перекладу, котрі розгорнулися в цей період, стали відображенням стану тогочасного феміністичного руху в Китаї — за відсутності власного досвіду та інструментарію китайські жінки звернулися за прикладом зовні, переважно з Європи та США, проте перейняти ці практики такими, як вони є, було б неможливо та неефективно. Полеміка щодо ключового поняття «фемінізм» у китайській мові вказує на необхідність створення власного терміну, що був би не просто калькою з іноземної мови, а відображав сутність цієї ідеології в локальному контексті. Питання полягало в тому, яким мав бути

³³ 姚溪, 向天渊. 女权主义·女性主义·«田园女权»——«Feminism»中文译名的百年演变与衍生. 重庆社会科学. 2021. 316期. 第119页.

фемінізм у Китаї, якими мали бути його цілі та завдання³⁴. У той час як 女权主义 *nǚquanzhuyi* мав вже певну історію в дореспубліканський період, він вже не був актуальний наприкінці минулого століття, коли рівні права чоловіків та жінок були зафіксовані в законодавстві. З іншого боку 女性主义 *nǚxìngzhuyi* стосувався більш нагальних проблем китайського жіноцтва і зачіпав питання статі та гендеру. До того ж вжиток 女性主义 *nǚxìngzhuyi* мав більше прихильників серед активісток руху через те, що він загалом вважався менш відштовхуючим, пропонував не боротьбу через відмінності між чоловіками та жінками, а увагу до сутності самого поняття жіночності.

Наразі єдиною визнаною Комуністичною партією Китаю масовою жіночою організацією лишається Всекитайська жіноча федерація. Будучи і досі недержавною організацією, вона при цьому історично тісно пов'язана з діяльністю КПК³⁵. Це викликає деякі внутрішні проблеми через конфлікт марксистської феміністичної думки та інтернаціональної феміністичної думки. З точки зору марксизму, фемінізм є буржуазною течією, оскільки орієнтований не на все суспільство загалом, а тільки на його частину, і називає головною причиною гендерної нерівності не патріархат, а капіталізм. Крім того, федерацію звинувачують у бюрократизації та недостатній репрезентації жіночих інтересів³⁶.

Незважаючи на те, що жіночий рух в Китаї безперечно пов'язаний з міжнародним жіночим рухом, залишається відкритим питання впливу глобалізації на його діяльність та цілі. Перед жінками на Заході та в Китаї стоять подібні за характером проблеми, але вони мають різні можливості та засоби для їх подолання в залежності від місцевої специфіки³⁷. Тому в цьому плані для китайських жінок досвід жіночих організацій

³⁴ 宋少鹏. 立足问题, 无关中西: 在历史的内在脉络中建构的学科 ——对中国《妇女/性别研究》的思想史考察. 妇女研究论丛. 2018. 5. 第40页.

³⁵ 李小江. 全球化背景下中国妇女研究与国际发展项目. 云南民族大学学报(哲学社会科学版). 2005. 22(1). 第21页.

³⁶ Zhou Yunyun. «Being a Good Daughter of the Party»? A Neo-Institutional Analysis of the All-China Women's Federation Organisational Reforms in China's Xi Era. *China Perspectives*. 2019. Vol. 2. P. 27.

³⁷ 李敏. «中日韩女性问题»国际学术研讨会综述. 妇女研究论丛. 2012. 6期. 第98页.

і досвід окремих представниць руху в регіоні виглядає значно кориснішим і зрозумілішим.

Прихильники напряму «локальних» жіночих студій, зокрема Лі Сяоцзян, наголошували на важливості незалежності жіночого руху Китаю від Заходу ще на початку його становлення³⁸. Причиною є не тільки мовні та культурні розбіжності, що потенційно призведуть до викривлення ідей та понять, але й політичний аспект таких відносин, які неunikно матимуть постколоніальний характер. Загалом у намаганні визначити «локальність» китайського фемінізму виділяють політичні, культурні та соціальні особливості, що принципово відрізняють його від фемінізму західного. Головна політична відмінність китайського жіночого руху — історична прив'язка до діяльності Комуністичної партії Китаю та соціалістична традиція жіночого визволення³⁹. У культурному плані локальний фемінізм вирізняється відсутністю антагоністичних відносин між статями, ідеями гармонійного розвитку стосунків⁴⁰. Крім того, на думку Сунь Шаосянь, китайський жіночий рух страждає від «аристократизації», тобто спрямованості на обмежений прошарок китайського жіноцтва, а саме на середній клас, інтелектуальні кола, студентство, а проблеми жінок робочого класу при цьому лишаються без уваги⁴¹.

Незважаючи на фактичну заборону «буржуазного» феміністичного руху в КНР після 1949 р. та відсутність сформованих жіночих організацій, ідеї жіночого визволення дореспубліканського Китаю стали основою для подальшого зародження та розвитку китайського жіночого руху. З поверненням феміністичного дискурсу в 1980-х рр. та з налагодженням транснаціональної комунікації з іншими жіночими організаціями, виникла потреба у встановленні китайської термінології теорії фемінізму. Дискусії щодо перекладу основних понять «feminism» та «gender» виходили за рамки лінгвістичної проблеми

³⁸ 李小江. 全球化背景下中国妇女研究与国际发展项目. 云南民族大学学报 (哲学社会科学版). 2005. 22期. 第22 页.

³⁹ 于东晔. 女性视域: 西方女性主义与中国文学女性话语. 北京: 中国社会科学出版社, 2005. 第263页.

⁴⁰ 胡晓红. 两性和谐的哲学理解. 妇女研究论丛. 2005. 1期. 第10 页.

⁴¹ 孙绍先. «贵族化»的中国«女性主义». 天涯. 2005. 1期. 第23页.

та розкривали загальний стан китайського феміністичного руху на той момент — етап осмислення, таумачення та оцінювання основних завдань для жіночих студій на роки вперед. Вибір термінології зрештою став свого роду маркером, що вказує на позицію кожного окремого дослідника щодо цілей феміністичного руху.

Загалом, при об'єктивному покращенні ситуації з правами жінок в суспільстві у порівнянні із серединою ХХ ст., наразі існує низка проблем, що стоять перед жіночим рухом у Китаї: соціальний тиск, пов'язаний із плануванням сім'ї, застарілі норми моралі, недоступність освітніх та кар'єрних перспектив, недостатня присутність у політиці та владі тощо. Належне вивчення цих питань є довгостроковим завданням для феміністичного руху Китаю, для якого в цьому контексті виявляється актуальним та корисним досвід інших країн Східної та Південно-Східної Азії. Спільна історія та традиції цього регіону дають китайським жінкам підстави звертати все більше уваги на регіональні феміністичні процеси на противагу глобальним. На нашу думку, на відміну від періоду становлення китайського феміністичного дискурсу в 1980–1990-х рр. минулого століття, не в останню чергу через особливості «національного виховання», у найближчому майбутньому китайський фемінізм стане більш «місцевим», «регіональним», тобто розвиватиметься за прикладом жіночих рухів Японії та Південної Кореї.

6. Ідеї китайського націоналізму на початку ХХ ст.

Ще однією «буржуазною» ідеологією, що мала помітний вплив на китайську інтелігенцію і молодь на початку ХХ ст., але не отримала поширення в комуністичному Китаї, був націоналізм. Чим був націоналізм Руху четвертого травня? За словами Лян Цічао: «По-перше, я вважаю, що ніхто, хто не є китайцем, не має права втручатися у справи Китаю. По-друге, я вважаю, що всі китайці мають право втручатися у справи Китаю. Перше — це дух національного будівництва держави. Друге — це дух демократії»⁴². Тут націоналізм і демократія

⁴² 唐建兵。梁启超的民族主义思想渊源及其学术评价。《中州学刊》。2010。3期。25页。

є нерозривними і невід’ємними один від одного. Можна також сказати, що націоналізм і демократія, запроваджені Лян Цічао, є центральним місцем загальнолюдських цінностей. Якщо в основі Боксерського повстання лежали принципи ксенофобії та «винищення іноземців» («排外» та «灭洋»), то ідеологічною базою Руху четвертого травня були загальнолюдські цінності⁴³. Про це згадується в нарисах Ло Цзялуня до народного маніфесту Четвертого травня і в трислівних лозунгах, які написав Сюй Дехен веннянем у своєму маніфесті: «У час, коли розпочинається мирна конференція, ми очікуємо та сподіваємося, що у світі є справедливість, людяність, загальна істина. Повернення Ціндао, скасування секретних домовленостей з Японією, воєнних угод та інших нерівноправних договорів — це і є справедливість, це і є чесність. Відкидати справедливість і користуватися правом сильного, передавати наші землі під управління п’яти держав, ставити нас в ряд переможених країн разом з Німеччиною та Австрією — це і є несправедливість, нечесність»⁴⁴.

Напередодні Руху четвертого травня інтелектуали здебільшого вірили в космополітизм і утопію соціального світу. Цай Юаньпей відстоював «повний космополітизм» у «Вступній статті», написаній для журналу «Сюе фен» (《学风》). Чень Дусю у зверненні до читачів «Мейчжоу пінлунь» (《每周评论》) написав: «Оскільки Німеччина програла війну, фраза “справедливість перемогла грубу силу” тепер у всіх на вустах... Промови президента США Вільсона високі і благородні. Зараз його можна вважати найкращою людиною у світі»⁴⁵. Також він писав: «Зовні ми повинні працювати зі Сполученими Штатами, щоб просувати міжнародну мораль. Еволюція міжнародної моралі означає, що світ може справді розвиватися, а моя країна може по-справжньому насолоджуватися благословеннями миру. Тому я також виступаю за космополітизм»⁴⁶.

Проте Версальський мирний договір завдав великого удару китайській інтелігенції. Щойно встановлені універсальні цінності знову

⁴³ 郑师渠。近代中国的文化民族主义。历史研究。1995。5期。第14页。

⁴⁴ 刘宏伟,花传国。许德珩的“五四”观。青年发展论坛。2020。30(3)期。8页。

⁴⁵ 陈独秀。发刊词。每周评论。1918。12月22日。1页。

⁴⁶ Там само.

похитуються. 4 травня 1919 року Чень Дусю написав есе «Дві мирні конференції марні» (《两个和会都无用》): «На Паризькій мирній конференції усі країни підкреслюють права своїх країн. Загальна справедливість, тривалий мир, чотирнадцять пунктів декларації президента Вільсона — все це порожні, нічого не варті слова»⁴⁷. 18 травня того ж року в іншому есе він скаржиться: «Це світ, яким правлять бандити! Це епоха, коли справедливість не може перемогти! Яка справедливість для бідної збанкрутілої Бельгії, яка має менше прав, ніж прони́мецька Японія! Це досі світ, де панує сила, і ми, китайці, можемо звинувачувати країни Антанти, не добираючи слів»⁴⁸.

У цей же час, 25 липня 1919 р., радянський російський уряд видав свою першу декларацію щодо Китаю «Декларація уряду Російської Радянської Республіки китайському народу і урядам Північного і Південного Китаю», у якій публічно оголосив про скасування нерівноправних договорів, нав'язаних Китаю дореволюційним російським урядом, і відмовився від усіх несправедливо отриманих прав. 27 вересня 1920 р. СРСР оприлюднив свою другу декларацію щодо Китаю, тобто «Записки Народного комітету закордонних справ Російської Радянської Федеративної Соціалістичної Республіки до Міністерства закордонних справ Китаю», у якій оголосив, що «всі договори, укладені попередніми російськими урядами з Китаєм, є недійсними. Всі раніше захоплені китайські території, всі концесії скасовуються. Все те, що царський уряд і російські капіталісти жорстоко забрали з Китаю, повертається до Китаю назавжди і без компенсації»⁴⁹. Ці два «маніфести» завоювали загальну прихильність китайської інтелігенції та політичних кіл, але вони не очікували, що радянський російський уряд не був готовий фактично виконати свої дві декларації щодо Китаю. 31 серпня 1922 р. на засіданні Політбюро ЦК РКП(б) було прийнято рішення дати вказівки представнику радянської Росії в Китаї Юе Фею, котрий вів перемовини з урядом у Пекіні: «Центральний комітет вважає неприпустимим

⁴⁷ 陈独秀。两个和会都无用。每周评论。1919。5月4日。20期。1页。

⁴⁸ 陈独秀。为山东问题敬告各方面。每周评论。1919。5月18日。22号。1页。

⁴⁹ 李玉春，王郅久。孙中山与俄国结盟内幕。文史精华。2001。5期。78页

у перемовинах з Китаєм виходити із загальних декларацій 1919–1920 рр.»⁵⁰. Під час тодішніх переговорів між двома країнами з двох основних питань, що стосуються територіального суверенітету Китаю, а саме Китайсько-Східної залізниці та питання Зовнішньої Монголії, радянські та російські представники не йшли на жодні поступки. Однак порожні обіцянки Радянської Росії вже вплинули на вибір китайців у критичний момент історичного розвитку.

Китайський націоналізм, який пропагував Лян Цічао, з часом поступився радянській риториці і змінив тон на антиімперіалізм, який відстоював Третій Інтернаціонал. Як філія Третього Інтернаціоналу, КПК, природно, приймає ленінізм у його повноті. Після обіцянок СРСР надання зброї та фінансової допомоги Гоміньдан також прийняв теорію Третього Інтернаціоналу. У документи першого з'їзду Гоміньдану було додано антиімперіалістичні елементи: «Боротьба за національне визволення є не що інше, як антиімперіалізм для більшості народу»⁵¹. У декларації другого з'їзду навіть вказувалося: «Китайська національна революція за своєю сутністю — велика частина світової революції. Метою її боротьби є повалення імперіалізму»⁵². Це повністю прив'язало Китай до «світової революції» Третього Інтернаціоналу. У той час найбільшою загрозою національним інтересам Китаю були Радянський Союз на півночі та Японія на сході, однак «революційна дипломатія» Гоміньдану і Комуністичної партії головною мішенню мала «британський імперіалізм». Хоча при цьому причиною Руху 30 травня 1925 р. був страйк на японських бавовняних фабриках і вбивство японським власником робітника Гу Чженхуна. Фактичним результатом зміщення мети боротьби було прикриття амбіцій Радянської Росії від актів агресії та анексії Монголії та Японії на північному сході⁵³.

⁵⁰ 李玉春, 王郢久. 孙中山与俄国结盟内幕. 文史精华. 2001. 5期. 79页.

⁵¹ 吴春梅. 近代民族主义与梁启超的新民思想. 安徽大学学报. 1998. 4期. 90页.

⁵² 葛静波. 反帝爱国组织先驱——北京反帝国主义大联盟. 北京档案. 2018. 51页.

⁵³ 吴春梅. 近代民族主义与梁启超的新民思想. 安徽大学学报. 1998. 1期. 第89页.

Після Руху четвертого травня СРСР зміг досягти успіху в Китаї і отримати вигоду від тогочасної обстановки на Далекому Сході. Вашингтонська конференція 1921 року визначила основну тему політики європейських і американських держав щодо Китаю: повага до територіального суверенітету та цілісності Китаю, відкриття рівних можливостей і невідтримка окремих партій, які не сприяють громадянській війні в Китаї. У першій половині 1920-х рр. японський уряд пропагував так звану «дипломатію Шідехари», основним змістом якої була координація з європейськими та американськими державами, економічна дипломатія, невтручання у внутрішні справи Китаю. Основним напрямком його політики в Китаї в цей період було зміцнення своїх особливих прав та інтересів на північному сході. Це створило вигідну можливість для радянського уряду використовувати військову допомогу як засіб для втручання у внутрішні справи Китаю, участі в громадянській війні в Китаї та розширення своєї влади та впливу в Китаї. Навіть після проведення «чистки» Чан Кайші в Компартії, його міністр закордонних справ Ван Чжентін продовжував як і раніше проводити «революційну дипломатію». Коли генерал Танака став прем'єр-міністром Японії та проводив жорстку політику щодо Китаю, це призвело до «різанини в Цзінані» та «інциденту в Хуангутуні» у 1928 р. Китайська правляча влада поспішно відкинула свій «антибританський» курс і почала шукати підтримки Великобританії та США⁵⁴.

У 1920-х рр. націоналістами, які дійсно дотримувалися ідеологічної лінії Руху четвертого травня, були тижневик «Сін ши» (《醒狮》 – букв. «пробуджений лев»), товариство Дацзян (大江学会), спільнота Гуцзюньше (孤军社) та Партія китайської молоді. У маніфесті Партії китайської молоді вказано: «У дусі націоналізму ми використовуємо засоби революції для всього народу з метою опору зовнішній владі, прагнемо незалежності і свободи Китайської Республіки, знищуємо злодіїв у країні, будуємо націю для благополуччя всього народу». Вони виступали проти: «1) наміру Гоміньдану прийняти до своїх рядів мілітаристів для силового об'єднання; 2) наміру Гоміньдану покладатися

⁵⁴ 子明。五四运动及民族主义的走向。炎黄春秋。2009。5。第9页。

на зовнішні сили для монополізації державної влади»⁵⁵. Націоналісти зазначали: «Ті, хто думає, що кінцевою метою національної революції є повалення імперіалізму в усьому світі, не усвідомлюють, що імперіалізм і навіть капіталізм не є цілісними організаціями у світі і їхня природа містить багато конкуруючих і конфліктуючих елементів. Агресія проти Китаю не міжнародна, а національна. Якщо Китай хоче скинути кайдани нерівності, він може лише скористатися цією ситуацією конфлікту та опору між великими державами, щоб протистояти кожній окремо. Сприяння об'єднанню великих держав означає руйнування власної незалежної долі. Особливо не можна допускати добровільного входження під протекцію Радянської Росії, йти вперед наосліп і терпіти лихо за інших». Вони виступали проти зближення із СРСР тому, що він «відправляв війська для окупації Зовнішньої Монголії, що належить нам, порушує наші права на Китайсько-Східну залізницю, жорстоко поводить з китайцями, що живуть в Росії, втручається в нашу внутрішню політику, шкодує про скасування нерівноправних договорів»⁵⁶.

Ті, хто намагалися відстоювати «світову революцію», «антиімперіалізм», зводилися до посіпак «червоного імперіалізму», без незалежної національної ідентичності чи міжнародної моральної позиції. Наприклад, під час конфлікту на Китайсько-Східній залізниці в 1929 р. вони захищали вторгнення радянської Червоної армії на північний схід та закликали до «збройної оборони Радянського Союзу». Також, під час Другої світової війни, вони вітали розділ Польщі пактом Молотова–Ріббентропа, а через два роки разом із СРСР стали союзником польського уряду у вигнанні.

Після приходу Мао Цзедуна до влади його зовнішній курс був «однобоким», відбувалася повна радянізація. Пізніше він прийняв «американський імперіалізм» і проводив антирадянську лінію. Лише після того, як Ху Яобан і Лі Їмен запропонували скорегувати дипломатичну лінію, дванадцятий з'їзд КПК підтвердив, що «дотримується

⁵⁵ 葛静波. 反帝爱国组织先驱——北京反帝国主义大联盟. 北京档案. 2018. 52页.

⁵⁶ 吴敏. 论梁启超民族主义思想的演变. 人民论坛. 2013. 11期. 第225页.

незалежної зовнішньої політики» та впроваджує «всебічну дипломатію»⁵⁷. Вважаючи за основу національні інтереси замість інтересів міжнародного пролетаріату, він повернувся на націоналістичні позиції Руху четвертого травня. Цю позицію можна підсумувати в реченні Лі Хуана, лідера китайської молодіжної партії: «Націоналістична зовнішня політика відкидає доброзичливість, засновану на залежності, і виступає за безперервне самовдосконалення. Насамперед ми повинні покладатися на власні сили»⁵⁸.

Наразі націоналістичні тези першої половини ХХ ст. повторюються китайськими політиками та інтелігенцією. «Статус і майбутнє Китаю у світі не можуть залежати ні від росіян, ні від американців, він може залежати лише від 1,3 мільярда китайців, які виявили свою волю і зібрали свої сили за допомогою демократичних механізмів. У цьому суть китайського націоналізму»⁵⁹.

Американсько-китайський історик Юй Інши писав: «У першій половині двадцятого століття Китай пережив три зміни режиму: маньчжурська династія Китаю поступилася в 1912 р. Китайській Республіці; Північний похід проти мілітаристів у 1927–1928 рр. встановив режим Гоміньдану в Нанкіні; а в 1949 р. КПК встановила комуністичний режим у Пекіні»⁶⁰. Причиною всіх цих трьох подій він називає націоналізм, проте він відрізняє його від націоналізму підпільних організацій Союзної ліги (同盟会) та Союзу відновлення Китаю (光复会), котрий, на його думку, насправді є расизмом, бо Сунь Ятсен закликав «вигнати маньчжурів і відродити країну нашого народу»⁶¹, а Чжан Тайянь — «відродити славу ханьського народу, повернути свої гори

⁵⁷ 张强。60年代中国外交战略演变与调整的缘起。党史研究与教学。2011。5期。11页。

⁵⁸ 袁柏顺。关于中国青年党研究的几点思考。湘潭师范学院学报：社会科学版。4期。1998。第5页。

⁵⁹ 子明。五四运动及民族主义的走向。炎黄春秋。2009。5期。第10页。

⁶⁰ Yü Y. S. Neither renaissance nor enlightenment: A historian's reflections on the May Fourth Movement. *The Appropriation of Cultural Capital*. Brill, 2001. P. 297.

⁶¹ 葛静波。反帝爱国组织先驱——北京反帝国主义大联盟。北京档案。2018。51页。

і ріки»⁶². Націоналізм Гоміньдану та КПК, на якому вони будували уряд, перетворився на антиімперіалізм, коли увійшов до ідеології Третього Інтернаціоналу. Китайський націоналізм, як його бачив Лян Цічао, не міг на той момент проявитися повною мірою при розбудові китайської національної держави. Націоналізм як основа сучасної національної ідеології розвинувся разом із демократією. Сполучення «нація-демократія» у Китаї поки ще знаходиться у початковому стані і не досягло рівня розвинених країн, проте переживає помітний підйом.

7. Конкуруючі ідеології в зовнішній політиці КНР

Занепад лібералізму як популярної політичної цінності створює можливість для конкуренції інших ідеологій за посилення впливу. Із зростанням політичного та економічного успіху Китай має потенціал для зменшення відриву від США та стати новою суперпотугою. У 2017 р. уряд КНР оголосив план посилення м'якої сили до 2035 р., що стало публічним оголошенням того, що модернізація Китаю є альтернативою для інших країн та регіонів, що планують пришвидшити свій розвиток, зберігаючи при цьому незалежність. Фактично це означає бажання з боку китайського уряду поширювати власну ідеологію та посилювати глобальний вплив.

При цьому ідеологічна ситуація в Китаї загалом складніша, ніж це може видаватися без детальнішого погляду. Офіційна ідеологія правлячої партії, Комуністичної партії Китаю, — марксизм, який також нерідко називають «китайським марксизмом». Проте марксизм, навіть у його адаптованому вигляді, йде врозріз із окремими поширеними традиційними цінностями і не є абсолютно домінуючою ідеологією, оскільки ним керується внутрішнє управління, але не зовнішні справи. Загалом є три потужні ідеології, що конкурують за вплив на визначення зовнішньої політики Китаю: марксизм, економічний прагматизм, традиціоналізм.

⁶² 金冲及，胡绳武。同盟会与光复会关系考实——兼论同盟会在组织上的特点。纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集（上）。北京：中华书局，1981。281页。

Марксизм загалом має обмежений вплив на зовнішні відносини, хоча він і має бути спрямуванням, що керує всіма сферами діяльності китайського уряду, а також має постійно бути адаптованим до китайської культури, бути актуальним та популярним серед народу. Проте в поясненні власної міжнародної політики марксизм фактично відсутній з 1978 р. — з початку політики реформ та відкритості. Причиною цього є очевидне протиріччя між ключовою ідеєю класової боротьби в марксизмі та політики відкритості, що залучала міжнародну кооперацію. А пізніше втілення базового принципу мирного розвитку в 2004 р. Ху Цзіньтао означало повну неможливість присутності марксизму в зовнішній політиці Китаю. Класова боротьба та мирний розвиток виявилися непомітними між собою, оскільки повернення до класової боротьби у формуванні зовнішньої політики вимагало б значно більш агресивної поведінки Китаю на міжнародній арені.

Другою за значенням ідеологією можна назвати економічний прагматизм, що замінив марксизм у зовнішній політиці під час реформ Ден Сяопіна в 1978 р. Імовірність нової світової війни суттєво зменшилася на той момент, що дозволило економічному процвітання стати орієнтиром для оцінки відповідності ідеології для Китаю. Економічні досягнення країни останніх десятиліть стали підвалинами цінностей економічного прагматизму. Незважаючи на те, що серед населення економіка вважається основою національної міцності, із 2013 р. економічне зростання перестало бути головним пріоритетом у риторичі китайського уряду. На сьогодні економічний прагматизм ствердив свою легітимність у Китаї через марксистський аргумент щодо економіки як основи політичної надбудови. Стратегічний інтерес визначається з позиції економічної перспективи, при цьому особливої значущості набуває міжнародна торгівля. Значення міжнародної відповідальності применшується з явним небажанням виконання обтяжливої ролі підтримки всесвітнього порядку. Загалом політика реформ та відкритості Ден Сяопіна була настільки впливовою, що КНР навіть стали називати посткомуністичним та постідеологічним суспільством.

Традиціоналізм є третьою з конкуруючих між собою ідеологій у зовнішній політиці Китаю, яка набуває все більшої популярності як серед звичайних громадян, так і серед інтелектуалів та політиків,

не будучи частиною офіційної ідеології. Варто зазначити, що традиціоналізм не обмежується конфуціанством, а скоріше є поєднанням кількох напрямків думки, що зародилися ще в стародавньому Китаї. Незважаючи на певну різницю між цими світоглядами, ключовою ідеєю, що їх об'єднує, є значущість політичного лідерства та стратегічної довіри, що складають основу солідарності та витривалості цього лідерства. Традиціоналізм наголошує на важливості лідерства як прикладу для наслідування, який створює наочні досягнення. У міжнародних відносинах традиціоналізм спонукає до посилення стратегічної репутації країни шляхом взяття більшої відповідальності у міжнародній безпеці, зокрема в контексті регіонального добросусідства. Хоча традиціоналізм не є офіційною ідеологією китайського уряду, але його елементи цілком відкрито присутні в зовнішній політиці та дипломатії Китаю. Характерно, що для Китаю тепер важливе не тільки збереження власних традицій, а й їх поширення, популяризація за кордоном. Китай нарощує власну м'яку силу і намагається керувати власним наративом.

8. Вплив ідей Руху четвертого травня на сучасний Китай

Незважаючи на те, що існування лібералізму в Китаї як такого нерідко ставиться під сумнів, проте завдяки можливості вільних політичних онлайн-дискусій можна спостерігати достатньо чітко сформовані групи «лібералів» (自由派) та «неолібералів» (新自由派). До «лібералів» відноситься здебільшого інтелігенція середнього віку, старші люди з досвідом участі в протестному русі 1989 р., професіонали у сфері медіа чи освіти, а також активісти різних громадських рухів. На противагу «неолібералам» вони асоціюють себе саме з політичним лібералізмом та відстоюють демократичні цінності. «Неоліберали» є лібералами виключно в економічному сенсі та є представниками середнього та вищого класу, власниками малого та середнього бізнесу. Лібералізм хоч і сприймається як одна із «західних цінностей», проте окремі цінності та поняття лібералізму мають відчутну популярність серед народу. Так, китайські користувачі інтернету найчастіше називали свободу, демократію, рівність та індивідуальність (自由, 民主,

平等, 自己/个人/自我) серед загальнолюдських цінностей⁶³. Хоча саме поняття «лібералізм» в цілому асоціюється скоріше зі шкідливим впливом Заходу і втручанням у внутрішні справи Китаю. Загалом підтримка політичного лібералізму в сучасному Китаї знаходиться на низькому рівні і майже виключно існує у форматі онлайн-дописів та дискусій.

На відміну від усуненого на периферію лібералізму, фемінізм у Китаї після 1980-х рр. не втратив своєї популярності, а скоріше набув нових форм. Наразі жіночий рух у КНР можна чітко поділити на інституціалізований та «польовий» (田园). До першого належать великі організації на кшталт Всекитайської жіночої федерації, котра хоч і формально є недержавною громадською організацією, проте всі свої дії та заяви координує з ЦК КПК. Ця організація не має прямого контролю за своєю діяльністю і часто описується як застарілий, бюрократизований апарат, що лише номінально пропагує декларовані цінності рівності для жінок і не здатен адаптуватися до потреб жінок у мінливих умовах суспільства, що перетворюється. Так званий «польовий» фемінізм об'єднує неформальні групи жінок, котрі вбачають необхідність в актуалізації жіночого руху в сучасному китайському суспільстві. До них здебільшого належать жінки середнього класу з вищою освітою, студентки, котрі прагнуть не тільки рівноправ'я для китайських жінок, але й загальної боротьби зі світовим патріархатом. Тому однією з головних тенденцій цього руху є намагання «стикувати» фемінізм всередині країни зі світовими організаціями та компаніями. У минулому головними напрямками для зближення були країни Заходу — США та європейські країни, але наразі напрямок інтересів змінився в бік регіону — Японії та Кореї. Головною причиною є спільний культурний простір та близькість проблем, що стоять перед сучасними жінками регіону. Проте фемінізм в Китаї поза інституціями часто розглядається як прояв небезпечного західного впливу.

Націоналізм у Китаї виник в історичному процесі переживання величчя та приниження. Рух четвертого травня, а пізніше

⁶³ Shi-Kupfer K., Ohlberg M., Lang S., Lang B. Ideas and Ideologies Competing for China's Political Future. *MERICs Papers on China*. 2017. No 5. P. 52.

й Рух тридцятого травня, були не в останню чергу націоналістичними за своїм змістом. Нині націоналізм є досить популярним серед широких мас населення поняттям. У зовнішній політиці Китаю все частіше звучать наративи щодо «захисту власних інтересів без огляду на позицію інших»⁶⁴. При цьому китайський націоналізм не є відверто агресивним чи антизахідним. Обговорення ідей націоналізму та патріотизму популярні в рамках дебатів щодо дипломатії, економіки, медіа та освіти. Патріотичне виховання як обов'язкова частина освітнього процесу, різке зростання китайської економіки та підвищення якості життя за останні десятиліття явно мали вплив на формування цього «народного» націоналізму. При цьому він не є вузьконаціональним, не відстоює інтереси окремої народності, що проживають в країні, а поширюється на державу загалом. Проте останніми роками агресивний націоналізм, антизахідні настрої набувають все більшого поширення як наслідок несприятливих відношень зі США. Загалом партійні лідери Китаю намагаються втримати ці погляди та настрої у вигідних для себе межах «раціонального патріотизму» (理性爱国主义).

Отже, можна спостерігати як ідеї студентського руху, що відбувся більше ста років тому, продовжують існувати в сучасному китайському суспільстві. Незважаючи на перегляд, переосмислення та переоцінку цих ідей, критику ідеологій та їх окремих представників, сучасний Китай і досі переймається тими питаннями, що стояли перед учасниками Руху четвертого травня в 1919 р., перед тими, хто створював Китайську народну республіку в 1949 р., тими, хто впроваджував політику реформ та відкритості в 1980-х рр. Такі поняття, як «свобода», «рівноправ'я», «любов до країни», добре знайомі китайській молоді, котра в майбутньому стане до управління цією країною. Тому, для кращого розуміння напрямку, у якому рухається сьогодинішній Китай, необхідне прискіпливе вивчення тих цінностей, ідей та понять, якими оперує нинішня молодь, інтелігенція та урядовці.

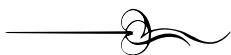


⁶⁴ 龚书铎。警惕美国以文化“软实力”西化,分化中国。中国高校社会科学。2005。7期。51页。

Розділ II

ІДЕОЛОГІЯ КОМУНІСТИЧНОЇ ПАРТІЇ КИТАЮ В ПЕРІОД ПОЛІТИКИ РЕФОРМ І ВІДКРИТОСТІ¹

В. О. Кіктенко



1. Проблема визначення та методологія досліджень

Ідеологія Комуністичної партії Китаю² та різні контексти її розвитку постійно перебувають у центрі уваги істориків, політологів, філософів, лінгвістів, китаєзнавців, хоча найчастіше об'єктом дослідження є не сама ідеологія, а суміжні питання, що стосуються історії та сучасного розвитку Китайської Народної Республіки³. Багато в чому це пояснюється тим, що ідеологія в КНР одночасно є теорією пізнання світу (епістемологія) і політичною дією (легітимність у суспільстві). Тому вивчення ідеології КПК є основним підходом не тільки для розуміння стратегії партії та зміни її керівництва, а й для аналізу політичного

¹ У цьому розділі використано матеріали, опубліковані раніше у статтях: Кіктенко В. О. Ідеологія Комуністичної партії Китаю в період Політики реформ і відкритості: проблема визначення та методологія досліджень. Китаєзнавчі дослідження. 2020. № 1. С. 27–36; Кіктенко В. О. Теорія Ден Сяопіна: практична філософія та оновлена ідеологія Комуністичної партії Китаю. Східний світ. 2020. № 3. С. 25–36; Кіктенко В. О. «Потрійне представництво» Цзян Цземіня: інкорпорування неоконсерватизму до марксизм-ленінізму. Китаєзнавчі дослідження. 2021. № 2. С. 56–67; Кіктенко В. О. «Концепція наукового розвитку» Ху Цзіньтао: ідеологія третьої соціальної трансформації Китаю. Східний світ. 2021. № 3. С. 123–134.

² Далі — КПК.

³ Далі — КНР.

та соціально-економічного розвитку КНР загалом. При цьому багатогранність поняття «ідеологія», відсутність єдиного визначення поняття «ідеологія КПК», різно-дисциплінарні дослідження значно ускладнюють прояснення цього питання. Найчастіше роботи, присвячені ідеології КПК, зосереджені на питаннях існування режиму влади, державному управлінні, механізмах і ефективності проведених реформ на тому чи іншому історичному етапі. Менше уваги приділяється вивченню цілісного розвитку офіційної ідеології КПК у генезі й у різних контекстах (внутрішніх і зовнішніх). Це визначає необхідність системного вивчення ідеології КПК, представленої в генетично пов'язаних партійних концепціях — марксизм-ленінізм, ідеї Мао Цзедунга (毛泽东思想 *Mao Zedong sixiang*), теорія Ден Сяопіна (邓小平理论 *Deng Xiaoping lilun*), концепція «трьох представництв» Цзянь Цземіня (三个代表重要思想 *san ge daibiao zhongyao sixiang*), «наукова концепція розвитку» Ху Цзінътао (科学发展观 *kexue fazhan guan*) та ідеї Сі Цзіньпіна про «соціалізм із китайською специфікою в нову епоху» (新时代中国特色社会主义思想 *xin shidai zhongguo tese shehui zhuyi*). Безумовно, що нові концепти в ідеології КПК не тільки визначатимуть політичне майбутнє Китаю, але й матимуть великий міжнародний вплив, що, відповідно, визначає і актуальність досліджень у цій сфері. Мета полягає у вивченні процесів формування нових концептів ідеології КПК, включаючи витоки комуністичного правління і шляхи переходу в посткомуністичне суспільство. Джерельною базою дослідження ідеології КПК є емпіричні дані (тексти робіт, виступів, інтерв'ю партійних лідерів) і теоретичні ідеї провідних вчених у сфері вивчення ідеології сучасного Китаю.

Саме по собі поняття «ідеологія» є одним з найскладніших, яке отримало цілу низку визначень в історії гуманітарних і соціальних наук. Як відомо, сам термін «ідеологія» був введений у Франції наприкінці XVIII ст. А. Дестюта де Трасі з метою створення науки про загальні принципи формування ідей і основи людського знання. Оскільки це вчення мало виступати основними принципами для керівництва як у науці, так і в соціальному житті, то відповідно Дестют де Трасі бачив в ідеології систему знань першооснов моралі, політики, права. Була зроблена спроба об'єднати раціональність із чуттєвим

досвідом і створити концептуальну систему, звільнену від ідеологічних обмежень, нав'язаних метафізикою. Однак ця прогресивна ідеологія спочатку була відкинута Наполеоном Бонапартом, а потім піддана критиці К. Марксом, який дав визначення ідеології як «помилкової свідомості», показавши у такий спосіб її негативну конотацію. За Марксом, ідеологія відображає набір помилкових ідей, які приховують соціальні протиріччя, спотворюють реальне життя та історичний процес розвитку людини. Звідси робився висновок, що ідеологія — це система мислення, яку панівний клас створив для підтримки своїх інтересів і зміцнення заведеного політичного порядку.

Під впливом робіт К. Маркса в науковому середовищі сформувалося два напрями розуміння ідеології — *марксистський* та *немарксистський*. Для марксистського спрямування притаманний акцент на відносинах між економічним базисом і надбудовою, взаємодією і діалогом. Так, наприклад, для Леніна революційна ідеологія — це *мова* революційного класу, а не помилкова свідомість; це *інструмент* класової боротьби. Потім «революційна ідеологія» стала одним із центральних понять марксистського спрямування (А. Грамші, Л. Альтюсер, Д. Лукач та ін.). У немарксистському напрямку слід перш за все виділити німецького та британського філософа К. Мангайма, який у своїй соціології знання особливу увагу приділив аналізу ідеології. Згідно з Мангаймом, будь-яка думка і концепція обмежені певними соціальними та історичними умовами, і тому вони неминуче матимуть свої власні характерні особливості та упередження: «У слові «ідеологія» імпліцитно міститься розуміння того, що в певних ситуаціях колективне несвідоме певних груп приховує дійсний стан суспільства як від себе, так і від інших, тим самим стабілізуючи його»⁴. Тобто ідеологія — це упереджене відображення соціальної дійсності, що виражає інтереси певних груп або класів, які перебувають при владі й, відповідно, прагнуть зберегти існуючий порядок речей; протиставляється утопії як потенційній ідеології в цьому сенсі. Загалом існує широкий спектр визначень ідеології в немарксистському напрямку з різних філософських

⁴ Манхейм К. Избранное: диагноз нашего времени. Москва : М.-СПб: Центр Гуманитарных Инициатив; М. : РАО Говорящая книга, 2010. С. 7.

позицій. Наприклад, французький філософ П. Рікер, який особливу увагу приділив роботам К. Мангайма, розуміє ідеологію з точки зору герменевтики і соціальної інтеграції, і тому ідеологічна критика — це нескінченна робота⁵.

У дослідженнях КПК ідеологія посідає важливе місце, що має особливе значення для розуміння історії розвитку комуністичного руху в Китаї та у світі перш за все в 1960-ті рр. Тут особливе місце займає книга американського соціолога та історика Ф. Шурмана «Ідеологія та організація в комуністичному Китаї»⁶. У цій роботі була сформульована концепція «організаційної ідеології» і показаний процес формування під її впливом мережі організацій, що охопили всі верстви китайського суспільства, починаючи з 1930-х рр.⁷ Ф. Шурман визначив ідеологію КПК як «організаційну ідеологію» та розділив її на два важливі компоненти — «чиста ідеологія» і «практична ідеологія». Відповідно до цього підходу всі думки і концепції в кінцевому підсумку призводять до результатів певних дій, але при цьому немає прямого та детермінованого зв'язку між «ідеєю» і «дією»⁸. Звідси робиться висновок, що «чиста ідеологія» є похідною від теорії (марксизм-ленінізм та ідеї Мао Цзедуна), а «практична ідеологія» — це поєднання чистої ідеології та дії⁹. Структура аналізу «організаційної ідеології» Ф. Шурмана в основному визначає ідеологічні характеристики організації, яка встановлює систематичну дослідницьку спрямованість пізнання та інтерпретації того, як аналізувати мислення та дії членів КПК. Такий підхід дозволяє не тільки пояснити різні значення ідеології в конотації, але також аналізувати зміну значень ідеології в процесі розвитку з точки зору конкретних політичних моделей поведінки. Загалом підхід Ф. Шурмана став відправною точкою в дослідженнях ідеології КПК.

⁵ Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. New York: Cambridge [Eng.], Cambridge University Press, Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981. P. 225–227.

⁶ Schurmann F. *Ideology and organization in Communist China*. Berkeley : University of California Press, 1966.

⁷ Там само. Р. 18.

⁸ Там само. Р. 21.

⁹ Там само. Р. 23.

Період наприкінці 1980-х — на початку 1990-х рр. ознаменував собою крах Світової системи соціалізму, що на той час перш за все в країнах Західного світу і Західного вибору розумілося як тріумф лібералізму, що найбільш чітко було висловлено в книзі американського філософа і політолога Ф. Фукуями «Кінець історії та остання людина»¹⁰. Заявлений кінець протистояння ідеологій, відповідно, стверджував і остаточну перемогу лібералізму як панівної глобальної ідеології. Однак понад два десятиліття потому стало зрозуміло, що ці твердження не відповідають посткомуністичній реальності, і одним з найбільш яскравих прикладів тут є нові ідеологічні концепції ідеологій КПК. Сьогодні той же самий Ф. Фукуяма розмірковує про сильні й слабкі сторони «китайської моделі», яку він визначає як орієнтир для інших політичних систем у Східній Азії: демократії в Японії, Південній Кореї і на Тайвані оцінюються ним не стільки в порівнянні з іншими демократіями світу, скільки з авторитарною системою та економічним успіхом централізованої моделі розвитку Китаю. З новою силою розгорілися наукові дискусії про довгострокову перспективу розвитку державної системи КНР і навіть про можливо більш ефективну модель управління, яка не базується на цінностях західної демократії.

Досить поширеною серед західних вчених є точка зору, що в сучасному Китаї ідеологія є *догмою* і виконує тільки функцію стримування при здійсненні соціально-економічних реформ. Такий підхід також передбачає, що ідеологічні концепції принципово застаріли і не мають ніякого значення для суспільного життя. Згідно з іншим підходом, якого дотримується й автор цієї статті, ідеологія, як і раніше, відіграє визначальну роль у КНР, і це досягається завдяки високому ступеню адаптованості теорій та мови партії. Політична ідеологія в сучасному Китаї грає вирішальну роль у підтримці згуртованості партії і народної легітимності КПК, яка доклала величезних зусиль для переосмислення своїх ідеологічних дискурсів. Усі вищі керівники Китаю надавали великого значення ідеології, про що можна дізнатися з робіт Мао Цзедун¹¹,

¹⁰ Fukuyama F. The End of History and the Last Man. New York : Free Press, 1992. 418 p.

¹¹ 毛澤東。毛澤東選集第二卷。北京, 1991。343–786頁。

Ден Сяопіна¹², Цзян Цземіня¹³, Ху Цзіньтао¹⁴, а сьогодні на це звертає увагу й нинішній Голова КНР і Генеральний секретар КПК Сі Цзіньпін¹⁵. На відміну від посткомуністичних держав Центральної та Східної Європи, а також Росії, у КНР керівною партією залишається КПК, яка ніколи офіційно не засуджувала марксизм-ленінізм і, відповідно, сповідує комуністичну ідеологію. Незважаючи на більш прагматичну і раціональну Політику реформ і відкритості, ідеологія залишається в центрі політичної системи КНР. Однак чотири десятиліття здійснення глибоких соціально-економічних реформ, у яких використовуються ринкові механізми, і зростання міжнародної економічної інтеграції фактично поклали край плановій економіці і спільному проєкту побудови комунізму в найближчому майбутньому. Як наслідок, марксизм-ленінізм був значно змінений і адаптований відповідно до китайського контексту, і тому нові концепти офіційної ідеології КПК загалом це не тільки комуністичний, а й китайський продукт (马克思主义的中国化 *makesi zhuyi de zhongguo hua*). Відзначимо, що є невелика кількість праць, присвячених вивченню означеного питання, і, відповідно, цей напрям досліджень ще перебуває на початковому етапі¹⁶.

«Офіційна ідеологія» — як особлива політична ідеологія — використовується членами правлячих груп або організацій, є частиною системи переконань і цінностей політичної системи, служить головним

¹² 邓小平。在接见首都戒严部队军以上干部时的讲话。期刊论文。1989。No 5。页5-8。

¹³ 江泽民。论党的建设。北京：中央文献出版社，2001。第548页。

¹⁴ 十六大以来重要文献选编·中。北京：中央文献出版社，2006年。第636页。

¹⁵ 习近平。习近平：胸怀大局把握大势着眼大事 努力把宣传思想工作做得更好。人民网—人民日报。2013年08月21，available at: <http://cpc.people.com.cn/n/2013/0821/c64094-22636876.html> (accessed 8 April 2020)。

¹⁶ Наприклад див.: Chen Cheng, Sil R. *Stretching Postcommunism: Diversity, Context, and Comparative Historical Analysis. Post-Soviet Affairs*. 2007. Vol. 23. No. 4. P. 275–301; Chen Cheng. *The Return of Ideology: The Search for Regime Identities in Postcommunist Russia and China*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 2016. 241 p.; Ding X. L. *The Decline of Communism in China: Legitimacy Crisis, 1977–1989*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995. 230 p.; Gries P. H. *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy*. Berkeley : University of California Press, 2004. 224 p.; Holbig H. *China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era. Journal of Current Chinese Affairs*. 2018. Vol. 47. No. 3. P. 187–207.

чином для презентації країни в світі. Такі відомі західні марксистки, як А. Грамші та Л. Альтюсер, вказують на важливу функцію «офіційної ідеології» в управлінні країною, підтримці існуючого політичного і соціального порядку. Крім того, «офіційна ідеологія» впливає на формування народного світогляду, який служить основою для підтримки легітимності влади і консолідації політичних сил. Тому аналіз «офіційної ідеології» останнім часом все частіше використовується в роботах, присвячених вивченню конкретної політичної ідеології і її значення в питаннях державного управління.

При вивченні безпосередньо офіційної ідеології КПК, по-перше, аналізуються ідеї, методи переконання, самосвідомість та цінності влади і, по-друге, ідеї та пропозиції, висунуті окремими особами і групами, які не займають офіційні позиції в країні або не мають реальної політичної влади. У широкому сенсі «офіційна ідеологія КПК» — це домінуюча ідеологія всередині партії, а у вузькому сенсі — це домінуючі ідеї та концепти, прийняті «істеблішментом» і політичними лідерами партії. Таким чином, «офіційна ідеологія КПК» включає в себе всі можливі ідейні розбіжності політичної еліти КПК, і, відповідно, аналіз «офіційної ідеології КПК» спрямований на всі ідеології, які генеруються всередині партії, бо вони по своїй суті взаємопов'язані теоретично (традиціоналізм, марксизм-ленінізм, маоїзм) та історично (внутрішньопартійна боротьба за владу, «ліві» та «праві»). Крім того, офіційна ідеологія КПК також є сполучною ланкою між державою й суспільством, що має важливе значення для формування структури публічного дискурсу, який зі свого боку впливає на соціальний консенсус, консолідацію політичного порядку, стандартизацію політичної поведінки мас і прийняття цінностей. Вивчення цих аспектів стало важливим напрямком у дослідженнях офіційної ідеології КПК зокрема і політичного розвитку КНР загалом. Важливо також відзначити, що в КНР національна ідеологія, ідеологія офіційної влади і партійна ідеологія концептуально збігаються. Що ж стосується загального визначення «офіційної ідеології КПК», то під нею розуміють набір внутрішньопартійних ідеологічних і теоретичних систем, спрямованих на пояснення і забезпечення політичного, соціально-економічного та культурного розвитку КНР. Дослідження розвитку

офіційної ідеології спрямовано на створення загальної картини політичних трансформацій КПК. Як приклад вивчення офіційної ідеології КПК можна навести роботу К. Місра «Від постмаоїзму до постмарксизму: розмивання офіційної ідеології в Китаї Ден Сяопіна», у якій автор досліджує інтелектуальні дискусії кінця 1970-х — 1980-х рр.¹⁷

Формування нових ідеологій у Китаї почалося ще в XIX ст. і обумовлювалося насамперед цивілізаційним зіткненням із провідними країнами Заходу і необхідністю здійснення модернізації. У цей час імператорський Китай терпить ряд серйозних військових поразок під час двох Опіумних воєн (1840–1842, 1856–1860). Як наслідок, у середині XIX — на початку XX ст. Китай був змушений під тиском більш потужної економічної та військової сили підписати з низкою європейських держав, США і Японією так звані «нерівноправні договори» (不平等条约 *bupingdeng tiaoyue*). Загальновідомо, що в традиційному Китаї офіційна ідеологія протягом багатьох століть була синоцентричною, що знайшло вираження у відповідних концептах — «піднебесна» (天下 *tianxia*), «небесна династія/імперія» (天朝 *tianchao*), «серединна держава» (中国 *zhongguo*), «квітуча серединна держава» (中华 *zhonghua*), а також пов'язані з ними «модель допоміжної держави» (辅国 *fuguo*) і конфуціанський ідеал досконалого суспільства (大同 *datong*). Під потужним силовим впливом Західної цивілізації Китай сприйняв Вестфальську систему міжнародних відносин національних держав. Це також вплинуло на пошуки власної моделі розвитку, що в першій половині XX ст. переважно визначалося китайською націоналістичною ідеєю партії Гоміньдан, а з 1949 р. в утвореній Китайській Народній Республіці послідовно визначальними були ідеї марксизму-ленізму і Мао Цзедуна, теорія Ден Сяопіна, концепція «трьох представництв» Цзян Цземіня, «наукова концепція розвитку» Ху Цзіньтао та ідеї Сі Цзіньпіна про «соціалізм із китайською специфікою нової епохи».

Спочатку офіційна ідеологія КПК була натхненна успіхами Радянського Союзу і, відповідно, формувалася в рамках марксизму-ленізму, спрямованого на побудову соціалізму. Але саме практичні завдання

¹⁷ Misra K. From post-Maoism to post-Marxism: the erosion of official ideology in Deng's China. New York : Routledge, 1998. 270 p.

привели до того, що КПК відійшла від досвіду СРСР і міжнародного комуністичного руху й створила власну офіційну ідеологію. Її специфікою стало те, що теорія марксизму-ленінізму була доповнена практикою китайської революції, яка мала суттєві відмінності (насамперед її селянський характер, а не пролетарський). Досить швидко почалася «китаїзація» марксизму (马克思主义中国化 *makesi zhuyi zhongguo hua*, китаїзований марксизм), що стало визначальним моментом у подальшому формуванні офіційної ідеології КНР. Відхід від ортодоксальної радянської ідеології був пов'язаний із бажанням китайського партійного керівництва вийти з-під контролю СРСР, бо це дуже нагадувало недавнє минуле, у якому Китай перебував під тиском країн Заходу. Після більш ніж десятирічної співпраці з Комуністичним Інтернаціоналом Мао Цзедун вирішив створити свою версію комуністичної ідеології в Китаї й зробив сильний акцент на революційній складовій (Великий стрибок, 大跃进 *Dayuejin*, 1958–1960 рр.; Велика пролетарська культурна революція, 无产阶级文化大革命 *Wuchan jieji wenhua dageming*, 1966–1976 рр.). У постмаоїстський період із початком запровадженної Ден Сяопіном Політики реформ і відкритості, а також потім при Цзян Цземіні, Ху Цзіньтао і Сі Цзіньпіні в основу було покладено ідею побудови «соціалізму з китайською специфікою» (中国特色社会主义 *zhongguo tese shehui zhuyi*).

У постмаоїстський період (Політика реформ і відкритості, 改革开放 *gaige kaifang*) істотно змінилася офіційна ідеологія КПК, що, на думку К. Брауна і Лі Цюань, свідчить про перехід Китаю на етап «посткомуністичного суспільства», для якого характерний прагматизм у сфері ідеології¹⁸. Відповідно до цього підходу, що сформувався в 1990-ті рр., китайський матеріальний прагматизм сконцентрований на розвитку продуктивних сил (економічна модернізація), і це є центральним елементом соціалістичної модернізації. Так з'явилася нова редакція ідеології марксизму-ленінізму з китайською специфікою — здійснення фундаментальної реформи економіки

¹⁸ Brown K. The Communist Party of China and Ideology. *China: An International Journal*. 2012. Vol. 10. No. 2. P. 52–68; Li Quan. The idea of governance and the spirit of Chinese neoliberalism. New York, NY : Springer Berlin Heidelberg, 2017. 248 p.

шляхом усунення перешкод для розвитку продуктивних сил за умови збереження і поліпшення соціалістичної ринкової економіки. Це вказує на переорієнтацію ідеологічної дискусії всередині КПК, яка, важливо особливо відзначити, ніколи не припинялася. Таким чином, йдеться не про занепад комуністичної ідеології в Китаї, а про спроби реагування на нові виклики, які постали перед партією і урядом Китаю. Нові концепти офіційної ідеології КПК були сформовані й продовжують формуватися в рамках цілей і завдань побудови соціалізму з китайською специфікою, а їхні відмінні риси швидше визначаються спрямованістю і формою реалізації. На проблему визначення «офіційної ідеології» Д. Мірзеєвський і Б. Ковальський дивляться ширше і стверджують, що «...китайську специфіку слід розуміти як трійцю культури і цивілізації, антиімперіалістичний опір, заснований на ідеологічних передумовах справедливості й рівного матеріального статусу, і державну ідентичність, яка визнається через формування кордонів і ефективне управління»¹⁹.

Хоча офіційна ідеологія КНР у своїй основі залишається незмінною з часів маоїзму, проте з 1978 р., з початком періоду Політики реформ і відкритості, були сформульовані й нові ідеологічні концепти для подолання явних невідповідностей між ідеями марксизму-ленізму та Мао Цзедуну й реальністю, що насамперед виразилося у відмові від будівництва комунізму, використанні ринкових механізмів та участі в глобальній економіці²⁰. Відбувся відхід від двох фундаментальних ленінських принципів, що характеризують всі комуністичні режими: централізованої планової економіки (або економіки адміністративно-командного типу) і зняття класових обмежень на членство в КПК, що і дає підставу класифікувати Китай як «посткомуністичний» із сильним акцентом в ідеології на прагматизмі. Конкретні зміни в ідеології були виражені в теорії Ден Сяопіна, концепції «трьох представництв» Цзян Цземіня, «науковій концепції розвитку» Ху Цзіньтао,

¹⁹ Mirzejewski D., Kowalski B. China's Selective Identities state, ideology and culture. Basingstoke, Hampshire : Palgrave Macmillan, 2019. P. 4.

²⁰ Chen Cheng, Sil R. Stretching Postcommunism: Diversity, Context and Comparative Historical Analysis. *Post-Soviet Affairs*. 2007. Vol. 23. No. 4. P. 278.

ідеях Сі Цзіньпіна про «соціалізм із китайською специфікою в нову епоху» і так званому Пекінському консенсусі («китайська економічна модель», 中国模式 *zhongguo moshi*), який хоч і не використовується китайським керівництвом, але увійшов у науковий обіг для визначення політичного і соціально-економічного розвитку Китаю в постмаоїстський період. Загалом для нової офіційної ідеології КПК притаманний прагматичний еклектизм, що дає необхідну гнучкість у розробці тих чи інших політичних питань і сприяє досягненню стабільності влади (*китайський варіант авторитарного капіталізму*). Загалом успішність нових концептів офіційної ідеології в посткомуністичний період залежить від здатності влади узгодити їх із базовими ідеологічними концептами КНР. Іншими словами, КПК використовує офіційну ідеологію для перегляду визначення соціалізму, підтримки консенсусу між партійними лідерами-реформаторами і лідерами-консерваторами.

Таким чином, для вивчення офіційної ідеології КПК необхідно враховувати широке коло питань з точки зору міждисциплінарного підходу. Особливу увагу необхідно приділяти взаємозалежності між ідеологією і владою, а також можливим інтерпретаціям концепту «офіційна ідеологія КПК». Також важливо враховувати, що в сучасному Китаї не тільки держава, а й суспільство впливає на формування ідеології. З цієї причини системне дослідження офіційної ідеології КПК є важливим елементом в аналізі розвитку сучасного соціально-економічного і політичного розвитку КНР. Офіційна ідеологія КПК у своїй основі є марксистсько-ленінською, але з початком Політики реформ і відкритості вона стала розвиватися як система інтерпретацій «соціалізму з китайською специфікою». Ця нова офіційна ідеологія використовується партійним керівництвом для досягнення загальних цілей партійного будівництва, розвитку країни і загального процвітання нації. У роботі проаналізовані історичні передумови формування нових теорій КПК, їхні практичні цілі та теоретичний зв'язок з марксизмом-ленінізмом, а також з ідеями Мао Цзедун та традиційними ідеями домоdernого Китаю. Аналіз ґрунтується на герметичному читанні (*розумінні, інтерпретації, критиці*) офіційних документів КПК, які є результатом прийняття колективного рішення вищим керівництвом партії щодо ідеології, державної системи і реальних політичних дій.

2. Теорія Ден Сяопіна: практична філософія та оновлена ідеологія КПК

Погляди Ден Сяопіна формувалися в складних історичних умовах у 1950–1960-ті рр., коли керівництвом КПК були зроблені серйозні помилки, що найбільш трагічно проявилось під час Великої пролетарської культурної революції. Китай у цей період значно відстав від провідних країн Заходу в економічному і науково-технічному розвитку. Ден Сяопін вважав, що це втрачені двадцять років для китайського суспільства, час стагнації і застою. Такий стан речей зумовив пошук напрямку подальшого розвитку країни. Крім того, у цей період відбувся розкол міжнародного комуністичного і соціалістичного руху, що було викликано взаємною критикою керівників КПК і КПРС. Це своєю чергою визначало необхідність переосмислення загалом завдань будівництва соціалізму і комунізму. Ден Сяопін вважав, що ідеологія є важливим політичним питанням, яке визначає майбутнє партії та країни²¹. Теорія Ден Сяопіна стала поєднанням універсальних принципів марксизму з конкретною практикою побудови соціалізму з китайською специфікою. Однак ця теорія була сформульована не в окремих монографіях, а при визначенні конкретних завдань побудови соціалізму з китайською специфікою, при розв'язанні цілої низки важливих міжнародних і внутрішніх проблем. Завдяки теорії Ден Сяопіна стався ідеологічний поворот, що визначив подальшу зміну структури, тенденції розвитку та стратегії КПК, а також країни загалом у другій половині 1970-х — наприкінці 1980-х рр. Серед праць, присвячених вивченню ідей Ден Сяопіна, найважливішими є монографії Фен Шоюя «Наукова система теорії Ден Сяопіна»²², Юн Тао «Філософські дослідження Ден Сяопіна»²³, Ден Чжаоміна «Дослідження філософської думки Ден Сяопіна»²⁴, Фу Цзяньші «Дослідження філософської думки

²¹ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页10；邓小平。邓小平文选。第2卷。北京：人民出版社，1994。页143。

²² 冯硕余。邓小平理论科学体系。北京：中国社会科学出版社，1998。452页。

²³ 雍涛。邓小平哲学研究。武汉：武汉大学出版社，1998。208页。

²⁴ 邓兆明。邓小平哲学思想研究。兰州：甘肃人民出版社，1989。218页。

Ден Сяопіна»²⁵, а також колективні монографії — «Дослідження філософської думки Ден Сяопіна»²⁶ та «Хронологія думки Ден Сяопіна»²⁷.

2.1. Консолідація ідеології: марксизм-ленінізм та ідеї Мао Цзедуна в Політиці реформ і відкритості

Після смерті Мао Цзедуна в 1975 р. Ден Сяопін повернувся у велику політику і розпочав критику вкрай лівої ідеології в КПК (*маоїзм*). У 1978 р. у КНР ним було розпочато Політику реформ і відкритості, яка продовжує здійснюватися й сьогодні. Соціально-економічні реформи зніщували зміни і в офіційній ідеології КНР, а початок цього процесу був пов'язаний із подоланням культу особи і негативних наслідків Великої пролетарської культурної революції (*деполітизація суспільства*). У цей період ідеологія, як і раніше, посідає важливе місце в теорії і практиці КПК, є основою розвитку країни, забезпечує єдність партії і суспільства. Однак було зроблене коригування ідеології шляхом позбавлення її від догм, що загалом були спрямовані на легітимізацію політики реформ і відкритості, демонстрацію того, що ідеологія КПК здатна ефективно реагувати на виклики часу. Формування нової теорії було обґрунтовано необхідністю пожвавлення економіки Китаю без істотних відхилень від принципів офіційної марксистсько-ленінської ідеології та модифікованого сталінізму. Теорія Ден Сяопіна ґрунтується на марксизмі-ленінізмі та ідеях Мао Цзедуна, забезпечуючи у такий спосіб спадкоємність офіційної ідеології КПК в період проведення Політики реформ і відкритості. Крім того, було ініційовано дискусії з питань епістемології, класів і класової боротьби, які продемонстрували доктринальні розбіжності між консерваторами, ультралівими і реформаторами всередині КПК.

²⁵ 傅建世。邓小平哲学思想研究。长春：吉林人民出版社，1993。212页。

²⁶ 邓小平哲学思想研究课题组编著。邓小平哲学思想研究。昆明：云南教育出版社，1997。256页。

²⁷ 中共中央文献研究室。邓小平思想年谱。北京：中央文献出版社，1998。468页。

2.1.1. Марксизм

У 1992 р. Ден Сяопін відзначив, що принцип «Практика — єдиний критерій істини» є сутністю марксизму і відповідно на цьому положенні необхідно здійснювати подальший розвиток країни²⁸. Це визначення відіграло вирішальну роль у переорієнтації ідеології для обґрунтування економічних реформ у Китаї і, по суті, стало гаслом їхнього проведення. Однак таке категоричне твердження з'явилося не на порожньому місці, а було підсумком широких дискусій з питань епістемології в 1978 р., у яких брали участь учені Академії наук КНР. Ден Сяопін у листопаді того ж року зазначив, що 1) практика є єдиним критерієм для перевірки істини (实践是检验真理的唯一标准 *shijian shi jianyan zhenli de weiyi biao zhun*); 2) тільки звільнивши розум від догм, можна шукати правду, виходячи з фактів і реальності («звільнення розуму», 解放思想 *jiefang sixiang*; «ґрунтуватися на реальних фактах у пошуках істини», 实事求是 *shishi qishi*); 3) необхідно постійно інтегрувати теорію з практикою для успішної реалізації програми соціалістичної модернізації; 4) тільки при виконанні цих умов КПК зможе надалі розвивати марксизм-ленізм та ідеї Мао Цзедуна. При цьому Ден Сяопін підкреслював, що свій підхід він засновує саме на марксистських поглядах Мао Цзедуна, що в результаті дало йому змогу створити сильну позицію всередині партії. Загалом дискусія про критерії істини стала основоположною для визначення ідеологічної лінії КПК, і це безпосередньо пов'язувалося з подальшим соціально-економічним та політичним розвитком Китаю.

У марксистській філософії під «істиною» розуміється відображення об'єктивного світу і його законів у мисленні людини, а соціальна практика трансформує діяльність об'єктивного світу і викликає взаємодію між суб'єктивним та об'єктивним, править критерієм для перевірки істини. Під впливом Ден Сяопіна китайські марксистки дійшли висновку, що догматизм є головною перешкодою на шляху розвитку і модернізації Китаю, а ідеологічний фетишизм необхідно замінити «пошуком істини на основі фактів». Такий підхід пояснювався гносеологічними ідеями К. Маркса, Ф. Енгельса і В. І. Леніна про те, що

²⁸ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页382。

практика — це єдиний критерій перевірки істини. Для марксистської емпіричної теорії пізнання досвід є попередньою умовою пізнання, природа є об'єктом для людини, речі доступні людському почуттю за допомогою пізнання, і тому об'єктивна реальність стає когнітивно організованою відповідно до потреб людини і «дається» тільки в контексті практичної поведінки. Китайських же марксистів більше хвилювала політично зрозуміла проблема надання ідеям матеріальної сили (*поєднання теорії та практики*), ніж епістемологічне обґрунтування вірності теорії щодо реальності. Звідси робився висновок, що всі справжні питання є науково обумовленими, пізнання передуює дії, а істинність будь-якої теорії визначається практичними результатами. Важливо підкреслити, що такий підхід повністю збігається з неоконфуціанським визначенням впливу морального знання на реальність (*єдність знання і дії*). Отже, Ден Сяопін у своєму заклику протидіяти догматизму продовжив традицію китайської філософії вважати практику засобом встановлення зв'язку між дискурсом і реальністю (*прагматизм, утилітаризм, творче емпіричне теоретизування*).

Одним з яскравих виявів цього підходу став відхід Ден Сяопіна від класової правди Мао Цзедуна, що привело до загальної переоцінки класів і класової боротьби в соціалістичному суспільстві та реабілітації мільйонів людей, які змогли повернутися до нормального життя (*відмова від маоїстського радикалізму*). Відбувся перехід від інтернаціоналізму і класової боротьби до завдань національного розвитку — КПК має служити всьому своєму народові, без класових відмінностей (*社会服务 shehui fuwu*). У березні 1979 р. у своїй промові про чотири основні принципи Ден Сяопін виступив проти розширення класової боротьби, зазначив, що в КПК немає буржуазії, заперечив можливість відродження буржуазії (або будь-якого іншого експлуататорського класу) та експлуатації класів при соціалізмі²⁹.

Марксизм в ідеології КПК в період політики реформ і відкритості став виражатися в декількох аспектах. По-перше, велика увага була приділена підвищенню рівня життя людей, що співвідноситься з нату-
ралістичною антропологією раннього К. Маркса. По-друге, звільнення

²⁹ 邓小平。邓小平文选。第2卷。北京：人民出版社，1994。页166–191。

продуктивних сил при реформуванні та модернізації економічного базису в поєднанні зі стабільною та адаптованою надбудовою співвідноситься з ідеями історичного матеріалізму. По-третє, перевірка істини практикою на основі фактів для визначення здійснення політики реформ і відкритості також є матеріалістичною аргументацією розуміння відносин між реальністю і практичною діяльністю людини.

2.1.2. Ленінізм

Ден Сяопін вважав, що В. І. Ленін як засновник Радянського Союзу розвинув марксизм і сформував ленінізм. На його думку, Ленін закликав більше говорити про економіку, ніж про політику, що є виразом акценту марксистської натуралістичної антропології на життєвій практиці людей³⁰. На цьому положенні обґрунтовувалася політика економічного будівництва КПК під час Політики реформ і відкритості. Ден Сяопін називав Леніна великим марксистом, який успішно здійснив Жовтневу соціалістичну революцію, будуючи свою тактику не на основі книг, а виходячи з реальності (*історичний матеріалізм формує практику на основі реальності*)³¹. До того ж Ден Сяопін консолідував керівництво КПК на основі ленінського розуміння диктатури пролетаріату, очолюваної комуністичною партією. Отже, ленінським за своєю суттю було визначення того, що КПК — це еліта китайського суспільства.

Загалом ленінізм в ідеології КПК у період Політики реформ і відкритості виражається в тому, що в центрі національного розвитку має бути економічне будівництво, яке частково визначає ціннісні орієнтири самої партії (*ленінізм як практичне втілення теоретичних положень марксизму*).

2.1.3. Ідеї Мао Цзедуна

Ден Сяопін при здійсненні реформ наполягав на підтримці партійної єдності шляхом збереження офіційної ідеології, заснованої на ідеях марксизму-ленінізму і Мао Цзедуна³². З цієї причини в КПК була розгорнута критика помилок Мао Цзедуна. При цьому перед

³⁰ 邓小平。邓小平文选。第2卷。北京：人民出版社，1994。页164–165。

³¹ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页292。

³² 邓小平。邓小平文选。第2卷。北京：人民出版社，1994。页69。

Ден Сяопіном стояло важке завдання формування оцінки ідейної спадщини Мао Цзедуна, який, з одного боку, був засновником КНР і керівником КПК, а з другого — допустив низку серйозних помилок у період Великого стрибка і Великої пролетарської культурної революції. У 1981 р. на 6-му пленумі ЦК КПК 11-го скликання Ден Сяопін визначив історичні досягнення і помилки Мао Цзедуна, який, на його думку, загалом успішно застосував марксизм-ленінізм в конкретних культурно-історичних умовах для побудови соціалізму з китайською специфікою. Звідси з позицій натуралістичної антропології К. Маркса та історичного матеріалізму робився висновок про необхідність не тільки зберігати, а й надалі творчо застосовувати ідеї Мао Цзедуна для побудови більш досконалого суспільства. Що ж стосується помилок Мао Цзедуна, то Ден Сяопін не тільки їх визнавав, а й відзначав, що він також до них причетний. При цьому він вважав, що КПК має прийняти ідеї Мао Цзедуна як свою ідеологічну зброю та проаналізувати минулі помилки в кожному конкретному випадку. Звідси випливало ідеологічне обґрунтування політики реформ і відкритості як поєднання марксизму-ленінізму, спрямованого на пошук істини, виходячи з фактів, і переосмислення ідей Мао Цзедуна³³.

Ден Сяопін виділив чотири найважливіші аспекти щодо ідей Мао Цзедуна для практичної реалізації політики реформ і відкритості: 1) марксистська натуралістична антропологія як основа управління КПК, спрямованого на поліпшення життя людей; 2) звільнення розуму і пошук істини на основі фактів для відповідності сучасним реаліям; 3) формулювання завдань побудови соціалізму з китайською специфікою на основі історичного матеріалізму і з урахуванням національних особливостей; 4) подолання помилок Мао Цзедуна для встановлення позитивного значення його спадщини загалом і збереження легітимності КПК.

2.2. Основні положення теорії Ден Сяопіна

Ден Сяопін розробив теорію, яка стала ідеологічною основою КПК після 1978 р., а пізніше Цзян Цземін і Ху Цзіньтао доповнили

³³ 邓小平。邓小平文选。第1卷。北京：人民出版社，1994。页323。

iii. У цій теорії були переосмислені ідеї Мао Цзедуна, визначені умови і конкретні методи реалізації Політики реформ і відкритості, обґрунтована «первинна стадія соціалізму», переглянуті сучасні завдання КПК.

2.2.1. Прагматизм

Відхід від культу особи Мао Цзедуна був пов'язаний з відходом від конфуціанського управління країною особистим прикладом (人治 *renzhi*) і переходом до управління на основі «верховенства закону» (法治 *fazhi*). У роздумах Ден Сяопіна про державу і соціалізм замість класової боротьби центральне місце посідають питання швидкого соціально-економічного та культурного розвитку, що визначило створення більш гнучких і утилітарних підходів у діях КПК. «Неважливо, якого кольору кішка, аби тільки вона ловила мишей» (不管黑猫白猫, 能捉到老鼠就是好猫 *Buguan hei mao bai mao, neng zhuo dao laoshu jiushi hao mao*) («теорія кішки»)³⁴. У цій фразі Ден Сяопіна була виражена його орієнтація на прагматизм, який мав забезпечити ефективне здійснення економічних реформ. Тут також відбулася відмова від концепції класової боротьби, якою раніше пояснювалося все, що відбувалося в суспільних відносинах у самому Китаї й в усьому світі. Прагматизм Ден Сяопіна співвідноситься з діалектичним матеріалізмом К. Маркса, застосовуваний у конкретних культурно-історичних умовах. «Архітектор реформ» стверджував, що ринкова економіка не дорівнює капіталізму і тому може бути використана при соціалізмі. Тобто план і ринок — це всього лише економічні засоби розвитку соціалістичних продуктивних сил, підвищення загальної національної могутності соціалістичної держави і рівня життя людей. Зміни в ідеології були спрямовані насамперед на економіку, а потім на підтримку лідерства КПК й стабільності в політичній сфері.

Прагматичний підхід також мав забезпечити системність і динамічність реформ. Для досягнення цих цілей Ден Сяопін сформулював свою «теорію національних умов» (国情论 *guoqing lun*) і «теорію торкання» (摸论 *mo lun*), виражену у фразі «переходити річку, намагаючись камені» (摸着石头过河 *mozhe shitou guohe*). Згідно з «теорією

³⁴ 邓小平。邓小平文选。第1卷。北京：人民出版社，1994。页323。

національних умов» Політика реформ і відкритості має розроблятися відповідно до конкретних умов Китаю, а її реалізація здійснюватиметься з урахуванням особливостей держави і суспільства. «Теорія торкання» висловлює принцип постійного співвіднесення ідей і реальності в процесі прийняття того чи іншого рішення. Тобто неможливо відразу створити довгостроковий план розвитку країни, і тому політика реформ і відкритості — це поступове вибудовування стратегії розвитку через накопичення досвіду і постійної перевірки теоретичних положень практикою. Згідно з визначенням Ян Кайхуана, стратегію розвитку Ден Сяопіна можна розділити на «теорію розвитку», «теорію стабільності» й «практичну теорію»³⁵.

2.2.2. Початкова стадія соціалізму: китайська модель

«Теорія початкової стадії соціалізму» є одним з наріжних каменів побудови соціалізму з китайською специфікою. Своєю чергою теорія Ден Сяопіна — це реформістська ідеологія, у якій використовуються прагматизм і класичний марксизм-ленінізм, трансформований в ідеологію розвитку Китаю. Ден Сяопін приділяв основну увагу економічному розвитку, що потребувало прискорення технологічних інновацій, підвищення продуктивності, якості продукції та компетентності управлінських кадрів. Акцент на продуктивних силах є характерним для класичного марксизму, згідно з яким будівництво соціалізму можливе лише в розвинених капіталістичних країнах, що спростовував В. І. Ленін для обґрунтування більшовицької революції в економічно відсталій Росії. Китай же на момент приходу до влади комуністів був ще більш відсталою країною, ніж Росія. Проте Мао Цзедун пішов ленінським планом, ігноруючи питання рівня розвитку продуктивних сил і компенсуючи цю проблему революційною напругою в суспільстві. Ден Сяопін повертається до класичної марксистської вимоги побудови соціалізму суто в розвиненому капіталістичному суспільстві і відповідно свою ідеологічну програму спрямовує на розвиток продуктивних сил (промисловість і технологічна база). Ден Сяопін, на відміну від

³⁵ 楊開煌。發展戰略思考之述評。中國大陸改革開放 30 年評價與反思。臺北：遠景基金會，2008。頁37–55。

Мао Цзедун, розумів історичну місію китайських революцій XX ст. як економічний розвиток Китаю (усунення бідності за допомогою звільнення продуктивних сил), а не як класову боротьбу. Ба більше, «архітектор реформ» вважав, що аж до смерті Мао Цзедун КПК так і не могла визначити, що таке соціалізм і як його побудувати, що призвело до цілої низки помилок. Політика «лівих» у КПК перешкоджала економічному розвитку, що відповідно призвело до низького рівня життя в КНР. Ден Сяопін пояснював помилки минулого і завдання реформ тим, що Китай все ще перебуває на початковій стадії соціалізму³⁶.

«Соціалізм із китайською специфікою» був заснований на реалістичному підході (实事求是 *shishi qiushi*), що визначило й нове розуміння марксизму-ленінізму та маоїзму. У 1980-х рр. під впливом західних ідей китайські вчені розгорнули широку дискусію про матеріалізм і роль ідеології в Китаї, у якій були поставлені під сумнів деякі положення історичного матеріалізму. Наприклад, твердження про те, що людські та соціальні відносини також відіграли важливу роль у формуванні розвитку людського суспільства, а матеріалістичні детермінанти і класова боротьба були тільки одними з низки факторів поряд із законами, релігією і політикою, що близько до анти-позитивізму Г. Зіммеля та М. Вебера. Як наслідок, подібні міркування на офіційному рівні стали сприйматися як загроза соціалістичній системі, заснованій на науці та матеріальності. У травні 1980 р. Ден Сяопін заявив, що Китай не буде дотримуватися моделі Жовтневої революції і застосовуватиме марксизм-ленінізм у своїх умовах. При цьому він шукав оригінальну модель розвитку, залишаючись тут вірним Мао Цзедуну, який вважав, що китайська історія створить китайську систему. Ден Сяопін доводив, що практичне здійснення завдань побудови соціалізму в Китаї не може бути визначене тільки роботами К. Маркса і В. І. Леніна, бо в кожній країні є свої особливості. Це відповідно обумовлює необхідність вільного мислення щодо політики та економіки³⁷. Протилежний же підхід веде до іdealізму

³⁶ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页248, 367。

³⁷ Там само. 页260。

та метафізики, а в кінцевому підсумку — і до поразки революції³⁸. У розумінні Ден Сяопіна, реформи — це революція проти системи³⁹, а мета політики реформ і відкритості полягає в розвитку соціалізму і продуктивних сил під консолідованим керівництвом партії⁴⁰.

У 1982 р. на XII з'їзді КПК Ден Сяопін заявив, що Китай має йти своїм шляхом (走自己的路 *zou ziji de lu*), а в 1984 р. у своїй промові «Соціалізм із китайською специфікою» послався на істинний марксизм і заявив, що перемога китайської революції відбулася завдяки вірі (信仰 *xinyang*) у марксизм. У тому ж році китайські теоретики почали критикувати модель Радянського Союзу і передбачили, що в економічному плані ця держава розвалиться. У результаті проведених дискусій щодо ефективності, продуктивності та ринкової стратегії була вироблена модель «соціалізму з китайською специфікою» на основі еkleктичного підходу. Після цього концепція «соціалізм із китайською специфікою» увійшла в партійний і медійний обіг, остаточно визначивши своєрідність Китаю в соціалістичному таборі та у світі загалом. Стратегія «соціалістичної модернізації з китайською специфікою» Ден Сяопіна (有中国特色的社会主义现代化 *you zhongguo tese de shehui zhuyi xiandaihua*) не тільки вплинула на зміни соціально-економічного і політичного ландшафту сучасного Китаю, а й привела до відходу від початкового маоїстського підходу до ідеології влади. Були зроблені важливі ідеологічні коригування, спрямовані на формування нової політики і легітимної основи правління КПК. Ці зміни згодом справили і продовжують справляти фундаментальний вплив на нові ідеологічні проекти, що завжди стосується, по-перше, осмислення/переосмислення «соціалізму з китайською специфікою» і, по-друге, визначення соціально-економічних реформ як основних у розвитку Китаю (так звана «китайська модель»). У 1987 р. було відзначено, що Китай, як і раніше, перебуває на початковій стадії соціалізму⁴¹.

³⁸ 邓小平。邓小平文选。第2卷。北京：人民出版社，1994。页118。

³⁹ Там само。页397。

⁴⁰ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页241。

⁴¹ 赵紫阳。沿着有中国特色的社会主义道路前进：在中国共产党第十三次全国代表大会上的报告。北京：人民出版社，1987。77页。

З позицій історичного матеріалізму Ден Сяопін стверджував, що основним завданням початкової стадії соціалізму є звільнення продуктивних сил, а після цього необхідно привести надбудову у відповідність з удосконаленою економічною базою. У цей період основна суперечність була між виробничими відносинами і продуктивними силами, тобто між постійно матеріальними і культурними потребами людей, що постійно зростають, і відсталим суспільним виробництвом. Виходячи з цього, основною метою було визначено звільнення продуктивних сил, а не виробничих відносин, які можуть змінитися тільки протягом великого періоду часу (не менш ніж сто років). Тому соціалістична політична система має забезпечувати неухильність проведення реформ і не зазнавати змін на початковому етапі цих перетворень. Рационалізація влади виявилася в акценті на стійке економічне зростання Китаю, підвищення його міжнародного статусу і рівня життя людей. Це нове наукове розуміння соціалізму підкреслювало основне значення продуктивних сил, визначало відмову від концепції класової боротьби і закритої економічної системи соціалізму періоду Мао Цзедуна, що загалом було спрямовано на структурну реформу і формування політики відкритих дверей для іноземного капіталу. Перетворення планової економіки на соціалістичну ринкову стало найрадикальнішим кроком у Політиці реформ і відкритості. Соціалізм із китайською специфікою визначав етапи розвитку, фундаментальні завдання, рушійні сили, зовнішні умови, політичні гарантії, стратегічні кроки, партійне керівництво і возз'єднання батьківщини.

Теорія початкової стадії соціалізму стала середньостроковим і довгостроковим планом КПК з двома аспектами: 1) вдосконалення економічної бази, 2) збереження керівної ролі КПК як авангарду продуктивних сил. Ден Сяопін замінив революційні ідеї адміністративними шляхом реформування соціалізму Мао Цзедуна, заснованого на марксизмі-ленінізмі. При цьому ніякого відходу від ідей побудови соціалізму не передбачалося, що також призвело до негативного ставлення китайських комуністів до ідеологічних змін у Радянському Союзі («перебудова» та «гласність») і розумілося ними як «крок назад» у розвитку соціалізму. Маоїстська редакція марксизму-ленінізму була істотно змінена Ден Сяопіном, але ці зміни не вплинули на політичну

систему КНР, яка залишилася «ідеократією» зі строго визначеною моністичною ідеологією, яка претендує на абсолютне і всеосяжне пояснення всіх аспектів реальності.

2.2.3. Теоретичне визначення і практичне досягнення комунізму

Ден Сяопін відійшов від основних постулатів марксизму-ленінізму і маоїзму в процесі відповіді на два питання: 1) необхідність продовження класової боротьби і 2) переформулювання класів як соціальних верств. Нова ситуація зажадала нового визначення соціальних суперечностей і розв'язання проблеми конфронтації між класами. Для успішного здійснення політики реформ і відкритості класи стали визначатися не тільки через їхнє політичне, а й соціально-економічне значення в суспільстві. Хоча Ден Сяопін підтримував однопартійну систему з чотирма основними принципами, але вже на початку 1980-х років ідеологічні основи марксизму-ленінізму і маоїзму перебували під сильним впливом західних досліджень. У цей період було запропоновано нову систему диверсифікації економіки: власність всіх людей, колективна власність та індивідуальна власність. Однак цей підхід зіткнувся з проблемою подальшого розвитку національної економіки під соціалістичними гаслами. На відміну від Мао Цзедуну, «архітектор реформ» запропонував формулу побудови нереволюційного соціалізму, заснованого на матеріальних цінностях і прагматизмі. Ден Сяопін заявив: «Бідність — це не соціалізм і тим більше не комунізм» (贫穷不是社会主义, 更不是共产主义 *Pinqiong bushi shehui zhuyi, geng bushi gongchan zhuyi*)⁴². У такий спосіб стверджувалося, що пауперизм — це не соціалізм і тим більше не комунізм. При цьому зберігалось марксистське розуміння основних детермінант життя людини — виробництво, відтворення та засоби виробництва.

Для досягнення комуністичної стадії необхідно спочатку досягти високого рівня виробництва. Передбачається, що для здійснення розподілу матеріальних благ між членами комуністичного суспільства за їхніми потребами необхідно забезпечити достаток цих благ, що можливо тільки при наявності високорозвинених продуктивних сил.

⁴² 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页64。

Тому на шляху до комунізму необхідно пройти етап соціалізму, на якому головним завданням є розвиток продуктивних сил для забезпечення безперервного зростання матеріального добробуту і поліпшення рівня життя. Це мало особливе значення для Китаю, який на той момент залишався відсталою країною з економічного і культурного погляду. Для Ден Сяопіна було очевидно, що ще довгий час продуктивні сили Китаю будуть відставати від розвинених західних капіталістичних країн. Це визначило подальшу активну боротьбу з бідністю шляхом розвитку продуктивних сил, задоволення чимраз більших матеріальних і культурних потреб людей. Китай має показати перевагу соціалізму і комунізму над капіталізмом, демонструючи більші успіхи в розвитку економіки і рівня життя людей. До початку політики реформ і відкритості в КПК домінували «ліві», чиї уявлення про комунізм були багато в чому помилкові, бо вони недооцінювали важливість розвитку продуктивних сил⁴³.

Ден Сяопін закликав до збагачення кожного китайця, щоб процвітало все суспільство, а не окремі його представники. У цьому полягає принципова відмінність соціалізму від капіталізму. Тому накопичення багатства не має бути спрямоване на створення нової буржуазії. Передбачалося поступове досягнення загального добробуту населення: від людини до людини, від регіону до регіону. У майбутньому в комуністичному суспільстві завдяки високорозвиненим продуктивним силам і великій кількості матеріальних благ розподіл має здійснюватися відповідно до марксистського принципу «від кожного за здібностями, кожному за потребами»⁴⁴. Але, на думку «архітектора реформ», соціалізм як перший щабель комунізму буде довгим історичним періодом Китаю. Для комунізму потрібні повне усунення експлуатації, розвинені продуктивні сили, значне збагачення суспільства, розподіл за потребами. Крім того, для переходу до комунізму необхідні не тільки внутрішні, а й зовнішні чинники — сусідні країни також мають бути соціалістичними⁴⁵.

⁴³ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页10, 111, 137。

⁴⁴ Там само。页172–173, 352。

⁴⁵ Там само。页173。

Ден Сяопін визначав завдання побудови соціалізму на сучасному етапі як матеріальну і духовну цивілізацію, основою якої є ідеї комунізму. Побудова соціалістичної духовної цивілізації включає в себе не тільки науку, освіту і культуру, а й ідеологію, ідеали, віру, мораль, дисципліну, революційні і комуністичні принципи, а також відносини між людьми з однаковим світоглядом⁴⁶. Головним завданням у побудові соціалістичної духовної цивілізації є навчання широких мас людей великого ідеалу комунізму. Ден Сяопін визначив «чотири якості» для здійснення ідейно-політичного виховання китайської молоді в новий період і відповідно формування особистості, духовною основою якої є комунізм [邓小平 1994с, 28, 190]. Тут можна побачити певну аналогію з «Моральним кодексом будівника комунізму», зводом принципів комуністичної моралі, який увійшов у тексти Третьої програми КПРС і Статуту КПРС, ухвалених XXII з'їздом у 1961 р. Соціалістична матеріальна цивілізація і духовна цивілізація діалектично пов'язані, залежать одна від одної і просувають одна одну, є одночасно умовою і метою одна одної. Ден Сяопін вважав, що тільки за умов успішної побудови матеріальної та духовної цивілізації можлива побудова соціалізму з китайською специфікою. При цьому він заперечував буржуазні ідеї лібералізму, у яких немає місця соціалізму. Хоча політика реформ і відкритості передбачала запозичення науково-технічних і культурних досягнень Заходу, але тільки з метою їхнього використання для побудови соціалізму. На ідеологічному ж фронті негативним, «антидуховним» впливам буржуазних ідей Ден Сяопін пропонував протиставляти великий ідеал комунізму⁴⁷.

2.2.4. «Чотири основні принципи» для «чотирьох модернізацій»

23 вересня 1954 р. на сесії Всекитайських зборів народних представників 1-го скликання Чжоу Еньлай проголосив завдання «чотирьох модернізацій». У лютому 1957 р. Мао Цзедун у своїй відомій доповіді «Про правильне розв'язання суперечностей усередині народу» (关于正确处理人民内部矛盾的问题 *Guanyu zhengque chuli renmin*

⁴⁶ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页367。

⁴⁷ Там само. 页46。

neibu maodun de wenti) згадав завдання модернізації в сільському господарстві, промисловості та науці й техніці⁴⁸. На початку 1960-х рр. Чжоу Еньлай неодноразово говорив у своїх виступах про «чотири модернізації» (四个现代化 *si ge xiandaihua*), але на той час ця концепція не стала частиною державної політики і відповідно офіційної ідеології. Ба більше, у період Великої пролетарської культурної революції ця концепція була взагалі вилучена з офіційної ідеології, але повернута назад у 1975 р., за кілька місяців до смерті її автора. Позиція Ден Сяопіна та його прихильників полягала в тому, що ультраліві члени КПК робили передчасні спроби соціально-економічних перетворень на шляху побудови соціалізму. Були розпочаті дискусії про «стадії соціалізму» і «феодалізм» у сфері соціальної теорії, які доповнювали філософську критику маоїзму щодо переходу від капіталізму до соціалізму (*недостатній рівень розвитку продуктивних сил*). Ключовим тут було питання про визначення тодішнього рівня розвитку Китаю та необхідності здійснення «чотирьох модернізацій».

У 1977 р. на третьому пленумі XI з'їзду КПК була прийнята концепція «чотирьох модернізацій», спрямована на посилення могутності Китаю в сільському господарстві, військовій справі, технології, науці та промисловості. На цьому пленумі була загалом завершена дискусія про критерії істини, але деякі питання щодо ідей Мао Цзедуна залишилися відкритими. Під час подальших дискусій «практика» (实践 *shijian*) була визначена єдиним критерієм, що визначає правильні та неправильні політичні позиції партії. Потім було сформульовано, що в «науковій системі» різні принципи відображають взаємозв'язок між різними аспектами об'єктивної реальності, причому кожен конкретний принцип пов'язаний з конкретними історичними умовами. У процесі дискусій наприкінці 1970-х рр. наступник Мао Цзедуна, Хуа Гофен, був звинувачений у пропаганді «метафізичного ідеалізму», який суперечить науковому підходу. Своєю чергою науковий метод ґрунтувався на матеріальності і підтримував концепцію економічного розвитку Ден Сяопіна.

⁴⁸ 毛泽东.关于正确处理人民内部矛盾的问题.1957。 — available at: <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19570227.htm> (accessed 14 April 2020).

У грудні 1978 р. на третьому пленумі XI з'їзду КПК Ден Сяопін офіційно проголосив «чотири основні принципи» (四项基本原则 *sì xiàng jīběn yuánzé*) як основу політики реформ. Нова ідея полягала в тому, що працівники мають отримувати зарплату відповідно до їхньої продуктивності (скасування принципу рівності). Крім того, стверджувалося, що в Китаї суспільство споживачів формується за умови розвитку власного суспільства виробником. Ця ідеологія була спрямована проти концепції «залізної чашки рису» (铁饭碗 *tiě fàn wǎn*), згідно з якою від початку утворення КНР низка професій гарантовано забезпечувалася роботою, доходом і пільгами (працівники державних підприємств, військові та держслужбовці). Однак ця ідеологія глибоко вкоренилася в Китаї, зберігається до сьогодні й визначає для багатьох китайців свого роду кінцеву мету — *гарантовану стабільність*. «Чотири основні принципи» Ден Сяопіна були спрямовані на здійснення «чотирьох модернізацій»: 1) дотримуватися шляху побудови соціалізму; 2) дотримуватися диктатури пролетаріату (у 1982 р. це формулювання було замінено на «народно-демократичну диктатуру»); 3) зберігати керівну роль КПК; 4) дотримуватися марксизму-ленінізму та ідей Мао Цзедун. У вересні 1982 р. на XII з'їзді КПК ці положення були включені в нову редакцію Статуту КПК. У грудні 1982 р. те саме було згадано в преамбулі до нової Конституції КНР. У такий спосіб були легітимізовані нові положення формальної ідеології. Пізніше Ден Сяопін назвав досягнення «чотирьох модернізацій» «новим Великим походом КПК». У цей час «чотири модернізації» фактично замінювало поняття «реформи» (改革 *gǎigé*), яке з'явилося пізніше⁴⁹.

Необхідність термінового здійснення модернізації була продиктована тим, що, на думку Ден Сяопіна, у світі панують розвинені індустріальні «гегемоністські» та «імперіалістичні» держави, які використовують свою міць для залякування менш розвинених держав шляхом втручання в їхній економічний розвиток і ущемляючи їхню політичну незалежність⁵⁰. Звідси робився висновок, що в сучасному світі бідним

⁴⁹ 中共中央文献研究室。邓小平思想年谱。北京：中央文献出版社，1998。页138, 227。

⁵⁰ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页283。

країнам ще складніше вижити, ніж раніше⁵¹. Що ж стосується Китаю, то, крім бідності, становище цієї країни на той час погіршувалося через загрозу захоплення його експортних ринків більш розвиненими країнами, а також через падіння комуністичних режимів в СРСР і країнах Східної Європи. Тому, розуміючи необхідність співпраці з промислово розвинутими країнами, Ден Сяопін попереджав, що в довгостроковій перспективі ці ж країни не змиряться з існуванням соціалістичної держави. І якщо в минулому капіталістичні країни використовували в цій боротьбі зброю, то зараз це спроби мирним шляхом примусити Китай відійти від побудови соціалізму⁵². З цього був зроблений висновок, що Китай має захистити свої власні інтереси, суверенітет і територіальну цілісність⁵³. Ден Сяопін відзначав, що в недавньому минулому Китай відчував приниження з боку іноземців протягом понад ста років після поразки у двох Опійних війнах⁵⁴. На його думку, тільки після утворення КНР було відновлено гідність китайського народу, і тільки соціалізм може врятувати і розвивати Китай⁵⁵. При цьому Ден Сяопін добре розумів, що китайська нація — це набагато більше, ніж КНР, це всі етнічні китайці світу. Він не сподівався на те, що всі вони будуть підтримувати соціалістичний Китай, але мав надію на те, що всі вони будуть любити свою сильну і квітучу батьківщину⁵⁶.

2.3. Легітимізація теорії Ден Сяопіна

Ідеологія КПК складається з двох компонентів — це «теорія» (理论 *lilun*) та «думка» (思想 *sixiang*). Теорія складається з «універсальних істин» марксизму-ленінізму, а «думка» реалізує «теорію» в конкретну політику Китаю. Однак для того, щоб відокремити теорію Ден Сяопіна від ідей Мао Цзедуна, у КПК спочатку нову ідеологію називали не «думка», а «дух» (精神 *jingsheng*), «курс» (路线 *luxian*)

⁵¹ 邓小平。邓小平文选。第3卷。北京：人民出版社，1994。页333。

⁵² Там само。页309, 310, 316, 357。

⁵³ Там само。页316, 318。

⁵⁴ Там само。页316, 70。

⁵⁵ Там само。页316, 302。

⁵⁶ Там само。页70, 345。

і «реформістська думка» (改革思想 *gaige sixiang*) Ден Сяопіна. Проте з червня 1992 р. вище керівництво Китаю починає використовувати вираз «думка Ден Сяопіна», а в жовтні того ж року XIV з'їзд КПК включає «думку Ден Сяопіна» в змінений Статут КПК. Отже, ідеї Ден Сяопіна були прирівняні за статусом з ідеями Мао Цзедуна. У 1993 р. ідеї Ден Сяопіна були підвищені до рівня «теорії» про «побудову соціалізму з китайською специфікою», що визначалося як застосування марксизму-ленінізму до конкретних умов Китаю («марксизм сучасного Китаю»), як «джерело здійснення соціалістичної модернізації», як «продовження ідей Мао Цзедуна». Загалом Ден Сяопін трансформував марксизм-ленінізм в ідеологію національного розвитку, і його концепція була проголошена теоретичною основою політики КНР на наступне століття для побудови початкової стадії соціалізму.

3. «Потрійне представництво» Цзян Цземіня: інкорпорування неоконсерватизму до марксизму-ленінізму

3.1. Історичні передумови формування «потрійного представництва»

Ініційована в 1978 р. Ден Сяопіном Політика реформ і відкритості докорінно змінила життя китайського суспільства, що в результаті поставило керівництво КПК/КНР перед завданням оновлення своєї офіційної ідеології. Трагічні події на площі Тяньаньмень у 1989 р. призвели до збільшення ідеологічної і політичної фрагментації, що визначило необхідність подолання цих явищ, які безпосередньо негативно впливали на легітимність центральної влади. Радикальні зміни в Східній Європі, розпад Радянського Союзу і криза системи світового соціалізму наприкінці 1980-х — на початку 1990-х рр. стали серйозним викликом для керівництва КПК. Протягом 1990-х теорія Ден Сяопіна в КНР вважалася ідеологічним втіленням «соціалізму з китайською специфікою», офіційною ідеологією і марксистсько-ленінською теорією на сучасному етапі. Керівництво КПК/КНР

загалом дотримувалося прагматичного підходу до здійснення поетапних реформ, однак серйозні зміни неминуче викликали дисонуючі погляди всередині партії, що призводило до виникнення суперечностей між неомарксистами, «новими лівими», неоавторитаристами і неоконсерваторами. При цьому всі вони були єдині в думці щодо необхідності відновлення жорсткого контролю у сфері ідеології, що знайшло відображення у відповідних офіційних заявах і програмних документах. Тому постало завдання досягнення консенсусу щодо змісту програми партії шляхом узгодження різних політичних цілей та інституційних інтересів, а також відновлення ролі ідеології в процесі державного управління. Відразу ж після призначення генеральним секретарем ЦК КПК у 1989 р. Цзян Цземінь повинен був створити стійку основу своєї влади та досягти консенсусу з різними фракціями всередині партії, узаконити свою позицію лідера. Для досягнення цієї мети йому і була необхідна власна «теоретична основа» управління країною. Таку ж саму задачу до цього вирішували і Мао Цзедун, і Ден Сяопін. У таких історичних і політичних умовах у 2000 р. генеральний секретар ЦК КПК і голова КНР Цзян Цземінь для зберігання загального курсу побудови соціалізму з китайською специфікою (中国特色社会主义 *Zhongguo tese shehui zhuyi*) запропонував нову теорію — «потрійне представництво» (三个代表 *San ge daibiao*), яка торкнулася різних галузей економіки, політики, культури і партійного будівництва⁵⁷. «Потрійне представництво» широко обговорювалося всередині КПК, у китайських засобах масової інформації, вивчалось вченими як у самому Китаї, так і за кордоном.

3.2. Основні положення «потрійного представництва»

Концепція «потрійного представництва» була представлена Цзян Цземінем у багатьох речах і текстах. Однак головними є три джерела: «Промова 1 липня» (2001 р.)⁵⁸, «Промова 31 травня» (2002 р.),

⁵⁷ 江泽民. 江泽民文选, 第1卷. 北京:人民出版社, 2006. 页57.

⁵⁸ 江泽民在庆祝中共成立80周年大会上的讲话 (全文). 2001年07月02日. — available at: <https://www.chinanews.com/2001-07-02/26/101847.html> (accessed 11 January 2021).

яка в основному повторювала попередню⁵⁹, і «Промова 8 листопада» (2002 р.)⁶⁰. «Промова 1 липня» була представлена на «Мітингу на честь 80-річчя заснування Комуністичної партії Китаю». «Промова 31 травня» була виголошена на відкритті Центральної партійної школи (2002 р.). «Промова 8 листопада» була виголошена в 2002 р. на XVI з'їзді КПК, на якому «потрійне представництво» було офіційно додане до статуту партії як «фундамент, на якому стоїть партія» (立党之本 *li dang zhi ben*), «основа державного управління» (执政之基 *zhizheng zhi ji*) і «джерело сил» (力量之源 *liliang zhi yuan*). Таким чином, концепція Цзян Цземіня посіла своє місце поруч з ідеями Мао Цзедуну і теорією Ден Сяопіна як важлива частина керівних принципів КПК. При цьому ця теорія не спирається на революційну історію КПК та ідеологічні догми, а стверджує інноваційність такої концепції та загалом здатність партії реагувати на нові виклики. На з'їзді Цзян Цземінь відзначив: «Розвиток вимагає, щоб ми покінчили з усіма поняттями, які заважають розвитку, змінили всі практики і правила, які заважають йому, і позбулися всіх недоліків системи, які негативно впливають на нього»⁶¹.

Послання ідеологічного новаторства лягло в основу промови Цзян Цземіня 1 липня 2001 р., присвяченої 80-річчю заснування КПК. У вступній частині своєї двогодинної промови він наголосив на недогматичному підході керівництва КПК до адаптації теорії партії до реальності, що змінюється, і визначив дванадцять основних досягнень партії за цей період історії: 1) виконана задача новодемократичної революції, досягнута національна незалежність і звільнено китайський народ; 2) створена соціалістична система, здійснені самі великі й глибокі соціальні перетворення в історії Китаю; 3) розпочато побудову соціалізму з китайською специфікою і визначено правильний шлях великого поновлення китайської нації; 4) встановлена державна влада

⁵⁹ 江泽民在中央党校省部级干部进修班毕业典礼上的重要讲话（5·31讲话）。2002年09月19日。— available at: <http://www.cctv.com/special/777/1/51955.html> (accessed 13 January 2021).

⁶⁰ 江泽民总书记在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告。2002年11月8日。— available at: http://old.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_44/200412/5009.html (accessed 2 January 2021).

⁶¹ Там само.

демократичної диктатури китайського народу; 5) побудована незалежна і досить самодостатня національна економічна система, завдяки якій економічна міць і сукупна національна міць Китаю помітно виросли; 6) послідовно розвивається соціалістична культура, а культурне життя китайського народу стає багатшим та яскравішим; 7) раз і назавжди подолана роз'єднаність старого Китаю, досягнуто високого ступеня національної єдності і безпрецедентної єдності всіх етнічних груп; 8) створена народна армія під абсолютним керівництвом партії і побудована потужна національна оборона; 9) здійснюється незалежна зовнішня політика, а також підтримується мир у всьому світі; 10) інтеграція фундаментальних принципів марксизму з конкретною ситуацією в Китаї, прийняття за основу наукових теорій у прийнятті рішень і неухильна прихильність своєму шляху; 11) тверде базування на користі людей, чії невичерпні сили визначають шлях розвитку; 12) свідоме зміцнення і вдосконалення партійного будівництва, постійне підвищення творчого потенціалу, об'єднання мощі і боєздатності партії, а також збереження її життєздатності⁶².

У першій частині своєї промови Цзян Цземінь чітко визначив, що марксизм є керівною ідеологією КПК, а виховання людей підпорядковане патріотизму, колективізму і соціалізму, а це відповідно сприяє соціалістичному етичному і культурному прогресу⁶³. Цзян Цземінь вважає марксизм потужною ідеологічною зброєю для розуміння і перетворення світу, керівництвом для китайської революції та реформ. При цьому він зазначає, що марксизм — це не догма, і тільки в разі правильного застосування та розвитку на практиці це вчення проявляє велику життєздатність. Також Цзян Цземінь підкреслив важливість колективного керівництва Центрального комітету КПК першого і другого поколінь, тобто застосування ідей Мао Цзедуну і теорії Ден Сяопіна, а також основних принципів марксизму-ленізму в конкретних реаліях Китаю⁶⁴.

⁶² 江泽民在庆祝中共成立80周年大会上的讲话（全文）。2001年07月02日。— available at: <https://www.chinanews.com/2001-07-02/26/101847.html> (accessed 11 January 2021).

⁶³ Там само.

⁶⁴ Там само.

У другій частині «Правильно розуміти і всебічно виконувати вимоги “потрійного представництва”» Цзян Цземін стверджує, що: «“потрійне представництво” є основою побудови партії, наріжним камінням здійснення її державної влади і джерелом її сили»⁶⁵. Далі виділені чотири основні завдання партії: 1) розвиток передових продуктивних сил Китаю, що в результаті повинно неухильно підвищувати рівень життя людей; 2) розвиток передової національної, наукової та популярної соціалістичної культури Китаю, яка повинна служити підвищенню ідеологічних та етичних стандартів, наукового і культурного рівня всієї країни, а також забезпечувати духовну та інтелектуальну підтримку економічного розвитку і соціального прогресу; 3) завжди виходити з фундаментальних інтересів більшості китайського народу, а також використовувати повною мірою ентузіазм, ініціативу і творчість людей та забезпечити людей матеріальними, економічними, політичними та культурними благами на основі сталого соціального розвитку й прогресу; 4) взаємопов’язаний розвиток продуктивних сил і культури Китаю, які представляють фундаментальні інтереси більшості китайського народу⁶⁶.

У третій частині «Зміцнювати і покращувати партійне будівництво відповідно до вимог “потрійного представництва”» Цзян Цземін стверджує, що виконання «потрійного представництва» гарантує збереження партією своїх авангардних позицій. Тут виділено п’ять основних положень: 1) дотримуватися ідеологічної лінії партії, спрямованої на звільнення нашого розуму і пошук істини на основі фактів; просуватися вперед і сприяти пошуку істини, реалістичного і новаторського духу; творчо підходити до всієї роботи партії та держави, продовжувати збагачувати і розвивати марксизм на практиці; 2) підтримувати природу партії як авангарду робітничого класу і забезпечувати її просування вперед, у ході економічного розвитку і соціального прогресу постійно зміцнювати класову основу партії, а також

⁶⁵ 江泽民在庆祝中共成立80周年大会上的讲话（全文）。2001年07月02日。— available at: <https://www.chinanews.com/2001-07-02/26/101847.html> (accessed 11 January 2021).

⁶⁶ Там само.

розширювати її народну підтримку і збільшувати її соціальний вплив; 3) дотримуватися демократичного централізму, створювати і покращувати систему наукового керівництва і робочі механізми, давати повний простір внутрішньопартійної демократії, рішуче зберігати централізм і єдність партії, підтримувати і продовжувати підвищувати її життєздатність; 4) всебічно реалізовувати принцип виховання більш революційних, більш освічених і професійних кадрів, що однаково важливо для професійної компетентності і для політичної чесності; 5) дотримуватися принципу, згідно з яким партія повинна ефективно вести партійні справи і забезпечувати сувору дисципліну; партійні організації всіх рівнів повинні суворо ставитися до своїх членів, їх професійної підготовки, освіти, управління та контролю, а також рішуче боротися з негативними явищами і корупцією, що існують у партії⁶⁷.

У шостій частині «Продовжувати прагнути виконання основної лінії та історичної місії партії» Цзян Цземінь обґрунтовує відхід від марксизму як довгострокової тактики і відповідно говорить про відмінності між короткостроковими й довгостроковими цілями, хоча й не визначає їх тимчасові рамки. Цзян Цземінь підтверджує віру в основний марксистський постулат про те, що людське суспільство неминуче буде рухатися до комунізму, який, однак, може бути реалізований протягом надзвичайно тривалого історичного процесу та після побудови розвинутого і високорозвиненого соціалістичного суспільства. При цьому зазначено, що в минулому розуміння цього питання було досить поверховим і спрощеним⁶⁸.

Таким чином, «потрійне представництво» КПК загалом було спрямоване на забезпечення всебічного розвитку соціалістичної економіки, політики, культури та суспільства з китайською специфікою, що у своїй основі має відповідати фундаментальним інтересам більшості китайських громадян (*велике відродження китайської нації*). Такий ідеологічний дискурс у загальному не є характерним для соціалістичного

⁶⁷ 江泽民在庆祝中共成立80周年大会上的讲话（全文）。2001年07月02日。— available at: <https://www.chinanews.com/2001-07-02/26/101847.html> (accessed 11 January 2021).

⁶⁸ Там само.

будівництва, що відповідно слід розуміти як істотну зміну орієнтації КПК — від «авангарду робітничого класу» до «всенародної партії» (全党 *quanmin dang*), тобто поглинання нових соціальних класів і зміна основи легітимності партії.

3.3. Філософська і теоретична основа «потрійного представництва»

Прихильність Цзян Цземіня до консервативних цінностей визначили в цей період ухилення КПК від ідеологічних кампаній і пошук рівноваги між продовженням соціально-економічних реформ та збереженням традиційної ідеології, що відповідало і поглядам Ден Сяопіна. Основою теорії «потрійного представництва», за визначенням самого Цзян Цземіня, є марксизм-ленінізм, ідеї Мао Цзедуна і теорія Ден Сяопіна, що перш за все стосується методології діалектичного та історичного матеріалізму. Загалом «потрійне представництво» — це стрижень усіх теорій та ідей третього покоління керівництва КПК/КНР на чолі із Цзян Цземінем. Ця теорія стала свого роду доповненням до обґрунтування подальшого здійснення Політики реформ і відкритості Ден Сяопіна в разі збереження деяких ідей Мао Цзедуна для прагматичних цілей соціально-економічних перетворень. У 1997 р. китайські партійні лідери заявили, що китайський марксизм — це «початкова стадія соціалізму» (社会主义初级阶段 *shehui zhuyi chuji jieduan*), за якою повинна прийти нова, що ідеологічно обґрунтовувалося концепцією «потрійного представництва». У ній затверджувалася важлива роль комуністичної партії в модернізації нації — розвитку передових громадських продуктивних сил і культури, а також представлення фундаментальних інтересів більшості людей. Тобто КПК перестала бути тільки партією робітників і селян, а стала висловлювати інтереси всього китайського суспільства.

Порівняно з теорією Ден Сяопіна «потрійне представництво» Цзян Цземіня є менш строгим набором критеріїв для оцінки політичної допустимості. Прагматична орієнтація на економічне зростання, китайську культуру, просування інтересів більшості були орієнтовані

на весь можливий ідеологічний спектр думок усередині Китаю⁶⁹. Завдяки такому підходу вдалося значно розширити соціальну базу партії, яка тепер могла інкорпоровати в себе середній клас, що народжувався. Було дано більш чітке визначення початкової стадії соціалізму, на якій передбачалося здійснення квазікапіталістичної економічної політики з метою ефективного проведення реформ. Економічне зростання і підвищення рівня життя, а не революційна ідеологія і демократичні процедури, стали основними джерелами політичної легітимності КПК при Цзян Цземіні. Якщо Ден Сяопін інтерпретував соціалістичні принципи відповідно до поточних умов, то Цзян Цземінь вважав партію засобом соціально-економічного та культурного прогресу.

Таким чином, на зміну політичної теорії неоавторитаризму Ден Сяопіна прийшла теорія Цзян Цземіня, у якій відбулося інкорпорування неоконсерватизму (新保守主义 *xin baoshouzhuyi*) у марксистсько-ленінську ідеологію. Неоконсерватизм сам по собі вперше чітко проявився в китайській політичній думці в 1989 р. як адаптована теорія політичного неоавторитаризму, який проникав до Китаю протягом 1986–1989 рр. Обидві ці теорії передбачають управління державою на основі сильної централізованої влади і ринкової економіки, що підтверджувалося дуже високими темпами економічного розвитку з початку 1960-х до фінансової кризи 1990-х рр. Японії і «чотирьох азіатських малих драконів» (Південна Корея, Сінгапур, Гонконг, Тайвань). Це доводило ефективність авторитарних або квазіавторитарних режимів, які, як стверджувалося, були схожі на систему державного управління Китаю. Успіх цих держав пояснювався їх економічним зростанням, достатком, соціальною стабільністю, етичними цінностями і сильним централізованим керівництвом⁷⁰. Як зауважив Ву-Кумінгс, «китайці не упустили можливості заявити, що авторитаризм у сінгапурському стилі є формулою політичної та ідеологічної стабільності»⁷¹.

⁶⁹ Misra K. Neo-Left and Neo-Right in Post-Tiananmen China. *Asian Survey*. 2003. Vol. 43. No. 5. P. 744.

⁷⁰ De Bary Wm. Th., Tu Weiming (Eds.). *Confucianism and Human Rights*. New York : Columbia University Press, 1998. P. 237.

⁷¹ Woo-Cumings M. The "New-Authoritarianism" in East Asia. *Current History*. 1994. Vol. 93. No. 587. P. 413.

З цієї ж причини неоконсервативного повороту відбулася реабілітація в КНР конфуціанства, яке стало розглядатися як можливе вирішення цілої низки політичних, соціальних і моральних проблем. Конфуціанство стало важливим елементом навчання мас, щоб прищепити їм почуття національної гордості. Починаючи з Руху за нову культуру 1910–1920-х рр. і аж до періоду КНР 1970-х рр. китайські політичні лідери та суспільні рухи виступали проти конфуціанства, яке одноголосно визначалося як застаріла система переконань та відповідно головне джерело відсталості Китаю від Заходу. Піком такого підходу став період правління Мао Цзедуна, коли КПК була лютим революційним борцем з китайськими традиціями, що найбільш яскраво проявилось саме в антиконфуціанській кампанії, особливо під час Великої пролетарської культурної революції. Однак при Ден Сяопіні, який не був жорстко орієнтований на революційну ідеологію, почалося відродження традицій. Цзян Цземінь взагалі повертає розуміння того, що конфуціанство в історії Китаю стало визначальним у формуванні традиційної китайської культури і держави. В ідеологічній системі Цзян Цземіня конфуціанство більш не вважалося відсталою традиціоналістською системою цінностей, що застосовується до сучасності. Це звернення до своїх цінностей, культури та ідеології було зумовлене необхідністю протистояти західним цінностям, які могли підірвати авторитет і правління КПК. Хоча в історії Китаю є безліч прикладів впливу зовнішнього світу і включення іноземних ідей у китайську культуру та ідеологію, але в період здійснення соціально-економічних і політичних реформ прийняття західних ідеалів могло поставити під сумнів і правління КПК, і територіальну цілісність Китаю.

Більш важливим є те, що традиційні концепти стали використовуватися в офіційній ідеології КПК. Це виразилося у використанні таких понять, як «доброчесне правління» (德治 *de zhi*), «соціалістичне гармонійне суспільство» (社会主义和谐社会 *shehui zhuyi hexie shehui*) і «мандат Неба» (天命 *tian ming*). У червні 2000 р. Цзян Цземінь офіційно запропонував об'єднати «правління згідно із законом» з «доброчесним правлінням» як принципу управління КПК⁷².

⁷² 提出“以德治国”的理念。人民日报，2000。 — available at: <http://cpc.people.com.cn/GB/33837/2535095.html> (accessed 27 December 2020).

Однак такий підхід відрізняється від традиційної конфуціанської доктрини, оскільки він істотно модернізований марксизмом-ленінізмом, ідеями Мао Цзедуну і теорією Ден Сяопіна. Загалом це було спрямоване на створення єдиної «соціалістичної ідеологічної та етичної системи» (社会主义思想道德体系 *shehui zhuyi sixiang daode tixi*), що передбачає встановлення моральних принципів для державних службовців, партійних кадрів і в підсумку поліпшення моральних якостей Китаю як держави-партії. У результаті відбувся відхід від революційної класової боротьби Мао Цзедуну і відродження гордості за свою традиційну китайську культуру, філософію і ідеологію. Хоча в теорії «потрійного представництва» можна знайти численні посилення на ідеї Мао Цзедуну як керівні в ідеології КПК, але, по суті, в ідеології Цзян Цземіня відбувся відхід від маоїстської термінології та доктрини загалом. Найбільш яскравим тут є приклад дозволу на вступ у партію капіталістів.

Однак між неоавторитаризмом і неоконсерватизмом є фундаментальні відмінності: 1) неоавторитаризм передбачає сильний уряд, але при цьому більше значення приділяється створенню ринкової економіки; тоді як неоконсерватизм більше орієнтований на створення сильної (політико-ідеологічної) держави, ніж на ринкові реформи; 2) неоконсерватизм чіткіше включає в себе політичні реформи і політичну інституціоналізацію, ніж неоавторитаризм. У Китаї в цей історичний період неоавторитаризм був переважно політичним дискурсом, а коаліція консервативних і реформістських фракцій перебувала під впливом неоконсерватизму; при цьому спочатку неоавторитаризм не впливав на рішення КПК, але потім був адаптований і використаний Цзян Цземінем у своїй концепції «потрійного представництва». Важливо відзначити, що китайський неоконсерватизм визначав вступ Китаю в нове тисячоліття як процвітаючої, сильної, демократичної та культурно розвиненої соціалістичної країни під керівництвом КПК і за збереження головних принципів теорії Ден Сяопіна⁷³. Політична теорія неоконсерватизму стала важливою складовою частиною

⁷³ Oksenberg M. Will China Democratize? Confronting a Classic Dilemma. *Journal of Democracy*. 1998. Vol. 9. No. 1. P. 30.

офіційної ідеології КПК та інструментом для створення сильного правління, проведення економічних реформ, підтримки легітимності правлячої партії⁷⁴.

На глибоке переконання Суна Сяньліня, «потрійне представництво» працює на трьох рівнях: 1) *епістемологічному* (затвердження нового соціального порядку) — створення нового сприйняття реальності, яке не суперечить базовим принципам КПК, але акцент переноситься з визволення людини і побудови комунізму на конкретні завдання модернізації країни і відродження китайської нації. При цьому марксизм не заперечується, а визначається як новий розвиток керівних принципів партії; 2) *політичному* — забезпечення провідної ролі КПК у трансформованих соціально-економічних умовах шляхом висування набору ідей для збереження своєї дискурсивної влади над соціальним мисленням; 3) *стратегічному* — поєднання ідеології та практики для формування механізму впливу на суспільство в конкретних рамках соціальних умов, кон'юнктури і контексту⁷⁵.

3.4. Сприйняття, обговорення і критика «потрійного представництва»

«Потрійне представництво» Цзян Цземіня широко обговорювалося в китайських ЗМІ, які представили його як інноваційний колективний продукт партійного керівництва. Ціла серія статей була опублікована в журналі «Дослідження марксизму» (马克思主义研究 *Makesi zhuyi yanjiu*) на підтримку «потрійного представництва». Лі Теїн, член Політбюро ЦК КПК і президент Академії суспільних наук КНР, заявив, що це новітнє досягнення китаїзованого марксизму⁷⁶, продукт історичного матеріалізму, відповідь на практичні питання сучасності,

⁷⁴ Kelly D. China: Major Ideological Trends of 1995. Cheng J.Y.S. (Ed.). *China in the Post-Deng Era*. Hong Kong : The Chinese University Press, 1998. P. 55–79; Lam Wo-lap W. The Era of Jiang Zemin. London, Singapore : Prentice Hall, 1999. 452 p.

⁷⁵ Song Xianlin. Signs of the Times: The Discourse of “Three Represents” and Globalisation. *East Asia*. 2005. Vol. 22. No. 3. P. 28–32.

⁷⁶ 李铁映。马克思主义中国化的最新成果——学习江泽民同志“七一”讲话和“三个代表”重要思想。马克思主义研究。2002。第3期。页3。

що вимагають нових роздумів і досліджень⁷⁷. Цей загальний підхід був розвинений у роботах інших китайських учених-марксистів. Лі Чунфу зазначив, що «потрійне представництво» містить керівні принципи, які онтологічно засновані на довгій історії партії, але адаптовані до потреб сьогодення⁷⁸. Чжен Чже стверджував, що «потрійне представництво» — це марксизм, який іде в ногу з часом⁷⁹, оскільки ця теорія заснована на принципах історичного матеріалізму і враховує реалії сучасного світу⁸⁰, а також «підсилює тенденцію культурного розвитку, у якій нація перебуває в центрі уваги»⁸¹, і це відповідає заклику Мао Цзедун відкидати ортодоксальні погляди, які суперечать китайському досвіду. Загалом Чжен Чже заявляє, що «потрійне представництво» — це сучасний марксизм з багатим науковим змістом⁸². Бао Сінцзянь зазначає, що «потрійне представництво» знаменує собою «нове досягнення в розумінні світу», що дає перевагу партії й тим самим легітимізує її лідерство⁸³. Хоу Хуейцін робить висновок, що «потрійне представництво» втілює в собі три форми нового марксизму — *прагнення до першості, самокритику, комплексний підхід*, а також ця теорія спрямована на посилення китайської нації⁸⁴. Слід зазначити, що у величезній кількості робіт китайських марксистів в основному наводяться схожі оцінки «потрійного представництва».

Своєю чергою західні вчені переважно стверджували, що ця теорія — це не ідеологія як така, а компендіум несуттєвих гасел,

⁷⁷ 李铁映。马克思主义中国化的最新成果——学习江泽民同志“七一”讲话和“三个代表”重要思想。《马克思主义研究》。2002。第3期。页11。

⁷⁸ 李崇富。“三个代表”的重要思想与历史唯物主义。《马克思主义研究》。2001。第4期。页2。

⁷⁹ 政哲。“三个代表”思想是与时俱进的马克思主义——兼论“三个代表”思想的科学内涵与时代特征。《马克思主义研究》。2002。第2期。页2。

⁸⁰ Там само. 页3。

⁸¹ Там само. 页5。

⁸² Там само. 页7。

⁸³ 包心鉴。中国共产党人认识真理、改造世界的新成就——江泽民“七一”讲话提出的十大创新问题。《马克思主义研究》。2002。第1期。页11。

⁸⁴ 侯惠勤。试论把握“三个代表”思想的方法论原则。《马克思主义研究》。2001。第6期。页17。

покликаних увічнити владу Цзян Цземіня⁸⁵. Більшість західних дослідників вважає, що «потрійне представництво» слід інтерпретувати як створення нової ідентичності партії, її образу в сучасному суспільстві та цілей діяльності. Так, наприклад, за оцінкою Б. Діксона, «потрійне представництво» — це спроба сформулювати ідеологічне обґрунтування правління КПК та економічних, політичних і організаційних реформ, які вона проводить⁸⁶; це тактика кооптації, яка насамперед спрямована на виправдання включення підприємців до лав КПК. Б. Діксон вважає, що «потрійне представництво» спрямоване на обґрунтування керівної ролі партії всієї країни, а не тільки робітничого класу⁸⁷, але це, на його думку, недосяжно. Так, наприклад, для лівих це було перекрученням основних марксистських принципів через легітимізацію буржуазії всередині КПК, отже, виникає висока ймовірність ідеологічної або навіть організаційної дезінтеграції⁸⁸.

3.5. Значення «потрійного представництва»

Риторика Цзян Цземіня ґрунтувалася на традиційних складових частинах офіційної ідеології КПК (марксизм-ленінізм, ідеї Мао Цзедуна, теорія Ден Сяопіна), але акцент був зроблений на інноваційному підході до нових соціально-економічних реалій у разі збереження монополії на знання, що склалася історично. По суті «потрійне представництво» з точки зору розвитку ідеології КНР і КПК — це особливий феномен, оскільки правляча комуністична партія відмовилася від утопічних ідеалів і зосередилася на практичних завданнях побудови соціалізму з китайською специфікою. «Потрійне представництво» стало новим змістом офіційної ідеології КПК, «кристалізацією колективної мудрості партії», поданням поступального розвитку передової культури Китаю, консолідацією всіх верств суспільства, виразом

⁸⁵ Fewsmith J. *China Since Tiananmen*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. P. 229.

⁸⁶ Dickson B. J. Who Does the Party Represent? From “Three Revolutionary Classes” to “Three Represents”. *American Asian Review*. 2003. Vol. 21. No.1. P. 2.

⁸⁷ Dickson, Bruce J. *Red Capitalist in China: The Party, Private Entrepreneurs and Prospects for Political Change*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. P. 102–104.

⁸⁸ Там само. 页 161–162.

побудови соціалізму з китайською специфікою, підтвердженням ідеалів комуністичної партії як вищої цінності. Крім того, «потрійне представництво» Цзян Цземіня значно підсилило пануючу в КПК ідеологію технологічного детермінізму (*технічний прогрес замість революційної класової боротьби, відмова від диктатури пролетаріату*).

«Потрійне представництво» дозволило КПК адаптувати свою офіційну ідеологію до мінливих умов, оскільки це адекватно відображало тенденції розвитку передових продуктивних сил і культури КНР. Цей підхід дозволив приватним підприємцям, що почали відігравати все більш важливу роль в економічному розвитку Китаю, вступати в партію, а реформа КПК пояснювалася необхідністю прискорення економічного розвитку. У такий спосіб удалося рішуче змінити склад КПК відповідно до змін, які вже відбулися у взаємозв'язках між політичним апаратом партії-держави і зростаючим приватним капіталістичним сектором. Також до позитивних результатів реалізації «потрійного представництва» слід віднести вирішення проблем працевлаштування, захист навколишнього середовища, розвиток науки, зміцнення суспільної віри в марксизм, побудову «духовної цивілізації», відродження китайської нації. У партійних документах нова теорія за прикладом ідей Мао Цзедуну і теорії Ден Сяопіна називалася персоніфіковано як «потрійне представництво Цзян Цземіня», але в кінцевому підсумку ця теорія увійшла в історію без імені її автора.

4. «Концепція наукового розвитку» Ху Цзіньтао: ідеологія третьої соціальної трансформації Китаю

4.1. Історичні умови виникнення і загальне визначення «концепції наукового розвитку»

На початку ХХІ ст. китайське керівництво зіткнулося із серйозними внутрішніми та міжнародними викликами, що й визначило необхідність пошуку способів досягнення стійкого і збалансованого розвитку для поліпшення народного добробуту, а також збереження легітимності влади КПК. Для виконання цих завдань була сформульована

«концепція наукового розвитку» як одна з основних теорій КПК, що ґрунтується на історичному матеріалізмі, теорії розвитку, ідеях Мао Цзедуна, теорії Ден Сяопіна, «потрійному представництві» Цзян Цземіня та визначається певними завданнями соціалістичного будівництва в Китаї⁸⁹. В основу цієї теорії було покладено *наукове розуміння* розвитку суспільства, спрямоване на подальшу соціалістичну модернізацію Китаю — прискорення соціально-економічних реформ у рамках здійснення Політики реформ і відкритості. «Концепція наукового розвитку» була спрямована на формування загального, системного погляду на соціально-економічний розвиток країни, що визначило її особливе місце в сучасній офіційній ідеології КПК. До того ж ця теорія мала узгодити інтереси людей і раціональний розподіл ресурсів, де ключовим методом є ефективний розподіл повноважень у політичному секторі. Це так званий «єдиний план і облік спільних інтересів», розроблений партійно-державною системою Китаю (КПК/КНР). Тобто ефективне керівництво та управління КПК є політичними та організаційними гарантіями реалізації «концепції наукового розвитку» КНР. Крім того, якщо «потрійне представництво» стосувалося окремих напрямків соціально-економічного розвитку країни, то «концепція наукового розвитку» — це цілісне розуміння подальшого реформування Китаю.

У жовтні 2003 р. на 3-му пленумі ЦК КПК 16-го скликання було прийнято низку рішень, у яких, зокрема, визначено: дотримуватися принципу орієнтації на інтереси й потреби людей; розробити всеосяжну, скоординовану і стійку концепцію розвитку; висунути вимоги «п'яти загальних планів». На Центральній економічній робочій конференції наприкінці 2003 р. генеральний секретар ЦК КПК Ху Цзіньтао закликав до «твердої розробки й сумлінного здійснення орієнтованої на людей, всеосяжної, скоординованої і стійкої концепції розвитку». У лютому 2004 р. прем'єр-міністр Вень Цзябао офіційно використав термін «перспективи наукового розвитку» на семінарі «Встановлення та впровадження наукових перспектив у галузі

⁸⁹ Selected Documents of the 17th National Congress of the CPC. Beijing : Foreign Languages Press, 2007. P. 12.

розвитку», організованому Центральною партійною школою КПК для провінційних і міністерських керівників⁹⁰. 9 січня 2006 р. голова КНР Ху Цзіньтао на Національній конференції з науки й технологій заявив, що мета науково-технічного розвитку Китаю на наступні п'ятнадцять років полягає в тому, щоб перетворити Китай на інноваційну країну, а до 2020 р. науково-технічний розвиток зробити основою соціально-економічного розвитку країни.

Нова ідеологія третьої соціальної трансформації Китаю була прийнята після завершення XVI Всекитайського з'їзду КПК і внесена до Статуту партії вже в 2007 р. на XVII Всекитайському з'їзді КПК, на якому було ухвалено два рішення: 1) науковий прогноз розвитку визначає соціально-економічні реформи КНР і стратегічну концепцію побудови соціалізму з китайською специфікою; 2) гармонійне соціалістичне суспільство є важливим елементом загальної стратегії реалізації «перспективи наукового розвитку», а також у сприянні здійсненню соціальних перетворень, спрямованих на поліпшення умов життя людей. Висунута теза про те, що *розвиток* є вищим пріоритетом КПК в управлінні й відновленні КНР, по суті, є продовженням твердження Ден Сяопіна про те, що «розвиток — це основна мета» (发展是硬道理 *fazhan shi ying daoli*)⁹¹. У листопаді 2012 р. на XVIII Всекитайському з'їзді КПК Ху Цзіньтао зазначив, що «концепція наукового розвитку» була сформульована шляхом застосування методології марксизму до завдань розвитку сучасного Китаю та з урахуванням специфіки сьогодення⁹². Згідно з офіційним визначенням, «концепція наукового розвитку» повністю втілює в собі марксистський світогляд і методологію розвитку, що дає змогу КПК успішно відповідати на виклики сучасності. «Концепцію наукового розвитку» Ху Аньган назвав «стратегією розвитку Китаю другого покоління»,

⁹⁰ 树立和落实科学发展观。北京：中共中央党校出版社，2004。页2。

⁹¹ 发展才是硬道理。人民网。2017 年01月23日。 — available at: <http://cpc.people.com.cn/n1/2017/0123/c410539-29043799.html> (accessed 20 February 2021).

⁹² 胡锦涛。坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进。人民网。2012年11月09日8。 — available at: <http://cpc.people.com.cn/18/n/2012/1109/c350821-19529916.html> (accessed 3 February 2021).

яка являє собою «позитивну або активну відповідь Китаю на основні політичні, економічні та соціальні виклики»⁹³.

4.2. «П'ять цивілізацій»

як основа «концепції наукового розвитку»

В офіційній ідеології КПК сучасний розвиток Китаю було визначено як «п'ять цивілізацій» (文明 *wenming*): 1) соціалістична матеріальна цивілізація (社会主义物质文明 *shehui zhuyi wuzhi wenming*); 2) соціалістична духовна цивілізація (社会主义精神文明 *shehui zhuyi jingshen wenming*); 3) політична цивілізація (政治文明 *zhengzhi wenming*); 4) соціальна цивілізація (社会文明 *shehui wenming*); 5) екологічна цивілізація (生态文明 *shengtai wenming*). У 2012 р. на XVIII Всекитайському з'їзді КПК Ху Цзіньтао зазначив, що це «п'ять вимірів» соціалістичного суспільства. Поняття матеріальної та духовної цивілізації були введені в офіційну ідеологію КПК ще на початку 1980-х років Ден Сяопіном⁹⁴ і надалі використовувалися для обґрунтування взаємопов'язаного розвитку економіки та морально-етичного стану суспільства (*деполітизація моралі*), для заміни класової боротьби гармонійною моделлю та для підтримки балансу між запозиченням науково-технічних досягнень Заходу і захистом від можливого негативного впливу «вульгарної культури» того ж Заходу (за основу взято концепцію, сформульовану наприкінці епохи Цин, «китайська сутність при західній корисності» (中体西用 *zhongti xiyong*)). Згідно з визначенням Н. Дайнона, ці дві цивілізації є двома важливими складниками одного дискурсу, одного наративу, що подає державне управління як економічний і моральний прогрес, вибудовування відносин між матеріалізмом та ідеологією, реформами та консерватизмом, глобалізацією та націоналізмом; подолання культурного розпаду шляхом продуктивного переосмислення культурної спадщини домодерного Китаю⁹⁵. Вперше акцент на необхідності розвитку «соціалістичної духовної цивілізації» був

⁹³ 胡鞍钢. 中国:新发展观. 杭州: 浙江人民出版社, 2004 年. 页7.

⁹⁴ 鄧小平. 邓小平文选. 第2 卷. 北京: 人民出版社, 1994. 页208.

⁹⁵ Dynon N. 'Four Civilizations' and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology. *The China Journal*. 2008. No. 60. P. 84.

зроблений Цзян Цземінем у контексті відродження культурного націоналізму. Водночас спочатку саме визначення цієї концепції постійно зазнавало змін, що, відповідно, призводило до виникнення різночитань в її розумінні. На XVI Всекитайському з'їзді КПК у листопаді 2002 р. Цзян Цземінь вводить поняття третьої цивілізації — «політична цивілізація», яка повністю була зосереджена на людях або їхньому виробничому потенціалі, а не на самій КПК (*реформа партії і політичної системи*)⁹⁶. Четверта цивілізація була запропонована Ху Цзіньтао в 2004 р., при визначенні якої відбулося значне редагування теорії Ден Сяопіна щодо розуміння теорії соціалістичної цивілізації. П'ята цивілізація була введена на XVII Всекитайському з'їзді КПК у 2007 р. Зазначимо, що завдяки цим новим концептам особливе місце в офіційній ідеології стало посідати й саме поняття «цивілізація» (文明 *wenming*), з використанням якого пояснювалися загалом нові соціально-економічні та політичні реалії періоду Політики реформ і відкритості. Акцент на «цивілізації» продемонстрував посилення офіційної ідеології КПК в політичних, культурних і моральних питаннях. Водночас необхідно пам'ятати, що якщо в західній традиції «цивілізація» — це складне суспільство, для якого характерні міський розвиток, соціальна стратифікація, форма правління і символічні системи комунікації (наприклад, письмо), то для китайської традиції це більшою мірою внутрішнє вдосконалення людини і поліпшення її здатності гармонійно існувати у світі (наприклад, стародавні ідеї даосизму про повагу людини до природи й дотримання нею її порядку).

4.2.1. *Соціалістична матеріальна цивілізація* визначається як матеріальний результат перетворення природи людьми в соціалістичному суспільстві. Це виявляється в прогресі матеріального виробництва та поліпшенні матеріального життя. Будівництво соціалістичної матеріальної цивілізації розподіляється на два аспекти: соціалістичне матеріальне виробництво (розвиток різних галузей матеріального виробництва і підвищення продуктивності праці) та соціалістичне матеріальне життя (поліпшення матеріального рівня і способу життя

⁹⁶ 江泽民. 江泽民文选-第一卷. 北京: 人民出版社, 2006. 页200.

людей). На думку китайських марксистів, соціалістична матеріальна цивілізація взагалі являє собою новий етап у розвитку матеріальної цивілізації людини й має такі переваги: 1) набагато вища продуктивність праці, ніж при капіталізмі, і відповідно швидше та ефективніше розвиваються продуктивні сили; 2) матеріальне багатство розподіляється відповідно до виконаної роботи рівномірно і раціонально між усіма працівниками в суспільстві; 3) розвиток продуктивних сил і максимальне задоволення чимраз більших матеріальних потреб усіх членів суспільства; 4) досягнення узгодженого розвитку з побудовою духовної цивілізації. Соціалістична матеріальна цивілізація забезпечує матеріальні умови й практичний досвід для розвитку соціалістичної духовної цивілізації, а соціалістична духовна цивілізація — духовну міць та інтелектуальну підтримку розвитку соціалістичної матеріальної цивілізації, а також ідеологічне обґрунтування поступового і здорового розвитку матеріальної цивілізації. Ці два цивілізаційні аспекти доповнюють один одного і в результаті координують розвиток країни загалом, що можна визначити як протиставлення китайського органіцизму західному бінаризму. Соціалістична матеріальна цивілізація є основою консолідації соціалістичної системи, фундаментальною стратегічною метою побудови сучасної та потужної соціалістичної країни та матеріальною передумовою переходу до комунізму. Оскільки Китай, як і раніше, перебуває на початковій стадії побудови соціалізму, то відповідно соціалістична матеріальна цивілізація теж перебуває в стані зародження. Значний акцент на розвитку соціалістичної матеріальної цивілізації був зроблений у теорії Ден Сяопіна.

4.2.2. *Соціалістична духовна цивілізація*⁹⁷ являє собою абсолютно новий етап у розвитку людської духовної цивілізації, відмінна від будь-якої іншої, що існувала раніше або існує зараз, окрім того, вона є важливим складником побудови соціалізму з китайською специфікою. Вона ґрунтується на соціалістичній власності, оскільки це цивілізація пролетаріату і народних мас, чиїми плодами користується більшість

⁹⁷ Концепція була вперше сформульована в 1979 р.

людей. Соціалістична духовна цивілізація — це високорозвинені наука, технології, освіта, культура, які своєю чергою забезпечують інтелектуальну підтримку побудови соціалістичної матеріальної цивілізації. Для формування ідеологічних, політичних, етичних і соціальних принципів ефективного розвитку цієї цивілізації використовуються марксистські наукові теорії. Соціалістична духовна цивілізація — це прогрес, досягнутий людьми в процесі перетворення світу, що здебільшого виявляється в розвитку науки, освіти, культури, а також у підвищенні ідеологічних, політичних і моральних стандартів людини. Крім того, соціалістична духовна цивілізація визначається як важлива стратегічна мета в здійсненні соціалістичної модернізації. Сам термін «цивілізація» з'явився в риторичі КПК у 1980-х рр. для просування духовної цивілізації, яка доповнює матеріальну цивілізацію, що було викликано соціально-економічними реформами Ден Сяопіна і його прагненням відреагувати на очікування суспільством політичних реформ⁹⁸.

4.2.3. *Політична цивілізація* — це, по-перше, політична форма тієї чи іншої цивілізації; по-друге, це прогрес у соціальній і політичній сферах, який досягається шляхом усунення політичних проблем (вдосконалення інституційних механізмів); по-третє, це політичний розвиток (політична свідомість, концепції). Концепція «політичної цивілізації» є розвитком надбудови, що було викликано глибокими перетвореннями в китайській економіці. Важливим аспектом також є відновлення ролі особистості (主体性 *zhutixing*) в управлінні державними справами. Зазначається, що для формування соціалістичної політичної цивілізації потрібен тривалий час.

4.2.4. *Соціальна цивілізація* — це, по-перше, сума позитивних результатів, отриманих людством у перетворенні природи; по-друге, це єдність матеріальної, духовної та політичної цивілізацій, а також єдність національного і загальнолюдського.

⁹⁸ Barne G. R. Engineering Chinese Civilisation. *China Story Yearbook 2013: Civilising China* / Geremie R. Barne & Jeremy Goldkorn (eds). Canberra : Australian National University, Australian Centre on China in the World. 2013. P. I–XXIX.

4.2.5. *Екологічна цивілізація* має змінити індустріальну цивілізацію як нова форма гармонійного розвитку людини, природи й суспільства⁹⁹. Концепція «екологічна цивілізація» була сформульована наприкінці 1970-х — на початку 1980-х рр. в СРСР відповідно до загальних положень історичного матеріалізму. У той самий час ця концепція увійшла до китаїзованого марксизму й стала однією з найважливіших тем для обговорення шляхів подальшого розвитку Китаю. Відповідно до цієї теорії можна зупинити руйнування навколишнього середовища (*екоцид*) шляхом революції у світовому економічному порядку і здійснення глобального екологічного переходу. З теоретичного погляду екологічна цивілізація мала замінити собою міжнародну концепцію сталого розвитку. Видатний мислитель XX ст. британський учений, марксист і китаєзнавець Дж. Нідем¹⁰⁰ вказував на негативний аспект спроб панування людини над природою, що було визначено механістичною західною наукою. Вчений вважав, що необхідно досягти такого рівня свідомості, при якому розум міг би регулювати ставлення людини до природи, мінімізуючи саморуйнівні аспекти людських бажань і максимізуючи свободу людської особистості в безкласовому середовищі та егалітарному суспільстві. На думку Нідема, відмінні аспекти незахідних культур у поєднанні з критичним поглядом історичного матеріалізму могли б допомогти уникнути репресивного і деструктивного використання передових технологій¹⁰¹. У своїй фундаментальній праці «Наука і цивілізація в Китаї» вчений зазначав, що відмінною рисою китайської науки була органічна філософія природи, близька у своїх поглядах до уявлень сучасної науки, яка після трьох століть відмовилася від домінування механістичного матеріалізму¹⁰². Тому Дж. Нідем вважав, що китайська цивілізація і китайська революція давали надію

⁹⁹ Pan Jiahua. China's Environmental Governing and Ecological Civilization. Berlin, Heidelberg : Springer, 2016. 228 p.

¹⁰⁰ Докладно див.: Кіктенко В. О. «Школа Джозефа Нідема»: дискусії навколо китайської науки та цивілізації. Київ : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 412 с.

¹⁰¹ Needham J. Moulds of Understanding: A Pattern of Natural Philosophy. New York : St. Martin's Press, 1976. P. 301.

¹⁰² Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 1. Cambridge : Cambridge University Press, 1954. P. 4.

на зовсім інше майбутнє людської цивілізації. Такі сучасні західні вчені, як Дж. Хансен, М. Манн, Дж. Чемнік, Т. Іглтон, стурбовані нездатністю провідних країн Заходу розв'язати проблему кліматичних змін, звертаються до Китаю як до ймовірного іншого підходу¹⁰³. Проте це не можна вважати зіставленням ефективності неоліберальної моделі та посттоталітарного технократичного неоавторитаризму¹⁰⁴ при розв'язанні складних глобальних проблем. Що ж стосується самого Китаю, то концепція «екологічна цивілізація» стала не просто політичним гаслом офіційної ідеології КПК, а й теоретичним внеском китайських учених у глобальну дискусію про сталий розвиток. Сформульована теоретична позиція КПК з питань сталого розвитку враховує критику економічної глобалізації 1970-х рр. і передбачає поліпшення умов життя не тільки для китайського суспільства, а й для всього світу. За більш ніж чотири десятиліття здійснення Політики реформ і відкритості Китай пережив швидко індустріалізацію та урбанізацію, що привело до становлення індустріальної цивілізації із супутніми проблемами дисбалансу, дисгармонії й нестійкості розвитку. Тому домодерна китайська концепція гармонії у відносинах між людиною і природою стала важливою основою для сучасних підходів до розвитку екологічної цивілізації.

4.3. «Соціалістичне гармонійне суспільство»: теорія збалансованого розвитку

Важливий складник Політики реформ і відкритості — це соціальний розвиток, ідеалом якого є соціальна гармонія. Одним із результатів

¹⁰³ Hansen J. China and the Barbarians: Part 1. *Eco-Business*. 2010. Dec. 21. — available at: <https://www.eco-business.com/opinion/china-and-barbarians-part-1/> (accessed February 19, 2021); Mann M. E., Kump L. R. *Dire Predictions*. New York : DK Publishing, 2015. 224 p.; Chemnick J. China Takes the Climate Spotlight as U.S. Heads for Exit. *Scientific American*. 2015. November 18. — available at: <https://www.scientificamerican.com/article/china-takes-the-climate-spotlight-as-u-s-heads-for-exit/> (accessed 4 April 2021); Eagleton T. *Hope without Optimism*. Charlottesville : University of Virginia Press, 2015. 176 p.

¹⁰⁴ Визначення сучасного політичного режиму КНР, дане Сяо Гунцінем 蕭功秦 (професор Шанхайського університету Цзяотун, професор Шанхайського педагогічного університету, науковий співробітник Центру сучасного китаєзнавства Університету Фудань. Докладно див.: 蕭功秦. 中国的大转型: 从发展政治学看中国变革. 北京: 新星出版社, 2008年. 462页.

XVI Всекитайського з'їзду КПК, що пройшов у листопаді 2002 р., стало визначення завдання побудови «соціалістичного гармонійного суспільства» (社会主义和谐社会 *shehui zhuyi hexie shehui*) відповідно до загального розуміння соціалізму з китайською специфікою. За визначенням Чжан Сюесеня, «концепція наукового розвитку» була запропонована для консолідації й підвищення забезпеченості населення, пошуку нових мотивів і механізмів розвитку, а також для досягнення діалектичної єдності відносин між стрибкоподібним і стійким розвитком¹⁰⁵. На 4-му пленумі ЦК КПК 16-го скликання в листопаді 2004 р. було визначено, що побудова соціалістичного гармонійного суспільства є важливою частиною зміцнення потенціалу КПК у сфері управління. На 5-му пленумі ЦК КПК 16-го скликання в жовтні 2005 р. побудова соціалістичного гармонійного суспільства була визначена як важливе завдання всебічного застосування «концепції наукового розвитку». Згідно з визначенням Ху Цзіньтао, це соціалістичне суспільство, побудоване на «демократії та верховенстві закону, справедливості та рівності, довірі та правдивості, доброзичливості та життєрадісності, порядку та стабільності, а також гармонійних відносинах із природою»¹⁰⁶. Такий збалансований підхід передбачає, по-перше, координування розвитку всіх аспектів економіки, політики, культури та суспільства; продуктивних сил і виробничих відносин; базису і надбудови; по-друге, це стосується досягнення гармонійного розвитку регіонів, міста та села, соціуму та економіки, людини та природи, а також координації внутрішнього розвитку і відкритості зовнішньому світу, взаємин між центральним урядом і місцевим керівництвом, індивідуальних і колективних інтересів, поточних і довгострокових інтересів. Отже, «концепція наукового розвитку» була доповнена «теорією збалансованого розвитку» (平衡的发展 *pingheng de fazhan*), що ґрунтується на поняттях соціальної справедливості

¹⁰⁵ 张学森. 科学发展观:背景、内涵及创新点. 中共四川省委省级机关党校学报. 2004年. 第2期. 页25-26.

¹⁰⁶ 胡锦涛. 胡锦涛强调:深刻认识构建和谐社会的重大意义. 国家自然科学基金委员会. 2005年02月21日. — available at: <http://www.nsf.gov.cn/publish/portals0/tab440/info59795.htm> (accessed 23 February 2021).

та стійкості й спрямована на створення безкласового «соціалістичного гармонійного суспільства» (社会主义和谐社会 *shehui zhuyi hexie shehui*). Формування соціалістичного гармонійного суспільства стало розглядатися як довгострокова історична місія на шляху побудови соціалізму з китайською специфікою і «суспільства середньої заможності» (小康社会 *xiaokang shehui*).

Поняття «соціалістичне гармонійне суспільство» було сформульовано на основі марксистських уявлень про соціальну гармонію в поєднанні з актуальними завданнями соціально-економічного розвитку Китаю. Водночас у домодерній китайській філософії були і власні уявлення про соціальну гармонію — це конфуціанські «велике єднання» (大同 *datong*) та «мир і процвітання» (小康 *xiaokang*). В офіційній же ідеології КПК до ідей соціальної гармонії зверталися Мао Цзедун (вступ у «велику гармонію» після скасування класового суспільства в Китаї)¹⁰⁷, Ден Сяопін і Ху Цзіньтао, який цей підхід оформив концептуально. Відповідно до твердження Я. Рошкер, концепція гармонійного суспільства в КНР безпосередньо походить з інтерпретації цього поняття конфуціанським філософом Сюнь-цзи (荀子, 310–235 рр. до н. е.) задля формування державної доктрини в період правління династії Хань (漢朝, 206 до н. е. — 220 н. е.)¹⁰⁸. Заміна соціальною гармонією класової боротьби вказує на значний відхід від ортодоксального марксизму, який аналізував складні соціально-економічні суперечності. Карл Маркс скептично ставився до можливості встановлення гармонійних класових відносин і вважав, що класи в кінцевому підсумку мають бути знищені. Проте у своїх ранніх роботах він писав про гармонійне суспільство щодо вищих форм комунізму¹⁰⁹.

У сучасному китаїзованому марксизмі немає ідеалу соціальної гармонії, але є сформульоване завдання часткової реалізації гармонії в конкретному соціальному середовищі. Для теоретичного

¹⁰⁷ 毛泽东. 毛泽东文集·第六卷. 北京: 人民出版社, 1999. 页543–544.

¹⁰⁸ Rošker J. The Concept of Harmony in Contemporary P. R. China and in Taiwanese Modern Confucianism. *Asian Studies*. 2013. Vol. 1. No. 2. P. 11–12.

¹⁰⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва: Политизат, 1956. С. 587, 594, 606.

обґрунтування цього завдання були використані класичні конфуціанські концепції гармонії, які вчать людину досягненню балансу етичного і духовного в соціумі та державі. Цей підхід був спрямований на запобігання переростання соціальної нерівності в класові конфлікти. КПК тепер проголошувала, що піклується про інтереси всіх людей, а не одного класу. Водночас соціалістичне гармонійне суспільство зможе усунути всі суперечності тільки під час тривалого процесу створення і поліпшення ефективних механізмів розв'язання соціальних конфліктів у конкретних історичних умовах. Ідея скоординованого розвитку (协调发展 *xietiao fazhan*, 五个同等 *wuge tongdeng*) також відбита у висловлюваннях Ху Цзіньтао про соціалістичне гармонійне суспільство («матеріальна культура соціалізму», 社会主义物质文明 *shehui zhuyi hexie shehui*; «сумлінна дружба», 诚信友爱 *chengxin youai*), побудоване на принципах соціальної справедливості та сталості (五个同等 *wuge tongdeng*; «гармонія між людиною і природою», 人与自然和谐 *ren yu ziran hexie*). Ця теорія стала другим ідеологічним нововведенням Ху Цзіньтао, що доповнює його «концепцію наукового розвитку».

4.4. «Людина понад усе»:

повернення до марксистського гуманізму

При адміністраціях і Цзян Цземіня, і Ху Цзіньтао зазначалося, що кінцевою метою економічного розвитку при здійсненні Політики реформ і відкритості є задоволення повсякденних потреб людей і підвищення рівня їхнього добробуту. Соціалістична модернізація Китаю стала визначатися як постійне задоволення щораз більших матеріальних і культурних потреб людей, про що, наприклад, можна дізнатися з доповіді прем'єра Держради КНР Веня Цзябао¹¹⁰. Найбільш повно це відображено в понятті 以人为本 *yiren weiben* («людина понад усе», «людина як основа основ»), одному з найважливіших елементів «концепції наукового розвитку».

¹¹⁰ 温家宝。政府工作报告——2005年3月5日在第十届全国人民代表大会第三次会议上。国务院公报。2005年。第12号。— available at: http://www.gov.cn/gongbao/content/2005/content_158717.htm (accessed 12 February 2021).

Основною метою визначалися свобода і всебічний розвиток людини, що в соціальному вимірі передбачає побудову соціалістичного гармонійного суспільства. Це було оновлене розуміння четвертим поколінням лідерів КПК побудови соціалізму з китайською специфікою, теоретичне обґрунтування якого істотно виходило за межі офіційної ідеології. Якщо Мао Цзедун будував соціалізм у Китаї на основі класової боротьби з буржуазією на чолі з пролетаріатом, то вже в теорії соціалізму Ден Сяопіна були інкорпоровані національна ідентичність, ринкова економіка і капіталістичний розвиток, хоча й була збережена межа між соціалізмом і капіталізмом з погляду економічної бази¹¹¹. У теорії «потрійного представництва» Цзян Цземіня була розширена класова основа КПК, але водночас збереглося загальне завдання — реструктуризація державного соціалізму і створення соціалістичної ринкової економіки без відмови від кінцевої мети у вигляді побудови комунізму¹¹². На відміну від Цзян Цземіня, чия ідеологія була переважно зосереджена на інтеграції економічної еліти країни, Ху Цзіньтао свою ідеологію третьої соціальної трансформації Китаю орієнтував на інтереси простих людей¹¹³. Це мало забезпечити всебічний, скоординований і сталий розвиток Китаю, що дало б змогу спрямувати результати успішного економічного розвитку країни на розв'язання складних соціальних та екологічних проблем періоду Політики реформ і відкритості. Тому відповідно до «концепції наукового розвитку» розвиток продуктивних сил і виробничих відносин розглядається як рушійна сила суспільного розвитку, суспільство розуміється як органічне ціле. Концепція спрямована на формування сталого розвитку, діалектично пояснює відносини між людиною і природою, а також між поколіннями.

¹¹¹ Zhao Yuezhi. Communication and the Socialist Legacy of the Chinese State in the Era of Transnational Capitalism. *Global Communications: Toward a Transcultural Political Economy* / Paula Chakravartty (ed.). Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008. P. 1–40.

¹¹² Guo Sujian. Post-Mao China: From Totalitarianism to Authoritarianism. Westport, CT : Praeger, 2002. P. 202.

¹¹³ 胡锦涛。胡锦涛：科学发展观是我党提出的新重大战略思想。新华网。2007年01月22日。— available at: http://www.xinhuanet.com/zg/jx/2007-01/22/content_5635752.htm (accessed 21 February 2021).

Концепція «людина понад усе» є засобом досягнення всебічного розвитку всього народу. Водночас орієнтована на народ людина не є «індивідуумом» у західному розумінні індивідуалізму або лібералізму, оскільки належить до цілого народу, об'єданого спільним завданням сталого розвитку. Згідно із визначенням Маркса, сутністю людини є сукупність суспільних відносин, що було використано в «науковій концепції розвитку» для визначення реалізації соціалізації людини (єдність людської особистості та суспільства). У цьому визначенні відбивається подальший розвиток ідей «потрійного представництва» Цзянь Цземіня, а концепція «людина понад усе» скасовує класовий підхід до суспільства й економіки. Отже, нова редакція офіційної ідеології КПК переходить на позиції постмарксизму, для якого характерна відмова від дериваціонізму та есенціалізму, тобто, зокрема, економіка більше не розглядається як основа політики, а держава — як інструмент дії певного класу. Проте це не заперечення ринкової економіки й не повернення до планової економіки, а коригування і трансформація ринкової економічної системи, соціальної структури та збереження гуманістичних цінностей (*орієнтація на людину*). З філософського погляду це своєрідне повернення до раннього марксизму («забезпечення всебічного розвитку людини»), а з політичного погляду — це перехід від неоавторитаризму до доктрини управління, орієнтованої на людину, а також до економіки, орієнтованої на людину. Ху Цзіньтао стверджує, що в результаті впровадження цих принципів буде побудоване соціалістичне гармонійне суспільство, що у своїй теоретичній основі є поверненням до ідеалів марксистського гуманізму¹¹⁴.

У «концепції наукового розвитку» було зроблено наголос на всебічному розвитку, орієнтованому на людину, що повинно було виправити революційний характер традиційного соціалізму, який визначав класову боротьбу як ключовий елемент. Так звана революційна культура означає перетворення людини на інструмент соціальної революції і боротьби за владу, що є свого роду дегуманізованим інструменталізмом.

¹¹⁴ 胡锦涛。胡锦涛在中国共产党第十七次全国代表大会上的报告。中国共产党新闻网首页。2007年10月15日至21日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/106155/106156/6430009.html> (accessed 13 February 2021).

Під час першої соціальної трансформації Китаю разом із традиційною культурою був повністю знищений традиційний китайський гуманізм. Вся соціальна культура втратила свій самостійний статус, оскільки була повністю інтегрована в структуру політичної ідеології, яка стала рушійною силою культурного розвитку Китаю. Згідно з революційними завданнями *нова* культура і *нові* ідеї вводилися шляхом насильницького скасування всього традиційного, тобто *старого*. Результатом Великої пролетарської культурної революції в Китаї стало блокування можливості розвитку соціальної продуктивності та самої культури, що пізніше було визначено як «культурна лихоманка», «суб'єктивність», девальвація онтологічного статусу людини в другий період соціальної трансформації Китаю¹¹⁵. Деякі вчені вважають, що саме це знецінення людини та перемога низької, грубої культури є серйозною проблемою в історії КНР, що так і не було повністю визнано та усвідомлено. Тобто основні проблеми зосереджені не в економіці, а в політичній, соціальній та культурній сферах¹¹⁶. Тому «концепція наукового розвитку» не обмежується тільки економічними питаннями, а пропонує комплексний підхід до всіх питань соціально-економічного розвитку, що робить її ближчою до філософського розуміння розвитку як такого.

Новий підхід визнавав існування безлічі суб'єктів та інтересів у суспільстві. В умовах соціальної трансформації правильна оцінка цих змін була важлива для ефективного розподілу ресурсів партійно-державної системи та подолання незбалансованих явищ у соціально-економічному розвитку країни [中共中央... 2004]. «Концепція наукового розвитку» мала підкреслити, що КПК серйозно ставиться до проблем і нагальних потреб людей, здатна розробити довгострокову, теоретично обґрунтовану стратегію розв'язання цих проблем. Ця ідея лягла в основу керівних принципів керівництва КПК/КНР у період правління Ху Цзіньтао і визначила завдання побудови середньозаможного суспільства (小康社会 *xiaokang shehui*) у період здійснення Політики реформ і відкритості.

¹¹⁵ 陈一放。论当代中国的文化转型。社会科学研究。1998年。第3期。页42-43。

¹¹⁶ 单少杰。中国改革的整体性视角-从一种『新发展观』谈起。哲学研究。1994第。11期。页3-11。

4.5. Значення «концепції наукового розвитку»

Офіційна ідеологія КПК у період правління Ху Цзіньтао загалом ґрунтувалася на традиційних марксистських підходах і на концепті «соціалізм із китайською специфікою», проте відбулася й певна модернізація партійних ідей шляхом залучення історико-культурної спадщини Китаю, а також адаптації до нових соціально-економічних умов. Політика КПК була представлена як всеосяжний стратегічний план, що ґрунтується на науковому підході. Водночас економіка була визначена головною рушійною силою для розв'язання різних проблем у розвитку Китаю і задоволення щоденних потреб людей. Окрім того, більший акцент в офіційній ідеології КПК був зроблений на добробуті та щасті людей, соціальній справедливості, стабільності та гармонії («концепція наукового розвитку», «соціалістичне гармонійне суспільство», «людина понад усе»). На теоретичному рівні ця концепція містила положення наукового соціалізму, а також ідеї китаїзованого марксизму щодо сталого розвитку, соціального добробуту, гуманістичного суспільства, демократії, соціалістичного гармонійного суспільства. Отже, «концепція наукового розвитку» запропонувала набір дискурсів і знань щодо легітимності режиму КПК з метою формування взаємозв'язків між знаннями та владою. З марксистського погляду ці ідеологічні зміни були викликані необхідністю збереження КПК свого панівного становища, а також відбивали ідею про те, що надбудова має коректуватися відповідно до економічного базису.

5. Ідеї Сі Цзіньпіна про соціалізм з китайською специфікою в нову епоху: оновлення офіційної ідеології КПК

У 2012 р. Китай вступив на новий етап свого розвитку, що було пов'язано з перенесенням уваги із здійснення соціалістичної модернізації економіки на соціалістичну модернізацію політичної, суспільної та адміністративної систем. Це завдання безпосередньо було пов'язане з необхідністю посилення партійної роботи, що, як наслідок, призвело до перегляду та посилення ідеологічної роботи відповідно

до мінливого китайського контексту. «Ідеї Сі Цзіньпіна про соціалізм з китайською специфікою в нову епоху» (习近平新时代中国特色社会主义思想 *Xi Jinping xin shidai zhongguo tese shehui zhuyi sixiang*), які зазвичай скорочено позначаються як «ідеї Сі Цзіньпіна» (习近平思想 *Xi Jinping sixiang*) або як «ідеї Сі» (习思想 *Xi sixiang*), являють собою подальшу адаптацію марксизму до китайського контексту (马克思主义中国化 *takesizhuyi zhongguohua*, китаїзований марксизм)¹¹⁷. Ідеї Сі Цзіньпіна містяться в його промовах, указах, інструкціях, що увійшли до тритомного видання «Державне управління»¹¹⁸.

¹¹⁷ Крім загальної назви даної теорії є ціла низка висловів у конкретному напрямку — «економічна думка Сі Цзіньпіна» (习近平经济思想 *Xi Jinping jingji sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про міжнародні відносини» (习近平外交思想 *Xi Jinping waijiao sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про літературу та мистецтво» (习近平文艺思想 *Xi Jinping wenyi sixiang*), «військова думка Сі Цзіньпіна» (习近平强军思想 *Xi Jinping qiang jun sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про освіту» (习近平教育思想 *Xi Jinping jiaoyu sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про екологічну цивілізацію» (习近平生态文明思想 *Xi Jinping shengtai wenming sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про партійне будівництво» (习近平党建思想 *Xi Jinping dangjian sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про верховенство права» (法治思想 *Xi jingping fazhi sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про боротьбу з бідністю» (习近平脱贫攻坚思想 *Xi jingping tuopin gongjian sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про ЗМІ та громадську думку» (习近平新闻舆论思想 *Xi jingping xinwen yulun sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про новини» (习近平新闻思想), «важливі ідеї Сі Цзіньпіна про роботу на Тайвані» (习近平对台工作重要思想 *Xi jingping xinwen sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про адресну допомогу бідним» (习近平精准扶贫思想 *Xi jingping jingzhun fupin sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про фізкультуру і спорт» (习近平体育思想 *Xi jingping tiyu sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про роботу з молоддю» (习近平青年工作思想 *Xi jingping qingnian gongzuo sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про фінанси» (习近平金融思想 *Xi jingping jinrong sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про національну єдність» (习近平民族团结思想 *Xi jingping minzu tuanjie sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про чесний та невідкупний уряд» (习近平廉政思想 *Xi jingping lianzheng sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про «Пояс і Шлях»» (习近平一带一路思想 *Xi jingping yidai yilu sixiang*), «Ідеї Сі Цзіньпіна про освоєння морів та океанів» (习近平经略海洋思想 *Xi jingping jing lue haiyang sixiang*), «ідеї Сі Цзіньпіна про єдність народу та армії» (习近平军民融合思想 *Xi jingping junmin ronghe sixiang*) та ін. Така широта іменування очевидно вказує на тотальний ідеологічний опис реальності ім'ям глави держави та партії.

¹¹⁸ Публікація книг глави партії та держави безпосередньо під час його правління стала відходом від неписаної заборони на подібну дію, встановлену ще за часів Ден Сяопіна: 习近平。习近平谈治国理政。北京，外文出版社，2014。第475页；习近平。习近平谈治国理政-第二卷。北京，外文出版社，2017。第569页；习近平。习近平谈治国理政-第三卷。北京，外文出版社，2020。第570页。

5.1. «Китайська мрія»: відродження нації, соціалістична духовна цивілізація, світове лідерство

29 листопада 2012 р., через два тижні після призначення на посаду голови КНР¹¹⁹, Сі Цзіньпін представив свою концепцію «китайська мрія» (中国梦 *zhongguo meng*), яка стала новим формулюванням теорії партії та суттєвим ідеологічним поворотом у зовнішній та внутрішній політиці КНР¹²⁰. «Китайська мрія» визначає головну мету КПК у XXI ст. і при цьому чітко показує відхід від старих політичних гасел та концепцій. У китайському політичному дискурсі дана концепція визначає рух у ногу з часом (与时俱进 *yushí jùjìn*, «йти в ногу з часом») та формує позитивний образ майбутнього Китаю. Насправді ж ця нова «китайська мрія» повертає в ідеологічний обіг дуже стару мету, сформульовану ще «батьком нації» Сунь Ятсеном (1866–1925), — «велике відродження китайської нації» (中华民族伟大复兴 *zhonghua minzu weida fuxing*). Щоправда, Сі Цзіньпін не вважає це далекою перспективою і стверджує, що досягнення цієї мети можливе в межах одного покоління¹²¹. Якщо при Мао Цзедуні історична та культурна спадщина Китаю розцінювалася як відстала, то починаючи з Ден Сяопіна деякі ідеї минулого стали застосовуватися в сучасній ідеології КПК: конфуціанські уявлення про суспільні відносини, порядок, гармонію, меритократію; історична розповідь про «велич» імперського Китаю і подальше «століття національного приниження» (百年国耻 *bainian guochi*)¹²²; китайський націоналізм XX ст. «Велике відродження китайської нації» тісно пов'язане з уявленнями про унікальність Китаю, звідки відповідно виникають твердження про необхідність створення

¹¹⁹ 3 15 листопада 2012 р. — генеральний секретар ЦК КПК, голова Військової ради ЦК КПК, з 14 березня 2013 р. — голова КНР, голова Центральної військової ради КНР.

¹²⁰ 习近平。在十二届全国人大一次会议上的讲话。中国政府网。2013年3月17日。 — available at: http://www.gov.cn/ldhd/2013-03/17/content_2356344.htm (accessed 22 June 2021).

¹²¹ Докладно див.: Callahan W. A. What Can China Dream 'Do' in the PRC. *The Asian Forum*. 2014. 8 December. — available at: <http://www.theasanforum.org/what-can-the-china-dream-do-in-the-prc/> (accessed 4 May 2021).

¹²² Період історії Китаю з 1840-х по 1940-ві рр., який був відзначений низкою програних воєн, нерівноправних договорів (不平等条约 *bupingdeng tiaoyue*) і поступок західним державам.

власної, китайської політичної системи, а не ліберальної демократії. У науці немає єдиної думки про те, чи існує «китайська модель»¹²³, проте офіційна ідеологія КПК активно використовує це поняття для затвердження свого шляху розвитку на основі своєї унікальної культури. Про це, зокрема, вже в 2013 р. говорив Сі Цзіньпін¹²⁴, який першим після Мао Цзедуну запропонував світові «китайську модель» модернізації та вирішення глобальних проблем людства. З 2017 р. Сі Цзіньпін у багатьох своїх виступах заявляв, що світ перебуває в епіцентрі «великих змін, небачених за все століття» (百年未有之大变局 *bainian wei you zhi da bianju*).

На першій сесії Всекитайських зборів народних представників дванадцятого скликання 17 березня 2013 р. Сі Цзіньпін заявив, що «Для реалізації китайської мрії ми повинні йти китайським шляхом, розвивати китайський дух, консолідувати всі китайські сили»¹²⁵. Таким чином лідер Китаю визначив три обов'язкові вимоги (三个必须 *san ge bixu*) для досягнення «китайської мрії»: 1) слідування шляхом розвитку соціалізму з китайською специфікою (*китайська модель розвитку*), що передбачає впевненість в обраній теорії, практиці та суспільному устрої; 2) на основі постійного посилення власних сил (自强不息 *zìqiángbùxí*) та патріотизму розвивати національний дух, духовну згуртованість та дух епохи, основою якої є реформи та інновації, й прагнути таким чином до майбутнього; 3) посилення згуртованості всіх національностей Китаю для досягнення поставленої мети на основі нового рівня консолідації суспільства: «Спільно користуватися прекрасними можливостями життя; спільно користуватися реалізацією мрії; спільно користуватися можливос-

¹²³ Яскравим прихильником існування такої моделі є Деніел Белл, який у своїй книзі «Китайська модель: політична меритократія та межі демократії» розглядає політичну систему, яка не лише має довгу історію в Китаї, а й може виявитися найважливішою політичною подією XXI ст. Докладно див.: [Bell 2015].

¹²⁴ 习近平。习近平：胸怀大局把握大势着眼大事努力把宣传思想工作做得更好。人民日报。2013年08月21日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/n/2013/0821/c64094-22636876.html> (accessed 3 June 2021).

¹²⁵ 习近平。习近平：实现中国梦必须走中国道路。中国共产党新闻网。2013年03月28日。— available at: <http://theory.people.com.cn/n/2013/0328/c83855-20942878.html> (accessed 3 June 2021).

тями розвиватися та прагнути до прогресу разом із батьківщиною та часом»¹²⁶.

У тому ж 2013 р. Сі Цзіньпін каже, що для досягнення поставлених цілей китайський народ має стати сильним не лише в матеріальному плані, а й набути духовної сили¹²⁷. Далі це набуло розвитку у визначенні побудови соціалізму з китайською специфікою, де було заявлено про важливість будівництва матеріальної та духовної цивілізації¹²⁸. Термін «соціалістична духовна цивілізація» (社会主义精神文明 *shehuizhuyi jingshen wenming*) вперше був офіційно згаданий для нового позначення Політики реформ і відкритості¹²⁹ та офіційно опублікований в «Резолюції ЦК КПК про основні напрями побудови соціалістичної духовної цивілізації», прийнятої на шостому пленарному засіданні дванадцятого скликання ЦК КПК, що відбулося в Пекіні 28 вересня 1986 р.: «Основне завдання побудови соціалістичної духовної цивілізації полягає в тому, щоб задовольнити потреби соціалістичної модернізації, виховувати ідейних, моральних, культурних, дисциплінованих соціалістичних громадян, а також покращувати ідеологічні знання всієї китайської нації»¹³⁰. У 1980-ті рр. були вжиті й конкретні заходи щодо будівництва соціалістичної духовної цивілізації, що насамперед стосувалося посилення ідейного виховання молоді, підвищення морального рівня керівних кадрів, очищення партійного керівництва та інтелігенції від «духовного забруднення» (精神污染 *jingshen wuran*). Зокрема, це виявилось в боротьбі з «деструктивним» впливом західних концепцій

¹²⁶ 习近平。习近平：实现中国梦必须凝聚中国力量。新华网。2013年03月17日。— available at: http://www.xinhuanet.com/2013lh/2013-03/17/c_115052765.htm (accessed 1 June 2021).

¹²⁷ 习近平。习近平在同全国劳动模范代表座谈时的讲话(全文)。中华人民共和国中央人民政府。2013年04月28日。— available at: http://www.gov.cn/ldhd/2013-04/28/content_2393150.htm (accessed 14 June 2021).

¹²⁸ 刘杨。推动物质文明和精神文明协调发展。中央政府门户网站。2015年11月12日。— http://www.gov.cn/xinwen/2015-11/12/content_2964524.htm (accessed 11 June 2021).

¹²⁹ 李谷城。中國大陸改革開放新詞語。香港：香港中文大學，2006。頁243–244。

¹³⁰ 中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议。中国共产党新闻网。1982年9月1日至11日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64565/65381/4429515.html> (accessed 7 June 2021).

лібералізації, гуманізму, демократії та прав людини, які часто використовуються, на думку китайських лідерів, для зміни політичних режимів, а тому несуть загрозу стабільному розвитку Китаю. Наприклад, архітектор китайських реформ Ден Сяопін стверджував, що «Чуже китайському народу духовне забруднення, яке прийшло ззовні, яке під гаслами свободи та демократії прагне розколоти китайське суспільство, змогло швидко вкоренитися серед деяких учених і вплинуло на молодь»¹³¹. Важливу увагу будівництву соціалістичної духовної цивілізації приділяли і в рамках «потрійного представництва» Цзян Цземіня. Загалом соціалістична духовна цивілізація спрямована на формування під керівництвом КПК нового типу культурного регулювання в межах соціалізму з китайською специфікою та збереження духовної спадщини китайської нації. Сі Цзіньпін ще більше уваги приділяє будівництву духовної цивілізації як основи легітимності КПК та посилює роль ідеології в державному управлінні.

27 березня 2014 р. Сі Цзіньпін у штаб-квартирі ЮНЕСКО заявив: «Реалізація китайської мрії — це збалансований розвиток матеріальної та духовної цивілізації, результат їхнього взаємного стимулювання. Без цивілізаційної наступності та розвитку, без поширення, розвитку та процвітання культури не може бути й мови про реалізацію китайської мрії. Предки китайської нації називали повноту безбідного життя та висоти моралі досягненням у світі суспільства Великого єднання (大同 *da tong* — В. К.). З давніх-давен у китайській цивілізації духовне життя інтегрувалося в рамки людського життя та суспільного ідеалу. Тому досягнення китайської мрії — це процес тісно пов'язаного розвитку матеріальної та духовної цивілізації. У міру постійного розвитку економіки та суспільства китайська цивілізація має відповідати часу та проявляти активну життєву енергію»¹³².

У листопаді 2012 р. Сі Цзіньпін на XVIII з'їзді КПК вперше заявив про «свідомість спільноти єдиної долі людства» (人类命运共同体意识

¹³¹ 邓小平。邓小平文选-第二卷。北京：人民出版社，1994。页369。

¹³² 习近平。习近平在联合国教科文组织总部的演讲(全文)。中国政府网。2014年03月28日。— available at: http://www.gov.cn/xinwen/2014-03/28/content_2648480.htm (accessed 25 June 2021).

renlei mingyun gongtongti yishi)¹³³, а в 2013 р. цю концепцію було оформлено як зовнішньополітичну концепцію під назвою «спільнота єдиної долі людства» (人类命运共同体 *renlei mingyun gongtongti*). У 2015 р. на Боаоському азіатському форумі було названо чотири основні принципи цієї концепції: відстоювати взаємну повагу, справедливі та рівні відносини між країнами; відстоювати взаємовигідне співробітництво та загальний розвиток; відстоювати загальну комплексну скоординовану та тривалу безпеку; відстоювати співіснування та інтеграцію цивілізації, їх взаємний обмін та збагачення¹³⁴. У вересні 2015 р. Сі Цзіньпін представив «спільноту єдиної долі людства» в ООН¹³⁵, а в 2017 р. ця концепція увійшла до резолюції Комісії соціального розвитку ООН, Ради безпеки ООН та Ради з прав людини ООН, а також документів щодо неприпустимості гонки озброєнь у космосі¹³⁶. У 2017 р. концепція «спільнота єдиної долі людства» увійшла до Статуту КПК, а в 2018 р. включена до нової редакції Конституції КНР¹³⁷.

20 березня 2018 р. Сі Цзіньпін завершив двотижневу сесію Всекитайських зборів народних представників промовою, у якій він підкреслив, що доля Китаю тісно пов'язана з долею інших країн, що китайська нація завжди сприятиме глобальному світові та розвитку потенціалу всього людства, що вона ніколи не буде прагнути до глобальної гегемонії чи територіальної експансії. Крім того, Сі Цзіньпін заявив, що китайська

¹³³ 十八大专题报道。中共首提“人类命运共同体” 倡导和平发展共同发展。人民网。2012年11月11日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/18/n/2012/1111/c350825-19539441.html> (accessed 21 June 2021).

¹³⁴ 习近平。习近平主席在博鳌亚洲论坛2015年年会上的主旨演讲（全文）。新华网。2015年03月29日。— http://www.xinhuanet.com/politics/2015-03/29/c_127632707.html (accessed 25 June 2021).

¹³⁵ 覃博雅、常红。习近平出席第七十届联合国大会一般性辩论并发表重要讲话。人民网。2015年09月29日。— available at: <http://world.people.com.cn/n/2015/0929/c1002-27645623.html> (accessed 13 June 2021).

¹³⁶ 什么是人类命运共同体？中央纪委监察部网站。2018年01月17日。— available at: https://www.ccdi.gov.cn/special/zmsjd/zm19da_zm19da/201801/t20180116_161970.html (accessed 1 June 2021).

¹³⁷ 钱中兵。为中华民族伟大复兴提供根本法治保障——《中华人民共和国宪法修正案》诞生记。新华网。2018年03月12日。— available at: http://www.xinhuanet.com/2018-03/12/c_1122527325.htm (accessed 12 June 2021).

нація займе належне місце у світі, вестиме боротьбу з ворогами та сепаратистськими тенденціями, спрямованими на розкол Китаю (передусім, це стосується Гонконгу та Тайваню)¹³⁸. 18 грудня 2018 р. на урочистих зборах, присвячених сорокаріччю Політики реформ і відкритості¹³⁹ Сі Цзіньпін висловився про необхідність формування спільноти єдиної долі людства та зазначив, що Китай зробить свій внесок для досягнення миру у всьому світі та глобального розвитку за допомогою китайської мудрості, китайських проєктів та китайської сили¹⁴⁰. Таким чином, було дано пояснення реалізації «китайської мрії» для всього світу через пропозицію побудови гармонійних взаємовигідних відносин на основі концепції «спільноти єдиної долі людства».

Бажливим елементом практичного втілення нової концепції стала геоекономічна ініціатива «Один пояс, один шлях», яка була висунута ще в 2013 р. та яка багато в чому спирається на традиційні китайські уявлення про Піднебесну (天下 *tianxia*) і універсальні загальнолюдські цінності (процвітання, гармонія, рівність, справедливість, братство та ін.)¹⁴¹. Однак це також вказує на посилення Китаю не тільки внутрішньо, а й на міжнародній арені, що визначається як «показати себе» (奋发有为 *fenfa youwei*) і що відповідно протилежно принципу Ден Сяопіна «не випинати себе» (韬光养晦 *taoguang yanghui*). В офіційній ідеології КПК сьогодні є частими твердження того, що Китай буде сильною, могутньою, великою державою з конституційно посиленим лідером¹⁴².

¹³⁸ 张樵苏。习近平：在第十三届全国人民代表大会第一次会议上的讲话。新华网。2018年03月20日。— available at: http://www.xinhuanet.com/politics/2018lh/2018-03/20/c_1122566452.htm (accessed 2 June 2021).

¹³⁹ Докладно див.: Кіктенко В. О., Гончарук А. З., Гобова Є. В. 40 років Політики реформ і відкритості Китаю. *Вісник НАН України*. 2019. № 4. С. 68–82.

¹⁴⁰ 徐可。在全方位对外开放中共建人类命运共同体。光明日报。2018年12月28日。— available at: http://www.xinhuanet.com/politics/2018-12/28/c_1123917232.htm (accessed 8 June 2021).

¹⁴¹ Докладно див.: Кіктенко В. О. Семантика і прагматика концепту ІНІЦІАТИВА «ОДИН ПОЯС, ОДИН ШЛЯХ». *Китаєзнавчі дослідження*. 2018. № 1. С. 58–68.

¹⁴² Зняття обмеження на кількість термінів перебування при владі глави держави: 钱中兵。为中华民族伟大复兴提供根本法治保障——《中华人民共和国宪法修正案》诞生记。新华网。2018年03月12日。— available at: http://www.xinhuanet.com/2018-03/12/c_1122527325.htm (accessed 12 June 2021).

та модернізованими партійно-державними органами, а також з більш активною зовнішньою політикою.

Х. Хольбіг детально проаналізував дискурс «нової епохи», важливого складника ідеології п'ятого покоління КПК, архітектором якої виступив Сі Цзіньпін. Згідно з його дослідженнями під час першого п'ятирічного терміну повноважень Сі Цзіньпіна як глави партії сформувалися такі хроноідеологічні наративи. По-перше, це словники, згруповані навколо семантичних полів часу (минуле, сьогодення та майбутнє), які частіше, ніж раніше, використовувалися в партійних документах та ЗМІ. До них відносяться такі поняття, як «історія» (历史 *lishi*), «епоха» (时代 *shidai*), «модернізація» (现代化 *xiandaihua*), «омолодження» (复兴 *fuxing*), «інновація» (创新 *chuangxin*), «шлях» (道路 *daolu*), «боротьба» (战斗 *zhandou*), «жертва» (牺牲 *xisheng*), «виклик» (挑战 *tiaozhan*), «криза» (危机 *weiji*), «ризик» (风险 *fengxian*) і «можливість» (机会 *jihui*), «мета» (目标 *mubiao*), «очікування» (期待 *qidai*), «надія» (希望 *xiwang*), «мрія» (梦 *meng*) тощо. По-друге, це поняття «два століття» (两个一百年 *liang ge yibai nian*), яке відноситься до двох роковин: 100-річчя заснування КПК (2021 р.) та КНР (2049 р.). До 100-річчя КПК було приурочено «всебічне будівництво помірно благополучного суспільства», що символічно було виражено в більш далекій перспективі нової концепції «китайської мрії про велике омолодження китайської нації» (中华民族伟大复兴中国梦 *Zhonghua minzu weida fuxing de zhongguo meng*). 2049 рік має стати кульмінацією двох стратегічних цілей — завершення модернізації Китаю та великого омолодження китайської нації. При цьому «нове» було запропоновано в міцному зв'язку з минулим, з використанням деяких ідей Мао Цзедуна (群众路线 *qunzhong luxian*, «лінія мас»; 保持党同人民群众的血肉联系 *baochi dang tong renmin qunzhong de xierou lianxi*, «зберігати кровні зв'язки партії з народними масами»), а також такі революційні терміни як «лідер» (领袖 *lingxiu*). По-третє, Сі Цзіньпін став архітектором реформ, виразником колективної мудрості партії та конструктором майбутнього, у якому Китай має стати «модернізованою великою соціалістичною державою» (社会主义现代化强国 *shehuizhuyi xiandaihua qiangguo*)¹⁴³.

¹⁴³ Holbig H. China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era. *Journal of Current Chinese Affairs*. 2018. Vol. 47. No 3. P. 189–191.

Загалом «китайська мрія» спрямована на консолідацію китайського суспільства, на вираження ідеалів та цінностей усередині Китаю та у світі, на встановлення статусу Китаю як світового лідера. Згідно із визначенням Ян Юйїн Лю, «китайська мрія» є конфуціанським варіантом неолібералізму, для якого характерна політична логіка тотального підпорядкування ринковим цінностям¹⁴⁴. Тобто КПК, по-перше, засвоює неоліберальну капіталістичну експансію для реалізації матеріальних інтересів Китаю, і, по-друге, поєднує особисті зв'язки в колективних інтересах «китайської мрії».

5.2. Відродження маоїзму: посилення ролі ідеології в партійному керівництві та управлінні державою

Мао Цзедун і Ден Сяопін змінили класичні теоретичні положення марксизму-ленінізму для перетворення політичної та соціально-економічної реальності, Цзян Цземінь і Ху Цзіньтао адаптували ту ж базову теорію для досягнення відповідності швидко мінливої реальності відповідно до офіційної ідеології. Підхід Сі Цзіньпіна передбачає відмову від прагматизму Ден Сяопіна, що було викликано необхідністю вирішення проблем, викликаних швидким економічним зростанням протягом більш ніж сорока років здійснення Політики реформ і відкритості (改革開放 *gaige kaifang*). Насамперед це стосується досягнення меж ресурсної бази та екологічного потенціалу Китаю, що загалом вказує на практично повне вичерпання старої моделі зростання, орієнтованої на експорт та інвестиції.

Сі Цзіньпін наголосив на найважливіших завданнях подальшого розвитку Китаю, приділяючи велику увагу оцінці історичного минулого КНР. Так, уже в листопаді 2012 р. Сі Цзіньпін закликав членів КПК прийняти ідеї Мао Цзедуна для того, щоб Китай не поринув у хаос. 5 січня 2013 р. він публічно відкинув ідею поділу історії КНР на епоху Мао Цзедуна та епоху після Мао Цзедуна, що було спрямовано на підтримку легітимності КПК шляхом визначення єдиної спадщини партії¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Liu I. Y. The Chinese Dream, Neoliberalism, and International Legal Ideology. *The Chinese Journal of Global Governance*. 2018. Vol. 4. No. 2. P. 111.

¹⁴⁵ Cong Xiaoping. Road to Revival: A New Move in the Making of Legitimacy for the Ruling Party in China. *Journal of Contemporary China*. 2013. Vol. 22. No. 83. P. 905.

17 березня 2013 р. новий лідер Китаю підтвердив свою вірність теорії соціалізму з китайською специфікою, сучасному шляху розвитку та політичній системі КНР. У серпні 2013 р. Сі Цзіньпін заявив, що розпад того чи іншого політичного режиму найчастіше починається у сфері ідей, і звідси робився висновок, що посиленню західного культурного та ідеологічного впливу необхідно протиставити посилення ідеологічної роботи КПК, щоб уникнути непоправних помилок¹⁴⁶. Всі ці висловлювання в цілому були викликані реакцією на кризу довіри до соціалізму, марксизму і КПК, що виникла в китайському суспільстві в результаті переоцінки маоїзму, ініційованої Ден Сяопіном у період з 1978 по 1992 рік. Фактично Сі Цзіньпін припинив суперечку між лівими та лібералами про історію КПК, коли він заявив, що «Мао Цзедун є засновником і творцем нашої партії, нашої країни та нашої соціалістичної системи. Якщо ми заперечуємо Мао Цзедуна, то це неминуче веде до заперечення історії КПК та КНР, а також лідерства нашої партії та нашої соціалістичної системи. Це є справжнім наміром деяких людей, які заперечують Мао Цзедуна»¹⁴⁷. Тобто Сі Цзіньпін у своєму аналізі історії КПК стверджує, що періоди Мао Цзедуна та Політики реформ та відкритості взаємопов'язані, а тому кожен з них не слід заперечувати. Тобто під час Мао Цзедуна було сформовано основи соціалізму в Китаї, на основі чого потім було досягнуто колосальних успіхів у здійсненні Політики реформ і відкритості Ден Сяопіна¹⁴⁸. Свого роду результатом всіх цих подій стало святкування 26 грудня 2013 р. 120-річчя від дня народження Мао Цзедуна,

¹⁴⁶ “Комюніке про сучасний стан ідеологічної сфери” (关于当前意识形态领域情况的通报 *Guanyu dangqian yishi xingtai lingyu qingkuang de tongbao*): Document 9: A ChinaFile Translation. ChinaFile. 8 November, 2013. — available at: <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation> (accessed 12 June 2021).

¹⁴⁷ 齐彪。两个不能否定的重大政治意义。光明日报。2013年05月07日,01版。 — available at: http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2013-05/07/nw.D110000gmr_b_20130507_4-01.htm (accessed 9 June 2021).

¹⁴⁸ 习近平。毫不动摇坚持和发展中国特色社会主义在实践中不断有所发现有所创造有所前进。人民日报。2013年01月06日。 — available at: <http://politics.people.com.cn/n/2013/0106/c1024-20100407.html> (accessed 10 June 2021).

на якому Сі Цзіньпін відзначив величезний внесок «великого керманча» у формування китайської нації¹⁴⁹.

Сі Цзіньпін заявив, що КПК має виняткове історичне право керувати Китаєм, і таке бачення зумовило посилення ідеологічної боротьби, що призвело до відродження в КПК маоїстських ідей та кампаній. Почалося безпосереднє повернення до практик маоїзму, що насамперед виявилось в кампанії з посилення влади КПК (зближення з народними масами, зміцнення ідеологічної дисципліни, боротьба з корупцією). Були визначені заборонені для Китаю теми — західна конституційна демократія, універсальні цінності прав людини, концепція ЗМІ та незалежності громадянського суспільства, що очевидно було спрямоване на боротьбу з неолібералізмом та критикою діяльності КПК, особливо в період правління Мао Цзедуна (Великий стрибок, Велика пролетарська культурна революція та ін.). Усередині КПК ідеологічну кампанію Сі Цзіньпіна підтримали розрізнені прихильники Мао Цзедуна та «нові ліві» (新左派 *xinzuopai*), які різко критикують необмежений капіталізм. При цьому всі розглядають ідейну спадщину Мао Цзедуна як основу легітимності КПК та відповідно альтернативу ринковим змінам й неоліберальним цінностям. Загалом усі ці зміни вказували на повернення пріоритету політики над економікою, відновлення втрачених раніше позицій офіційної ідеології КПК у стилі Мао Цзедуна. При цьому було продовжено використання ідей домодерного Китаю, відроджених та трансформованих у новому політичному контексті¹⁵⁰.

У травні 2014 р. Сі Цзіньпін запропонував програму економічної політики, «нова нормальність» (新常态 *xin changtai*), яка передбачала більш повільне економічне зростання та комплексне вирішення соціально-економічних, політичних та екологічних проблем¹⁵¹.

¹⁴⁹ 习近平。习近平在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话。中国共产党新闻网。2013年12月27日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/n/2013/1226/c64094-23952651-2.html> (accessed 27 June 2021).

¹⁵⁰ Zhao Suisheng (2016), The Ideological Campaign in Xi's China: Rebuilding Regime Legitimacy, *Asian Survey*, Vol. 56, No. 6, P. 1168–1193.

¹⁵¹ 王爽。习近平首次系统阐述“新常态”。新华网。2014年11月09日。— available at: http://www.xinhuanet.com/world/2014-11/09/c_1113175964.htm (accessed 8 June 2021).

Необхідно було створити нову інституційну основу для виходу Китаю на наступний етап розвитку, подолати проблему «пастки середнього доходу», викоринити корупцію як загрозу легітимності КПК, досягти певності політичного курсу і припинити таким чином багаторічну боротьбу всередині партії між лібералами, які виступають за реформи, та консерваторами («нові ліві» з маоїстським відтінком), які виступають проти збільшення соціальної нерівності та корупції всередині партії-держави. Для вирішення цих складних завдань був потрібний новий ідеологічний консенсус, що й визначило появу ідей Сі Цзіньпіна. За влучним твердженням У Гогуана, з часів Ден Сяопіна офіційна ідеологія КПК була набором тверджень, спрямованих на зміцнення єдності партії та основного наративу про «партійну принциповість» (党性 *dangxing*), а також на досягнення консенсусу всередині партії та китайського суспільства¹⁵².

5.3. «Чотири всебічні підходи»: новий ідеологічний консенсус КПК

У лютому 2015 р. «Женьмінь жибао», офіційне друковане видання ЦК КПК, опублікувала теорію партійного та державного управління Сі Цзіньпіна «Чотири всебічні підходи» (四个全面战略布局 *si ge quanmian zhanlue buju*), яка повернула колишні стандарти пропаганди та ідеологічних кампаній¹⁵³.

1. *Всебічне будівництво сучасної соціалістичної держави* є кінцевою метою, бачення, загальною стратегією і всеосяжною метою КПК у розвитку соціалізму з китайською специфікою в нову епоху. Повинен бути здійснений перехід від «всебічної побудови помірно процвітаючого суспільства» (全面建成小康社会 *quanmian jiancheng xiaokang shehui*) (було реалізовано до 100-річчя КПК) до «всебічної побудови сучасної соціалістичної держави» (全面建设社会主义现代化国家 *quanmian jiancheng shehuizhuyi xiandaihua guojia*)

¹⁵² Wu Guoguang. Paradoxes of China's Prosperity: Political Dilemmas and Global Implications. London: World Scientific, 2015. P. 244.

¹⁵³ 赵晶、谢磊。“习近平论‘四个全面’：是当前发展必须解决好的主要矛盾”。人民网。2015年11月09日。— available at: <http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/1109/c385474-27792642.html> (accessed 5 June 2021).

quanmian jianshe shehui zhuyi xiandaihua guojia), що визначає нову мету другого століття в історії КПК¹⁵⁴.

2. *Всебічне поглиблення реформ* (全面深化改革 *quanmian shenhua gaige*) має сприяти розвитку соціалістичної системи з китайською специфікою та модернізації національної системи управління й можливостей управління, що передбачає продовження реформування економіки, політики, культури, суспільства, партійного будівництва та створення екологічної цивілізації¹⁵⁵.

3. *Всебічне управління країною відповідно до закону* (全面依法治国 *quanmian yifa zhiguo*) спрямоване на побудову соціалістичної правової системи з китайською специфікою та правової соціалістичної держави. Основні завдання полягають у вдосконаленні з урахуванням конституції соціалістичної правової системи з китайською специфікою, посиленні реалізації конституції; поглибленні адміністративного управління відповідно до закону та прискоренні формування уряду відповідно до закону; забезпеченні справедливого правосуддя та підвищенні авторитету судової системи; зміцненні концепції верховенства закону для всього народу; сприянні побудови суспільства відповідно до верховенства закону; посиленні робочої сили щодо забезпечення верховенства закону; зміцненні лідерства КПК у всебічному просуванні верховенства закону¹⁵⁶.

4. *Всебічне дотримання суворої партійної дисципліни* (全面从严治党 *quanmian songuan zhidang*) зосереджено на поліпшенні

¹⁵⁴ 王洋. 深刻把握“四个全面”战略布局新内涵. 光明日报. 2020年11月02日. — available at: http://www.gov.cn/xinwen/2020-11/02/content_5556581.htm (accessed 12 June 2021); 全宗莉、尹深. 开启全面建设社会主义现代化国家新征程. 人民网. 2020年10月31日. — available at: <http://opinion.people.com.cn/n1/2020/1031/c223228-31913878.html> (accessed 11 June 2021).

¹⁵⁵ 王萌萌. 授权发布：中国共产党第十八届中央委员会第三次全体会议公报. 新华社. 2013年11月12日. — available at: http://www.xinhuanet.com/politics/2013-11/12/c_118113455.htm (accessed 8 June 2021).

¹⁵⁶ 周光杨. 中共中央关于全面推进依法治国若干重大问题的决定. 中央政府门户网站. 2014年10月30日. — available at: http://www.gov.cn/xinwen/2014-10/30/content_2772420.htm; 赵晶、谢磊. “习近平论‘四个全面’：是当前发展必须解决好的主要矛盾. 人民网. 2015年11月09日. — available at: <http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/1109/c385474-27792642.html> (accessed 5 June 2021).

управління КПК (кадрові питання, система управління, боротьба з корупцією)¹⁵⁷.

У новій теорії були виділені *політичні цілі та основні принципи*.

Політичні цілі:

- ознаменування переходу Китаю на новий етап розвитку під особистим керівництвом Сі Цзіньпіна: «сильна нація» як новий етап розвитку «соціалізму з китайською специфікою», розширення кордонів соціалістичного розвитку шляхом пропозиції насамперед країнам третього світу китайського досвіду реформ;
- досягнення ідеологічного консенсусу всередині КПК для підтримки її легітимності, а також особистої влади Сі Цзіньпіна; консолідація всього китайського суспільства для досягнення цілей та завдань розвитку Китаю, визначених КПК;
- відновлення цілісності та ефективності однопартійного управління на основі ідеологічного консенсусу, а також суворої партійної дисципліни (повернення до принципів партії ленінського типу).

Основні принципи:

- керівна роль КПК у всіх сферах, а всередині партії Сі Цзіньпін має абсолютну владу як її «ядро»; усередині партії виділяється «чотири свідомості» — політична свідомість, свідомість «загальної картини», основна свідомість, свідомість «слідування за лідером»;
- загальне керівництво всіх стратегій орієнтоване на людину (以人为本 *yiren weiben*, «людина понад усе», «людина як основа основ», «ставити людину в центр всього»), що сприяє всебічному розвитку людського потенціалу і загальному процвітання всіх людей;
- загальні цілі всебічного поглиблення інституційних реформ полягають у покращенні та подальшому розвитку соціалістичної

¹⁵⁷ 钱中兵。习近平：在党的群众路线教育实践活动总结大会上的讲话。新华网。2014年10月08日。— available at: http://www.xinhuanet.com/politics/2014-10/08/c_1112740663.htm (accessed 8 June 2021).

- системи з китайською специфікою, а також модернізації державного управління держави;
- нова концепція інноваційного, скоординованого, «зеленого», відкритого та спільного розвитку в економічній сфері, яка, по суті, є новим формулюванням «концепції наукового розвитку» Ху Цзіньтао; підкреслюється роль державного сектору, ринку та уряду в цих процесах;
 - розширювати участь людей у державних справах під керівництвом КПК та за умов дотримання принципу верховенства закону: розширити систему зборів народних представників, систему політичних консультативних конференцій, механізми вироблення політичних рішень, єдиного фронту та низового самоврядування тощо, щоб народ став господарем країни;
 - всебічно забезпечувати верховенство закону, просуватися вперед до соціалістичного верховенства закону з китайською специфікою;
 - виховувати та прищеплювати основні соціалістичні цінності; розвивати творчу еволюцію прекрасних культурних традицій Китаю й одночасно запозичувати досягнення інших культур; розвивати передову соціалістичну культуру й одночасно підтримувати живу та потужну революційну культуру КПК;
 - забезпечувати та підвищувати рівень життя за допомогою розвитку: викорінювати бідність, просувати соціальну справедливість, покращувати догляд за дітьми, покращувати систему освіти, а також житлового забезпечення, зайнятості, медичного обслуговування, догляду за літніми людьми та соціальної допомоги;
 - забезпечити гармонію між людиною та природою, а також сталий розвиток; красиве оточення — це невід’ємна частина модернізації;
 - домагатися цілісної національної безпеки (політична, кібер/інформаційна, внутрішня/зовнішня, традиційна/нетрадиційна, державного суверенітету, розвитку);
 - підтримувати абсолютну керівну роль КПК у збройних силах та військовому будівництві, сприяти досягненню перемоги у війнах та збереженні бездоганної поведінки;

- дотримуватися принципу «одна країна, дві системи» (一国两制 *yiguo liangzhi*) та сприяти національному возз'єднанню Гонконгу, Макао та Тайваню;
- побудова «спільноти єдиної долі людства» у зовнішній політиці: шляхом поєднання китайської мрії з мріями народів інших країн сприяти створенню мирних та стабільних міжнародних відносин для внутрішнього розвитку Китаю;
- всебічно зміцнювати партійну дисципліну, нетерпимість до корупції, постійно покращувати здатність партії до самоочищення, самовдосконалення та самооновлення, а також підтримувати кровні відносини між партією та народом.

«Чотири всебічні підходи» були представлені державними ЗМІ як нова офіційна теорія влади КПК. Якщо перші три компоненти програми «Чотири всебічні підходи» раніше в тому чи іншому вигляді входили до офіційної ідеології, то четвертий «всебічне дотримання суворой партійної дисципліни» став нововведенням Сі Цзіньпіна. Таким чином був зроблений сильний акцент на партійному будівництві та боротьбі з корупцією, що найяскравіше було виражено фразою «помістити владу в клітку системи» (把权力关进制度的笼子里 *ba quanli guan jin zhidu de longzi li*)¹⁵⁸. Ця боротьба була визначена на всіх рівнях як з високопоставленими, так і зі звичайними чиновниками — розправитися з тиграми і мухами (老虎苍蝇一起打 *laohu cangying yiqi da*). На 4-му пленумі ЦК КПК у 2014 р. головну увагу було приділено «верховенству закону» та партійній дисципліні [十八届四... 2014]. За словами Сі Цзіньпіна, керівництво КПК, народ-господар та правове управління мають сформувати «органічну синергію»¹⁵⁹. «Чотири всебічні підходи» стали виразом «китайської мрії» як прагнення китайського народу до кращого життя [黄锐 2015]. По суті це стало продовженням філософії розвитку Ху Цзіньтао, орієнтованої

¹⁵⁸ 实习生、谢磊。习近平：把权力关进制度的笼子里。人 民 网。2015年09月07日。— available at: <http://theory.people.com.cn/n1/2017/0608/c40531-29327086.html> (accessed 6 June 2021).

¹⁵⁹ 习近平。习近平：依法治国、依法执政、依法行政共同推进。中央政府门户网站。2013年02月24日。— available at: http://www.gov.cn/ldhd/2013-02/24/content_2338937.htm (accessed 27 June 2021).

на людину (以人为本 *yiren weiben*, «людина понад усе», «людина як основа основ»).

Оновлена офіційна ідеологія також торкнулася й ключового поняття китаїзованого марксизму — «головне протиріччя» (主要矛盾 *zhuyao maodun*), яке пояснює кожен період суспільного розвитку. Правильне визначення актуального для поточного моменту головного протиріччя дозволяє КПК адаптуватися до мінливої політичної та соціально-економічної ситуації як у самому Китаї, так і у світі. Згідно з цим підходом у період правління Мао Цзедуну основне протиріччя було між пролетаріатом і буржуазією, виражене класовою боротьбою, а при Ден Сяопіні між матеріальними і культурними потребами людей, що постійно зростали, і відсталим суспільним виробництвом¹⁶⁰. У 2017 р. на XIX з'їзді КПК Сі Цзіньпін дав нове визначення: основна суперечність між незбалансованим, неадекватним розвитком і зростанням потреб людей у кращому житті. Це означало, що економічне зростання більше не є вирішенням основної суперечності, і тому обґрунтовувалася необхідність підвищення рівня демократії, верховенства закону, справедливості, безпеки та покращення навколишнього середовища (*всебічний розвиток*)¹⁶¹. Вирішення цих питань має призвести до зміцнення Китаю (强起来 *qiang qilai*) як всередині країни, так і за її межами в період до середини XXI ст.¹⁶².

Загалом «китайська мрія» та «чотири всебічні підходи», подібні до «потрійного представництва», «концепції наукового розвитку», «соціалістичного гармонійного суспільства», висловлюють поглиблення економічних реформ у поєднанні з консервативним політичним

¹⁶⁰ 新华社评论员。深刻把握社会主要矛盾变化的新特点。共产党员网。2017年10月21日。— available at: <https://www.12371.cn/2017/10/21/ART11508549569529670.shtml> (accessed 25 June 2021).

¹⁶¹ 宋岩。习近平：决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告。新华社。2017年10月27日。— available at: http://www.gov.cn/zhuantu/2017-10/27/content_5234876.htm (accessed 13 June 2021).

¹⁶² 中国共产党第十九次全国代表大会关于《中国共产党章程（修正案）》的决议。共产党员网。2017年10月24日。— available at: <https://www.12371.cn/2017/10/24/ART11508832982612968.shtml> (accessed 19 June 2021).

авторитаризмом — формула, яка успішно протягом сорока років забезпечувала досягнення стійкості та легітимності влади КПК у процесі здійснення Політики реформ та відкритості. При цьому в оновленій Сі Цзіньпіном офіційній ідеології КПК стався вихід за традиційні партійні рамки в ширший соціальний вимір. У жовтні 2017 р. на XIX з'їзді КПК ідеї Сі Цзіньпіна були внесені до Статуту КПК, що не лише продемонструвало особливу роль нового лідера Китаю, а й знаменувало своєрідне закінчення епохи Ден Сяопіна. «Соціалізм з китайською специфікою в нову епоху» був закріплений у Статуті КПК та Конституції КНР, що вказує на повернення до лєнінського коріння однопартійного правління та на відмову від попередньої фікції формального поділу функцій між партією та урядом (党政分开 *dang zheng fenkai*). Роком раніше, у жовтні 2016 р., Сі Цзіньпін став іменуватися «ядром» (核心 *hexin*) колективного керівництва, а невдовзі після формулювання своїх ідей його стали називати «лідером» (领袖 *lingxiu*), що є найвищим проявом авторитету в КПК. Більше того, Сі Цзіньпіна стали характеризувати як лідера, здатного формувати імідж країни (国家形象 *guojia xingxiang*)¹⁶³.

Відбулися фундаментальні зміни норм державного управління та режиму легітимності КПК, що, на думку Х. Холбіга, багато західних ЗМІ невірно порівнюють зі змінами в імператорському Китаї та з правлінням Мао Цзедуна¹⁶⁴. Чжан Тайсу визначає Сі Цзіньпіна як *прагматичного автократа і першим серед рівних* у керівництві КПК, що, безумовно, відрізняється від культу особи Мао Цзедуна, хоча при цьому дійсно використовується певний ідеологічний інструментарій того часу¹⁶⁵. Ідеї Сі Цзіньпіна офіційно були охарактеризовані як продовження та подальший розвиток марксизму-лєнінізму, ідей Мао Цзедуна, теорії Ден Сяопіна, «потрійного представництва» та «концепції

¹⁶³ Holbig H. China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era. *Journal of Current Chinese Affairs*. 2018. Vol. 47. No 3. P. 195.

¹⁶⁴ Там само. P. 188.

¹⁶⁵ Zhang Taisu. China's Coming Ideological Wars: In the reform era, economic growth reigned supreme. But now, a revival of competing beliefs has polarized Chinese society, *Foreign Policy*. 2016. March 1. — available at: <https://foreignpolicy.com/2016/03/01/chinas-coming-ideological-wars-new-left-confucius-mao-xi/> (accessed 1 June 2021).

наукового розвитку», а також як кристалізація практичного досвіду та колективної мудрості партії та китайського народу. Однак на відміну від теорій попередників ідеї Сі Цзіньпіна є більш широкою концепцією, оскільки вона, по-перше, містить у собі політичний, економічний та соціальний вимір; по-друге, спрямована на поглиблення практичної реалізації основних положень Політики реформ та відкритості; по-третє, формує інституційні основи для подальшого піднесення Китаю та досягнення ним статусу провідної держави світу. Ці завдання за своїми масштабами можуть бути порівняні з державним будівництвом у 1950-х рр. за часів правління Мао Цзедуну.

Оновлена офіційна ідеологія КПК стала важливим теоретичним компонентом соціалізму з китайською специфікою та керівництвом до дії в боротьбі за повне оновлення КПК та всього китайського народу. Кінцевою метою «соціалізму з китайською специфікою в нову епоху» було визначено реалізацію «китайської мрії» про велике відродження китайської нації. При очевидному генетичному зв'язку з попередніми концепціями щодо вирішення подібних соціально-економічних проблем у процесі реформування Китаю було запропоновано дещо інший набір політичних та ідеологічних інструментів. Згідно з Х. Холбігом «соціалізм з китайською специфікою» є поєднанням різних ідеологічних точок зору: «(ре)виробництво партійної ідеології залишається дуже плавним процесом формування, де марксистсько-ленінські та інші традиційні принципи соціалістичної ідеології постійно поєднуються з такими політичними концепціями, як націоналізм, популізм, відродження традиційної культури тощо»¹⁶⁶. У своїй ідеології Сі Цзіньпін намагається возз'єднати духовну та матеріальну цивілізацію, стоїть на лівих позиціях у політиці та на правих позиціях в економіці, так само, як це робив Ден Сяопін у 1980-х рр.

Ідеї Сі Цзіньпіна виражаються в ряді напрямків: 1) філософія розвитку, орієнтована на людину, яка визначає структурні ринкові реформи, посилення системи державного управління на основі верховенства закону з китайською специфікою (так звана соціалістична

¹⁶⁶ Holbig H. China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era. *Journal of Current Chinese Affairs*. 2018. Vol. 47. No 3. P. 64.

консультативна демократія¹⁶⁷); 2) інноваційний, скоординований, «зелений» та відкритий розвиток, призначений для всіх; 3) скоординовані зусилля щодо завершення будівництва суспільства середньої заможності (小康社会 *xiaokang shehui*), всебічне поглиблення реформ, всебічне просування управління на основі закону, зміцнення партійного самоврядування в усіх сферах; 4) загальні зусилля щодо створення потужної сучасної соціалістичної країни, що представляє кінцеву мету, бачення, загальну стратегію та всеосяжну мету партії в підтримці та розвитку соціалізму з китайською специфікою¹⁶⁸.

За своєю суттю ідеї Сі Цзіньпіна є не парадигматичним зрушенням, а підтвердженням і подальшим розвитком попередніх маоїстських і постмаоїстських ідеологій. Проте ідеологія Сі Цзіньпіна, по-перше, отримала статус «ідей», який до цього мав тільки Мао Цзедун («ідеї Мао Цзедуна»), та, по-друге, власний вимір, що раніше було пов'язано тільки з Мао Цзедун («ідеї Мао Цзедуна») та Ден Сяопіном («теорія Ден Сяопіна»). У серпні 2021 р. китайська влада ввела до шкільних та університетських програм предмет під назвою «Ідеї Сі Цзіньпіна», що відповідно вказує на оновлену ідеологічну базу виховного процесу в КНР. На Шостому пленумі ЦК КПК 19-го скликання (8–11 листопада 2021 р.) була схвалена «Постанова ЦК КПК про основні досягнення та історичний досвід столітньої боротьби партії» (中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议 *Zhonggong zhongyang guan yu dang de bainian fendou zhongda chengjiu he lishi jingyan de jueyi*)¹⁶⁹ про головні досягнення партії за минулі 100 років та основні напрямки розвитку країни в наступні роки, яка визначила вирішальний внесок Сі Цзіньпіна у справу великого відродження китайської нації, підтвердила його статус ядра колективного керівництва КПК та зрівняла його

¹⁶⁷ Соціалістична консультативна демократія — це форма соціалістичної демократії, сформульована КПК, що відповідає інтересам китайського народу та національним особливостям Китаю, а також відповідає політичним та культурним традиціям країни.

¹⁶⁸ 中国共产党第十九次全国代表大会关于《中国共产党章程（修正案）》的决议。共产党员网。2017年10月24日。— available at: <https://www.12371.cn/2017/10/24/ARTI1508832982612968.shtml> (accessed 19 June 2021).

¹⁶⁹ Це лише третя подібна резолюція в історії КПК: першу представив Мао Цзедун 1945 р., другу — Ден Сяопін у 1981 р.

із засновниками партії Мао Цзедуном і Деном Сяопіном¹⁷⁰. Отже, нова редакція офіційної ідеології у вигляді «ідеї Сі Цзіньпіна» спрямована на досягнення вищої якості та більш ефективного, справедливого та сталого розвитку; на поліпшення та розвиток соціалізму з китайською специфікою; на модернізацію системи державного управління; на більш систематичне, цілісне та узгоджене проведення реформ. Очевидно, що план, який має бути реалізований до середини ХХІ ст., включає досягнення глобального лідерства через китайську дипломатію та глобалізацію китайської соціалістичної моделі.

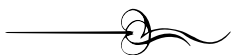


¹⁷⁰ 中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议（全文）。新华社。2021年11月16日。— available at: http://www.gov.cn/zhengce/2021-11/16/content_5651269.htm (accessed 16 November 2021).

Розділ III

ІНТЕГРАЦІЯ ТРАДИЦІЙНИХ УЯВЛЕНЬ У СУЧАСНУ СОЦІАЛІСТИЧНУ ІДЕОЛОГІЮ В'ЄТНАМУ

В. А. Мусійчук



Ідеологія займає важливе місце як у в'єтнамській політиці, так і в житті суспільства. Звісно, що в державі з однопартійною системою вся офіційна доктрина виходить з ідеологічних настанов Комуністичної партії В'єтнаму (КПВ). На кожному з'їзді партії приймається резолюція з окресленням курсу розвитку країни на найближчі роки, у якій обов'язково є ідеологічна частина. Далі настанови ЦК КПВ локалізуються та пристосовуються до життя в кожному партійному осередку. А Центральний відділ пропаганди, що підпорядковується ЦК, постійно видає зразки гасел, що стосуються всіх сфер суспільного життя: від участі у виборах, до організації сімейних стосунків. Незважаючи на те, що з моменту утворення КПВ у 1930 р. курс залишається незмінним, однак на кожному з'їзді він уточнюється з урахуванням вимог сучасності. Так, основними доктринами є марксистсько-ленінська ідеологія та вчення Хо Ші Міна з незмінним курсом до соціалізму. При цьому обов'язково враховуються традиційні уявлення про державний порядок. В історії В'єтнаму існувало чимало політичних ідей, які позитивно впливали на тогочасне суспільне життя і водночас продовжують відігравати важливу роль у сучасному житті. Крім того, В'єтнам не стоїть осторонь від основних глобальних тенденцій.

1. Патріотизм як концепція захисту державного суверенітету

Історична доля в'єтнамського народу склалася так, що він постійно мав боротися проти іноземної експансії: близькі сусіди і далекі країни весь час хотіли підкорити цей народ. Майже вся в'єтнамська історія — це історія війн з нетривалими перервами на мир. Лише китайське завоювання тривало ціле тисячоліття. Професор Фан Хюї Ле підрахував, що загальна тривалість протистояння в'єтнамського народу іноземній експансії становить дванадцять століть (взято до уваги період історії з III тис. до н. е. по XX ст. н. е.)¹, тобто більшу частину існування в'єтнамської нації. Тому патріотизм стає великою рушійною силою кожного разу, коли країні загрожують іноземні сили та порушується її незалежність. Патріотизм — це ідеологія і мораль багатьох народів світу, але залежно від конкретних історичних умов дух патріотизму кожного етносу має різний процес становлення і розвитку, різний зміст і особливості.

У в'єтнамській концепції національна незалежність і національний суверенітет мають першочергове значення. Державний девіз, встановлений ще президентом Хо Ші Міном, звучить як «незалежність — свобода — щастя». Найвищим виразом патріотизму у в'єтнамців є відчуття того, що національна незалежність є священною і непогнущою, національний суверенітет — це скарб, залишений предками, і честь нації. Кожного разу, коли відбувається вторгнення на батьківщину, всі люди повинні поставити на перше місце інтереси країни, бути готовими відкинути власні інтереси, прийняти труднощі і жертви, рішуче боротися з ворогом.

Починаючи з періоду Ванланг-Аулак, в'єтнамці усвідомлено будували незалежну та суверенну державу. Ця ідея продовжувала зберігатися протягом більше тисячі років протистояння Північному пануванню і дедалі більше утверджувалася разом з процесом в'єтнамізації конфуціанської політичної ідеології, що збігається з процесом вторгнення та впровадженням схеми асиміляції. У цей період поряд

¹ Цит. за: Bảo tồn, làm giàu và phát huy các giá trị văn hóa truyền thống Việt Nam trong đổi mới và hội nhập / Ngô Đức Thịnh chủ biên. Hà Nội, 2010. Tr. 53.

з конфуціанством на території В'єтнаму з'явилося багато ідеологічних, культурних течій та вчень з Китаю, Індії та з південних регіонів. На основі почуття національної ідентичності в'єтнамці вибірково поглинали квінтесенцію світових культур, доповнюючи і збагачуючи національну культуру, нарощуючи синергію для підготовки боротьби за національну незалежність. Боротьба починалася з повстання сестер Хай Ба Чинг, розгрому китайської армії і здобуття національного суверенітету. Після цього відбувалися безперервні повстання: Ба Чіеу, Лі Бі, Чіеу Куанг Фук, Май Тхук Лоан, Фунг Хинг і т. п., які відкрили в тисячолітній історії народу переломні моменти боротьби з пануванням китайських династій. У 938 р. національний герой Нго Куєн звільнив державу від Північного панування, відкривши довгий період незалежності країни. За часів середньовічних в'єтнамських династій думка про національну незалежність, пов'язану з національним суверенітетом, особливо підкреслювалася. Відомий вірш в'єтнамського полководця і поета Лі Тхионг Кіета «Гори і ріки Південної держави» (XI ст.) вважається першою декларацією незалежності в'єтнамської нації, у якій заявлено про суверенітет і рішучість захистити власну незалежність. «Маніфест про приборкання Нго» (XV ст.), написаний державним діячем і поетом Нгуєн Чаєм, визнається другою історичною декларацією про незалежність в'єтнамської держави, у якій наголошувалося на суверенітеті від китайських володінь. Незалежність сучасного В'єтнаму веде свій відлік від 1945 р. і задокументована в «Декларації про незалежність» Хо Ші Міна. В усіх трьох документах наголошується на в'єтнамському суверенітеті, недоторканності кордонів та незалежності від інших держав. Ці питання є першочерговими і для правлячої компартії. На перших партійних з'їздах, коли в'єтнамська держава ще протистояла іноземній інтервенції, головною темою завжди визначалася мета привести країну до перемоги над загарбником, об'єднання країни, встановлення суверенітету. Після здобуття миру в ідеологічних документах так само згадується про незаперечність державного суверенітету, але саме поняття патріотизму було переосмислено і тепер розуміється як мирна праця на благо суспільства, громадянська відповідальність кожної людини, спрямування сил на подолання бідності та відсталості держави. У документах останнього XIII з'їзду КПВ однією

з головних цілей на майбутні десять років визначено, зокрема, «Рішуче і наполегливо боротися за міцний захист незалежності, суверенітету, єдності та територіальної цілісності Вітчизни»². Серед гасел в'єтнамської ідеологічної пропаганди, які можна побачити в ЗМІ, на плакатах у громадських місцях, на дорогах і будівлях, також багато подібної тематики: «Зміцнюймо національну оборону та безпеку, твердо захищаймо соціалістичну в'єтнамську Батьківщину!», «Розвиваймо морську економіку з метою зміцнення національного економічного потенціалу та захисту суверенітету моря і островів!»

2. Ідея консолідації в традиційному та соціалістичному в'єтнамському суспільстві

Прагнення до об'єднання, консолідації, солідарності є традиційним для в'єтнамської нації. В'єтнамська народна мудрість вчить: краще разом померти, ніж жити самотнім; краще багато рук, ніж багато робити; кінь біжить у табуні, птах летить з другом; один кінь захворів, вся упряжка відмовляється від трави; імператор помре, то і міністр постаріє. Традиційна структура в'єтнамського суспільства складається з вертикалі «сім'я — село — держава», відповідно і єднання також відбувається на кожному із цих рівнів. Зокрема, такі уявлення бачимо у в'єтнамських прислів'ях: спорідненість у дев'ятому коліні краще сторонньої людини; птах не б'є птаха зі своєї зграї, воли з одного стійла не бодаються; розумний відповість чужаку, кури від однієї матері не б'ються. Консолідація починається в першу чергу із членів сім'ї, родини, потім на рівні села, громади і далі ширше — на рівні етнічної спільноти, країни загалом. Традиційно в кожній із цих ланок є свої закони й правила поведінки (як мовить в'єтнамська народна мудрість: як малий — то дитина матері й батька, як виріс — то дитина імператора; наказ імператора програє закону села; державна справа важливіша за сімейну; село живе за законами села, держава живе за законами держави), тому для успішного управління державою необхідно знаходити консенсус

² Đảng Cộng sản Việt Nam. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 1. Tr. 117.

між цими ланками, спонукати до того, щоб власні, родинні інтереси, інтереси місцевих громад не суперечили інтересам держави. Саме тому серед сучасних пропагандистських гасел В'єтнаму так багато тих, що спрямовані на регулювання особистого життя, родинного укладу, суспільних відносин, як-от: «У кожній сім'ї двоє дітей — родинне щастя», «Дівчинка чи хлопчик — однакова радість і щастя кожної сім'ї», «Мама здорова, дитина здорова, родина щаслива», «Піклуватися про здоров'я літніх людей — обов'язок сім'ї і всього суспільства», «Сімейне насилля має бути суворо покарано законом», «Рішуче запобігайте та боріться з корупцією, марнотратством, практикуйте ощадливість!», «Розвиваймо людський фактор у всіх сферах суспільного життя!», «Зосередьмося на формуванні людської етики, особистості, способу життя, інтелекту та працездатності!», «Зробіть все можливе, щоб робити те, що є корисним для людей, і уникайте того, що є шкідливим для людей».

Солідарність також є одним із ключових понять соціалістичної ідеології. На в'єтнамському ґрунті відбулася інтерференція традиційного та ідеологічного понять. Важливість згуртованості нації йде червоною ниткою через усі партійні ідеологічні настанови. В ідеях Хо Ші Міна неодноразово звучать фрази про єдність і консолідацію, зокрема, відомий його вислів «Солідарність, солідарність, велика солідарність. Успіх, успіх, великий успіх», або рядки з вірша «Ой, діти Дракона і Феї, Скоріше міцно єднайтеся одне з одним»³. З 2003 р. в день утворення Об'єднаного національного фронту В'єтнаму (18 листопада) відзначається Свято великої єдності всього народу. «Єдність» стоїть першим словом у девізі двох останніх всев'єтнамських партійних з'їздів (2016 і 2021 рр.). Також у пропагандистських гаслах поняття єдності використовується в різних контекстах: «Розвиваймо право народу на владу, розвиваймо міць великої єдності всього народу!», «Консолідуймося, щоб побудувати нову сільську

³ Trần Văn Bình. «Đoàn kết, đoàn kết, đại đoàn kết. Thành công, thành công, đại thành công». URL: <https://www.bqllang.gov.vn/chu-tich-ho-chi-minh/nguyen-cuu-hoc-tap-tu-tuong-ho-chi-minh/8883-doan-ket-doan-ket-dai-doan-ket-thanh-cong-thanh-cong-dai-thanh-cong.html> (accessed: 3.10.21).

місцевість та цивілізоване місто!», «Весь народ єднається, щоб побудувати культурне життя, цивілізоване місто», «Весь народ разом протистоїть COVID-19».

3. Націоналізм як складова соціалістичної ідеології

Ідея національної ідентичності та національної гордості часто обігрується в сучасних пропагандистських текстах. За легендою в'єтнамці є нащадками Дракона і Феї, які одночасно вважаються батьками перших міфічних очільників в'єтнамської держави — Хунг-вионгів. Від того часу, як сформувався в'єтнамський етнос, цей народ докладає всіх зусиль для захисту національної єдності, а також культивує національну гордість, яка передається з покоління в покоління. У в'єтнамській традиції завжди потрібно пам'ятати своїх предків, свої витоки: їси плоди, пам'ятай того, хто посадив дерево; п'єш воду, пам'ятай джерело. Це стосується не лише родини, а й цілої етнічної групи: птах шукає гніздо, людина шукає рід; у волів є стадо, у корів є верениця. Втративши підтримку старшого покоління роду, молоді люди можуть загубитися у вирі життя: втративши стадо, молодняк розсіюється. Пам'ять про предків, що бере витоки з давнього вірування і живе у в'єтнамському суспільстві донині, стала консолідуючим фактором та національною ідеєю. Буддист, католик чи атеїст — усі мають свій вітвар предків дома, де зберігаються фото давно померлих родичів. А всіх в'єтнамців об'єднує загальнонаціональний культ предків, який вшановує давніх героїв (історичних та міфічних) та родоначальників в'єтнамської нації — Хунг-вионгів:

*Хто б куди не йшов,
Пам'ятай про день пам'яті родоначальників [нації] 10 числа
третього місяця⁴.*

*У вічність передаються слова пісні,
Рідна держава залишається на тисячі років.*

⁴ За місячним календарем. Місячний календар у В'єтнамі і донині існує паралельно із загальноприйнятим сонячним. За місячним календарем плануються польові роботи, традиційні свята, вираховуються сприятливі (за астрологічними уявленнями) дні тощо.

У середньовічних в'єтнамських анналах є свідчення про особливе ставлення династій до храму Хунг-вионгів. З давніх часів земля навколо храму вважалася святим місцем, а жителі цієї місцини звільнялися від податків та служби в армії. У 1917 р. династією Нгуєн день поклоніння Хунг-вионгам 10 березня за місячним календарем був визначений державним святом. У 1946 р. президент Хо Ші Мін підписав наказ про надання в цей день вихідного для держслужбовців, щоб вони могли взяти участь у ритуалах храму Хунг-вионгів. Під час відвідин храму та виступу там перед армійським корпусом Хо Ші Мін сказав: «Королі Хунги створили країну, а ми повинні разом зберегти країну»⁵.

Сучасний В'єтнам є країною з вільним віросповіданням. У ході свого історичного розвитку ця країна перейняла кілька релігій, що змінювали одна одну протягом віків. В'єтнамські вчені вважають, що в'єтнамський світогляд сформувався завдяки взаємопроникненню трьох релігій (або філософських вчень) — даосизму, буддизму та конфуціанства, що тісно переплелися з народними віруваннями, зокрема з культом предків⁶. Зараз В'єтнам є поліконфесійною країною. Окрім буддистів тут проживають католики, каодаїсти, хоахао, протестанти, мусульмани. У першій половині XX ст. населення різних конфесій конфронтувало між собою переважно через підтримку різних політичних сил. Після перемоги комуністів, які не підтримували жодної з релігій, ситуація змінилася. Однак поступово сформувалося толерантне ставлення до різних конфесій, яке зберігається донині. Визначально те, що і атеїсти, і адепти різних релігій не відмовляються від прадавнього культу предків, який став заміником державної релігії як об'єднуючий національний фактор. Після краху соціалістичної державної моделі СРСР та ряду країн колишнього соцтабору у В'єтнамі відбулося переосмислення ідеології. Поруч із марксистсько-ленінською доктриною все частіше стали писати і говорити про ідеологію Хо Ші Міна, здобуло нове життя націоналістичне питання. У цьому контексті культ прапредків

⁵ Phạm Hồng Cư. Cuộc gặp gỡ đặc biệt và câu nói bất hủ của Bác Hồ. URL: <https://bqlang.gov.vn/danh-sach-khach-vieng.html?id=2742:cuoc-gap-go-dac-biet-va-cau-noi-bat-hu-cua-bac-ho> (accessed: 10.10.21)

⁶ Антология традиционной вьетнамской мысли. X — начало XIII вв. Москва, 1996. С. 7.

Хунг-вионгів, засновників древньої держави в'єтів, та інших напівміфічних героїв давнини став консолідуючим рухом для всіх в'єтнамців незалежно від віросповідання. На державному рівні пишними фестивалями відзначаються дати поклоніння головним прапредкам загальнонаціонального значення. У Постанові Уряду 2001 р. щодо державних свят було визначено, як саме треба святкувати пам'ять Хунг-вионгів у ювілейні та звичайні роки та чиновники яких рангів мають брати участь у цих заходах⁷. З 2007 р. 10 березня за місячним календарем зробили вихідним днем для всієї країни, щоб кожен зміг вшанувати предків усіх в'єтнамців. А з 2012 р. вірування культу Хунг-вионгів визнано нематеріальною спадщиною ЮНЕСКО.

4. Народовладдя vs. демократія по-в'єтнамськи

Народ як основа — це традиційне в'єтнамське бачення розбудови і захисту держави. На початку XV ст. в'єтнамський політичний діяч Нгуєн Чай висловив політичні ідеї, просякнуті «гуманізмом». Перш за все Нгуєн Чай асоціює гуманізм з турботою про народ, вимагає, щоб чиновники, перебуваючи на королівській службі, були відповідальними перед людьми, були єдиними з народом, любили людей, щоб не було від народу гніву чи образи, а також повинні підкорятися закону справедливості, бути чесними, ставитися до державних справ, як до своїх, і сприймати турботи народу, як свою головну турботу. Водночас, щоб утримувати людей у мирі, треба боротися проти насильства, тиранії та жорстокості. Тому правителі народу повинні вести політику захисту національної незалежності, боротьби з іноземними загарбниками, а також піклуватися про людей, забезпечуючи достатню кількість їжі, одягу та щасливе життя⁸.

⁷ Nghị định của Chính phủ số 82/2001/NĐ-CP về Nghi lễ Nhà nước và Đón tiếp khách nước ngoài. 06/11/2001. URL: <https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Linh-vuc-khac/Nghi-dinh-82-2001-ND-CP-nghi-le-Nha-nuoc-va-don-tiep-khach-nuoc-ngoai-49296.aspx> (accessed: 2.11.21).

⁸ Lương Minh Cừ, Nguyễn Thị Hương. Về tư tưởng nhân nghĩa của Nguyễn Trãi. *Tạp chí Triết học*. 2007. số 11 (198). URL: <http://philosophy.vass.gov.vn/Triet-Hoc-vietnam/Ve-tu-tuong-nhan-nghia-cua-Nguyen-Trai-53.0> (accessed: 6.09.21).

Враховуючи національну політичну культуру, Хо Ші Мін також зосереджував увагу на важливості прийняття народу як основи в державотворчому процесі. Він наголошував: «Всі лінії, гасла, політика... партії спрямовані лише на покращення життя народу загалом»⁹. Він також заклав ідеологічне підґрунтя девізу «народ знає, народ обговорює, народ робить, народ перевіряє», який часто фігурує в документах КПВ. Пізніше до цього девізу було додано гасло «народ контролює», а на цьогорічному з'їзді з'явилося продовження «народ отримує користь». Гаслом «народ знає, народ обговорює, народ робить, народ перевіряє, народ контролює, народ отримує користь»¹⁰ правляча партія прагне показати, що її ідеологія зосереджується на тому, щоб ставити інтереси людей у центр своїх рішень і орієнтирів, а кінцевою метою є отримання народом задоволення від результатів. Таким чином наголошується, що народ ніби є кінцевим бенефіціаром діяльності влади. Розрахунок такої ідеї в тому, що коли народ насолоджується і задовольняється законними вигодами, це створює сильну мотивацію для людей з ентузіазмом робити більший внесок у розвиток суспільства.

Гасло «народ знає, народ обговорює, народ робить, народ перевіряє, народ контролює, народ отримує користь» також є своєрідним маніфестом демократії. Адаже крім того, що народ може робити і отримувати з цього вигоду, водночас наголошується на рівних можливостях усіх верств населення щодо участі на всіх рівнях, у тому числі в контролі, обговоренні та обізнаності. В ідеологічних в'єтнамських текстах часто фігурує поняття «соціалістичної демократії». Як зазначає Генеральний секретар ЦК КПВ Нгуєн Фу Чонг, «демократія — це суть соціалістичного режиму, мета та рушійна сила побудови соціалізму, побудова соціалістичної демократії та забезпечення влади, що дійсно належить народу, є важливою та довгостроковою метою в'єтнамської революції. Ми маємо намір безперервно розвивати демократію, будувати соціалістичну правову державу, яка дійсно належить народу, створена народом і служить народу, на основі союзу між робітниками,

⁹ Hồ Chí Minh. Toàn tập. Hà Nội : Nxb. Chính trị quốc gia, 2011. T. 13. Tr. 164.

¹⁰ Đảng Cộng sản Việt Nam. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 2. Tr. 249.

селянами та інтелігенцією під керівництвом КПВ. Держава реалізує право народу бути господарем країни, а також є організатором здійснення курсів партії, має механізм, що дозволяє людям здійснювати повною мірою безпосереднє та демократичне право бути господарем країни у всіх сферах суспільного життя та брати участь у соціальному управлінні»¹¹. На думку цього політика, західна демократія не забезпечує виконання тих засад, які вона проголошує: «Той факт, що демократичні інститути дотримуються формули «ліберальної демократії», яку Захід намагається просувати і нав'язати всьому світу, не може гарантувати, що реальна влада належить народу і працює на благо людей (а це є найважливішим елементом демократії). Ця система влади залишається в основному в руках багатії меншини і служить інтересам великих капіталістичних корпорацій... Отже, у розвинених капіталістичних країнах так звані «вільні» та «демократичні» вибори, хоч і можуть змінити уряд, не зможуть змінити домінуючих сил. Фактично за багатопартійною системою стоїть тиранія та диктатура капіталістичних корпорацій»¹².

У західній ідеології поняття демократії тісно переплетено із забезпеченням прав людини. У В'єтнамі поруч із терміном «соціалістична демократія» фігурує концепція «соціалістичної правової держави». Як-от у визначенні одного з напрямів розвитку держави на 2021–2030 рр.: «Розбудова та вдосконалення соціалістичної правової держави — прозорої, міцної, ощадливої, з ефективною та результативною роботою, задля служіння народу і розвитку країни»¹³. Різниця між соціалістичною і несоціалістичною правовою державою роз'яснюється так: «Ми розуміємо, що соціалістична правова держава, по суті, відрізняється від буржуазної правової держави в тому, що верховенство права

¹¹ Nguyễn Phú Trọng. Một số vấn đề lý luận và thực tiễn về chủ nghĩa xã hội và con đường đi lên chủ nghĩa xã hội ở Việt Nam. URL: <https://cnxh.nhandan.vn/mot-so-van-de-ly-luan-va-thuc-tien-ve-chu-nghia-xa-hoi-va-con-duong-di-len-chu-nghia-xa-hoi-o-viet-nam-168.html> (accessed: 7.11.21). Повний текст україномовного перекладу статті див. у додатку до цього розділу.

¹² Там само.

¹³ Đảng Cộng sản Việt Nam: Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 1. Tr. 118.

за капіталістичного режиму фактично є інструментом захисту інтересів та служіння буржуазії, а верховенство права за соціалістичного режиму є інструментом для вираження та здійснення права народу бути господарем країни, забезпечення та захисту інтересів більшості людей»¹⁴. З іншого боку уточненням «соціалістичний» у сполученні з термінами «демократія» та «правова держава» в'єтнамські ідеологи ніби намагаються відмежуватися від традиційного західного сприйняття цих понять і дають шлях для формулювання інших дефініцій. Так само інакше трактується і традиційний атрибут демократії — гласність. У матеріалах XIII з'їзду КПВ визначається, зокрема, необхідність «Посилення гласності, відкритості, обов'язку підзвітності і контролю влади пов'язано із суворою дисципліною та порядком в діяльності держави, посадових осіб та державних службовців»¹⁵. З одного боку тут задекларовано право на висвітлення діяльності влади, з іншого — у країні діє суворя цензура на публікації в ЗМІ, будь-яку друковану продукцію, блокуються інакодумні сайти.

Необхідно зауважити, що за останній час сприйняття демократичної практики у В'єтнамі суттєво змінилося. Крім проголошення демократичних засад у Конституції, матеріалах партійних з'їздів та інших ідеологічних текстах, відбулися і реальні кроки в цьому напрямку. Впровадження адміністративної реформи спростило адміністративні процедури, відкривши населенню рівні можливості до різних послуг. Більше уваги приділяється діалогу влади з народом, активно запроваджується практика прийому громадян, розгляду скарг, публічне обговорення дій влади, притягнення до відповідальності деяких можновладців. Ведеться активна робота з переосмислення державної служби як служіння людям, етики поведінки державних службовців. Народні інспекційні ради, ради громадського нагляду за інвестиціями

¹⁴ Nguyễn Phú Trọng. Một số vấn đề lý luận và thực tiễn về chủ nghĩa xã hội và con đường đi lên chủ nghĩa xã hội ở Việt Nam. URL: <https://cnxh.nhandan.vn/mot-so-van-de-ly-luan-va-thuc-tien-ve-chu-nghia-xa-hoi-va-con-duong-di-len-chu-nghia-xa-hoi-o-viet-nam-168.html> (accessed: 7.11.21). Повний текст україномовного перекладу статті див. у додатку до цього розділу.

¹⁵ Đảng Cộng sản Việt Nam. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 1. Tr. 118.

працюють досить ефективно, сприяючи прямій демократії населення на місцях. Крім досягнутих результатів, у порівнянні з об'єктивними потребами розвитку країни, реальність демократії у В'єтнамі все ще має обмеження та недоліки як у сприйнятті, так і в реалізації, яка в багатьох сферах все ще залишається формальною. Бракує механізму визначення ролей та обов'язків людей щодо участі в обговоренні та вирішенні місцевих питань, а також нагляду та надання пропозицій щодо діяльності влади.

Отже, розглянувши деякі ключові поняття в'єтнамської ідеології, бачимо, що в них тісно переплітаються давні уявлення в'єтнамців, зафіксовані у фольклорі, середньовічні розуміння про порядок у державі, ідеї нового часу та сучасні тенденції. Така синергія сприяє більш органічному входженню ідеологічних гасел у життя в'єтнамського суспільства.

Додаток. Стаття Нгуєн Фу Чонга «Деякі теоретичні та практичні питання стосовно соціалізму та шляху до соціалізму у В'єтнамі»

Нгуєн Фу Чонг (1944 р.н.) — в'єтнамський державний і політичний діяч. Вищу освіту здобував у Ханой та Хошіміні. Кандидатську дисертацію захистив на відділенні історії Академії суспільних наук СРСР. За партійну роботу здобув звання професора. З 1967 р. є членом партії, з того часу займав різні посади за партійною лінією. З 2002 р. — депутат, з 2006 по 2011 рік — Голова Національних зборів. Обіймає посаду Генерального секретаря КПВ з 2011 року донині. З жовтня 2018 по квітень 2021 р. також обіймав посаду Президента СРВ, ставши третьою людиною в історії В'єтнаму, яка перебувала одночасно генсеком та керівником країни, після Хо Ші Міна та Чионг Тіня. У січні цього року був обраний Генеральним секретарем на третій термін поспіль. Очоливши партію, розпочав великомасштабну боротьбу з хабарництвом у лавах партії, внаслідок якої було покарано чимало чиновників, у тому числі високого рангу. Нгуєн Фу Чонг є автором книг і статей на тему курсу оновлення та соціалізму у В'єтнамі.

З нагоди 131-го дня народження президента Хо Ші Міна (19.05.2021) та виборів до Національних зборів 15-го скликання і Народних рад усіх рівнів на 2021–2026 рр. (23.05.2021) генеральний

секретар ЦК Комуністичної партії В'єтнаму Нгуєн Фу Чонг написав статтю під назвою «Деякі теоретичні та практичні питання стосовно соціалізму та шляху до соціалізму у В'єтнамі», яку надрукували одразу кілька видань масової інформації. Стаття викликала широкий резонанс як у В'єтнамі, так і за кордоном. У В'єтнамі положення статті обговорювали партійні чиновники, науковці і прості люди. З-за кордону найперше прийшли відгуки від соціалістичних країн, а також від країн, де діють ліві партії. 26.10.2021 газета «Нянзан»¹⁶ офіційно відкрила інформаційну сторінку «Теорія, практика та шлях до соціалізму у В'єтнамі». Інформаційна сторінка складається з двох основних частин: текст статті Генерального секретаря ЦК КПВ Нгуєн Фу Чонга та коментарі до статті. Коментарі розділені на три рубрики: відгуки в'єтнамських політичних діячів та науковців, відгуки іноземних спеціалістів та відгуки від народу. Відгуків було так багато, що вже незабаром вийшла книга на 800 сторінок «Деякі теоретичні та практичні питання стосовно соціалізму та шляху до соціалізму у В'єтнамі — громадська думка в країні та за кордоном про статтю Генерального секретаря ЦК КПВ Нгуєн Фу Чонга», презентація якої відбулася в Ханой 16.11.2021.

Пропонуємо вашій увазі переклад повного тексту статті Генерального секретаря КПВ Нгуєн Фу Чонга для ознайомлення з в'єтнамським баченням та сучасним тлумаченням соціалістичної моделі розвитку суспільства.

Деякі теоретичні та практичні питання стосовно соціалізму та шляху до соціалізму у В'єтнамі¹⁷

Нгуєн Фу Чонг

Соціалізм і шлях до соціалізму у В'єтнамі — це основоположне і важливе питання теорії і практики, що має широкий і складний зміст, різне сприйняття, вимагає ретельного і серйозного дослідження, глибокого наукового узагальнення практики. У рамках цієї статті я хотів би

¹⁶ Офіційне видання Комуністичної партії В'єтнаму.

¹⁷ Перекладено Мусійчук В. А. за: <https://cnxh.nhandan.vn/mot-so-van-de-ly-luan-va-thuc-tien-ve-chu-nghia-xa-hoi-va-con-duong-di-len-chu-nghia-xa-hoi-o-viet-nam-168.html>

торкнутися лише деяких аспектів, що виходять з точки зору в'єтнамської практики. І так само звертатиму увагу на кілька питань: що таке соціалізм? чому В'єтнам вибрав шлях соціалізму? як і яким способом поступово побудувати соціалізм у В'єтнамі? у чому сенс і які питання ставить перед собою процес оновлення¹⁸, шлях до соціалізму у В'єтнамі останнім часом?

Як ми знаємо, соціалізм часто розуміють у трьох аспектах: соціалізм як теорія, соціалізм як рух і соціалізм як лад. Кожен із цих аспектів має безліч різних проявів залежно від світогляду та розвитку в конкретний історичний період. Соціалізм, про який тут іде мова, — це науковий соціалізм, заснований на марксистсько-ленінській теорії в наші дні. Отже, як ми повинні визначити соціалізм і розробити напрям до соціалізму, щоб це відповідало в'єтнамській дійсності? Раніше, коли існували Радянський Союз і система соціалістичних країн у світі, питання прямування В'єтнаму до соціалізму було вирішене і не потребувало обговорення. Але після розпаду соціалістичної моделі в Радянському Союзі та багатьох країнах Східної Європи, після того, як світова революція занепала, питання про соціалістичний розвиток стало темою багатьох дискусій, навіть запеклих суперечок. Антикомуністичні сили, політичні опортуністи радо спотворювали правду і виступали проти. Серед революційних людей з'явилися і песимісти, і ті, які сумніваються в правоті та науковості соціалізму, приписуючи провину розпаду Радянського Союзу та низки східно-європейських соціалістичних країн хибності марксизму-ленінізму та вибору шляху розбудови соціалізму. Тому вони вважають, що ми обрали неправильний курс і треба йти іншим шляхом. Деякі люди навіть виступають із ворожими заявами з нападами і запереченням соціалізму та однобоко вихваляють капіталізм. Дехто навіть кається в тому, що колись вірив у марксизм-ленінізм і соціалістичний шлях! Чи так це насправді? Чи справді досі добре розвивається капіталізм і найстаріші капіталістичні країни? Хіба В'єтнам вибрав хибний шлях?

Ми визнаємо, що капіталізм ніколи не мав такого глобального характеру, як сьогодні, і він здобув багато великих досягнень, особливо

¹⁸ Оновлення («Дой Мой») — назва прийнятого КПВ у 1986 р. курсу розвитку СРВ.

у сферах звільнення і розвитку виробничих сил, науково-технологічного розвитку. Багато розвинених капіталістичних країн на основі високих економічних досягнень і в результаті боротьби з боку робітничого класу та трудящих мас вжили чимало заходів, щоб забезпечити соціальний добробут у порівнянні з минулим. Із середини 1970-х рр. і особливо після розпаду Радянського Союзу, щоб пристосуватися до нових реалій, світовий капіталізм щосили намагався саморегулюватися і просувати «нову ліберальну» політику у великих масштабах, тому все ще має потенціал для розвитку. Проте капіталізм досі неспроможний подолати властиві йому протиріччя. Кризи продовжують відбуватися. Зокрема, у 2008–2009 рр. ми стали свідками фінансової кризи та економічного спаду, які почалися в США, потім швидко поширилися на інші капіталістичні центри та торкнулися більшості країн світу. Західні буржуазні держави та уряди влили величезні суми грошей, щоб врятувати транснаціональні корпорації, промислові комплекси, фінансові інститути, банки, фондові ринки, але не досягли бажаних успіхів. І сьогодні ми знову є свідками багатогранної кризи — як медичної, соціальної, так і політичної, економічної, яка відбувається під впливом пандемії COVID-19 та Четвертої промислової революції.

Економічний спад оголив правду про соціальну несправедливість у капіталістичних суспільствах: рівень життя більшості працюючого населення різко знижується, безробіття зростає; розрив між багатими та бідними стає дедалі більше, загострюючи протиріччя та конфлікти між етнічними групами. Випадки з «поганим розвитком», парадокси «антирозвитку» переходять із фінансово-економічної сфери в соціальну, викликаючи розпалювання соціальних конфліктів, і в багатьох місцях економічна ситуація перетворилася на політичний протест та страйки, які вражають весь політичний устрій. Насправді вільний ринковий капіталізм сам по собі не зможе вирішити проблеми і в багатьох випадках завдає серйозної шкоди бідним країнам, поглиблює конфлікт між робітниками та капіталістами по всьому світу. Цей факт також призводить до банкрутства економічних теорій чи тих моделей розвитку, які тривалий час вважалися модними, отримали схвалення багатьох буржуазних політиків, а їхні спеціалісти вважали їх оптимальними та раціональними.

Разом з фінансово-економічною кризою енергетична та продовольча кризи, виснаження природних ресурсів, погіршення екологічного середовища... ставлять величезні виклики для існування і розвитку людства. Це наслідки такого соціально-економічного процесу, де прибуток є найвищою метою, де міркою цивілізованості є матеріальне життя, де основою суспільства є особисті інтереси. Це також є притаманними рисами капіталістичного способу виробництва та споживчого суспільства. Криза, яка зараз триває, ще раз показує економічну, соціальну та екологічну нестійкість капіталізму. На думку багатьох аналітиків, нинішні кризи неможливо подолати повністю в рамках капіталістичного режиму.

Соціальні протести в багатьох розвинених капіталістичних країнах останніми роками розкрили правду про сутність капіталістичних політичних інститутів. Той факт, що демократичні інститути дотримуються формули «ліберальної демократії», яку Захід намагається просувати і нав'язати всьому світу, не може гарантувати, що реальна влада належить народу і працює на благо людей (а це є найважливішим елементом демократії). Ця система влади залишається в основному в руках багатії меншості і служить інтересам великих капіталістичних корпорацій. Дуже невелика частина, всього 1 % населення, але має більшість багатств, засобів виробництва, контролює до $\frac{3}{4}$ фінансових та інтелектуальних ресурсів, а також основні засоби масової інформації, і завдяки цьому домінує в суспільстві загалом. Це основна причина руху «99 проти 1»¹⁹, який стався в США на початку 2011 року і швидко поширився в багатьох капіталістичних країнах. Бюзнірське гасло про рівність прав, але не супроводжуване рівністю умов для здійснення цих прав, призвело до такої демократії, яка все ще залишається лише пустою формальністю. У політичному житті, коли переважає влада грошей, влада народу буде пригнічена. Отже, у розвинених капіталістичних країнах так звані «вільні» та «демократичні» вибори, хоч і можуть змінити уряд, не зможуть змінити домінуючих сил. Фактично за багатопартійною системою стоїть диктатура капіталістичних корпорацій.

¹⁹ Мається на увазі американський рух «Захопи Волл-стріт» (англ. «Occupy Wall Street»), головним слоганом якого було «Ми — 99 %» (англ. «We are the 99 %»).

Нам потрібне таке суспільство, у якому розвиток досягається заради людини, а не шляхом експлуатації і приниження людської гідності заради прибутку. Нам потрібно, щоб економічний розвиток супроводжував соціальний прогрес та соціальну справедливість, а не збільшення розриву між багатими і бідними та соціальну нерівність. Нам потрібне суспільство гуманне, солідарне, із взаємодопомогою, яке прагне прогресивних, гуманітарних цінностей, а не недобросовісної конкуренції, де «велика риба ковтає дрібну» лише заради егоїстичних інтересів деяких людей чи груп людей. Нам потрібен стійкий розвиток у гармонії з природою, щоб забезпечити здорове довкілля для нинішнього та майбутнього поколінь, а не для того, щоб експлуатувати природні ресурси, споживати необмежену кількість ресурсів та завдати шкоди навколишньому середовищу. І нам потрібна політична система, у якій влада по-справжньому належить народу, заради народу і служить інтересам всього народу, а не меншості багатих. Чи не всі ці добрі бажання і є справжніми цінностями соціалізму, а також метою та шляхом, які Президент Хо Ші Мін, наша партія та наш народ обрали і послідовно переслідують.

Як ми знаємо, в'єтнамський народ вів довгу, багатостраждальну революційну боротьбу проти колоніальної та імперіалістичної агресії, щоб захистити національну незалежність та священний суверенітет країни, в ім'я свободи та щастя людей під гаслом «Немає нічого дорожчого за незалежність і свободу»²⁰. Національна незалежність, пов'язана із соціалізмом, є основним, послідовним курсом в'єтнамської революції та ключовою рисою ідеологічної спадщини Президента Хо Ші Міна. Маючи багатий практичний досвід у поєднанні з революційною та науковою теорією марксизму-ленізму, Президент Хо Ші Мін дійшов глибокого висновку, що тільки соціалізм та комунізм можуть повністю вирішити питання національної незалежності, принести всім людям, усім народам вільне, гідне та щасливе життя.

З моменту свого заснування та протягом усієї революційної боротьби КПВ завжди стверджувала, що соціалізм є метою й ідеалом партії та в'єтнамського народу, а перехід до соціалізму є об'єктивною

²⁰ Вислів Хо Ші Міна з Декларації про незалежність В'єтнаму 1945 р.

вимогою та неминучим шляхом в'єтнамської революції. 1930 року у своїй Політичній програмі КПВ заявила, що має намір: «Здійснювати народно-демократичну національну революцію під керівництвом робітничого класу, прямувати до соціалізму, минаючи капіталістичну стадію розвитку». В останні роки ХХ ст., хоча більша частина світового соціалістичного блоку розпалася, система соціалістичних країн перестала існувати, соціалістичний рух впав у кризу, зіштовхуючись із багатьма труднощами, КПВ продовжувала стверджувати: «Наша Партія і народ з рішучістю ведуть В'єтнам соціалістичним шляхом на основі марксизму-ленінізму та ідеології Президента Хо Ші Міна». На ХІ з'їзді КПВ (січень 2011 р.) у Програмі будівництва країни в період переходу до соціалізму (доповненою та розвиненою в 2011 році) ми знову підтвердили: «Перехід до соціалізму є прагненням нашого народу, це правильний вибір КПВ та Президента Хо Ші Міна, який відповідає тенденції розвитку історії».

Однак що таке соціалізм і як здійснюється перехід до соціалізму? Це те, що нас турбує, про що ми розмірковуємо, щоб поступово вдосконалювати курс, точку зору та спосіб реалізації, що має відповідати загальним правилам та конкретній ситуації В'єтнаму.

У роки реалізації курсу оновлення країни на основі узагальнення практичних моментів та теоретичних досліджень КПВ поступово правильніше та глибше усвідомлювала соціалізм та перехід до нього, поступово долала минуле просте розуміння — як ототожнення кінцевої мети соціалізму та завдання майбутнього періоду, односторонній акцент на виробничих відносинах, рівноправному розподілі, неповне розуміння про необхідність розвитку продуктивних сил у перехідний період, невизнання існування різних секторів економіки, ототожнення ринкової економіки та капіталізму, ототожнення правової держави та буржуазної держави...

На сьогоднішній день, хоча існують деякі питання, що вимагають подальшого дослідження, ми сформували спільне розуміння: соціалістичне суспільство, яке в'єтнамський народ прагне створити, є суспільством багатого народу, сильною, демократичною, справедливою та цивілізованою країною, яка належить народу; це суспільство, яке має високорозвинену економіку, засновану на сучасних продуктивних

силах та відповідних прогресивних виробничих відносинах; має розвинену культуру, просочену національною ідентичністю; це суспільство, де люди мають благополучне, вільне та щасливе життя, мають умови для всебічного розвитку; це коли всі народності В'єтнаму рівні, згуртовані, поважають та допомагають одне одному для спільного розвитку; це соціалістична правова держава, що належить народу, створена народом і працює на благо народу, очолювана КПВ; це держава, яка має дружні стосунки та співпрацює з країнами по всьому світу.

Для досягнення цієї мети ми маємо: активізувати індустріалізацію та модернізацію країни, пов'язану з розвитком економіки знань; розвивати ринкову економіку із соціалістичною орієнтацією; створювати передову культуру, просочену національною ідентичністю, разом із розвитком людини; покращувати життя людей; слідувати шляхом соціального прогресу і справедливості; надійно забезпечувати національну оборону та державну безпеку, суспільний порядок та спокій; здійснювати зовнішньополітичний курс, спрямований на незалежність, самостійність, диверсифікацію та багатосторонність відносин за мир, дружбу, співпрацю та розвиток, активно інтегруватися в міжнародне співтовариство; будувати соціалістичну демократію, розвивати силу і волю великої національної єдності в поєднанні із силою епохи; створити соціалістичну правову державу, що належить народу, створена народом і працює на благо народу; побудувати чисту, всебічно сильну партію та політичну систему.

Чим більше ми йдемо в практичне русло, тим більше наша партія усвідомлює, що перехід до соціалізму — це довга, надзвичайно важка і складна справа, тому що вона повинна створити глибокі якісні зміни в усіх сферах суспільного життя. В'єтнам прямує до соціалізму з відсталोї аграрної країни, пропустивши капіталістичний режим, з дуже низьким рівнем виробничих сил, переживши десятиліття війни з дуже важкими наслідками. Ворожі сили часто прагнуть все знищити, тому стає ще важче і складніше, обов'язково треба пройти тривалий перехідний період з багатьма кроками, багатьма формами економічної та соціальної організації, що переплелися між собою, з боротьбою між старим і новим. Говорячи про пропущення капіталістичного режиму, це означає пропущення режиму капіталістичного пригноблення,

несправедливості та експлуатації; уникнення шкідливих звичок, політичних інститутів, які не підходять для соціалістичного режиму. Однак це не означає ігнорування досягнень та цивілізованих цінностей, яких людство досягло за цей період розвитку капіталізму. Звичайно, успадкування цих досягнень має бути вибіркоким з точки зору науки та розвитку.

Впровадження концепції розвитку ринкової економіки із соціалістичною орієнтацією є фундаментальним та креативним теоретичним проривом нашої Партії, важливим теоретичним результатом, отриманим після 35 років проведення курсу оновлення, взятим із практики В'єтнаму та вибірково — зі світового досвіду. На нашу думку, ринкова економіка із соціалістичною орієнтацією — це сучасна ринкова економіка з міжнародною інтеграцією, яка повністю і синхронно діє відповідно до правил ринкової економіки, знаходиться під управлінням соціалістичної правової держави, очолюваної КПВ, забезпечує соціалістичну орієнтацію, спрямовану на досягнення мети — заможного народу, сильної країни, справедливого, демократичного та цивілізованого суспільства. Це нова модель в історії розвитку ринкової економіки, що підпорядковується одночасно правилам ринкової економіки та ґрунтується на засадах соціалізму, які виявляються в трьох аспектах: власність, управління та розподіл. Це не капіталістична ринкова економіка і ще не повноцінна соціалістична ринкова економіка (оскільки наша країна ще перебуває в перехідному періоді). У ринковій економіці із соціалістичною орієнтацією існує безліч форм власності та секторів економіки. Сектори економіки, що функціонують відповідно до закону, є важливими складовими економіки, вони рівні перед законом, що забезпечує довгостроковий розвиток, співробітництво та здорову конкуренцію. Серед цих секторів державний сектор економіки відіграє провідну роль, тоді як колективний та кооперативний сектори постійно зміцнюються та розвиваються, приватний сектор є важливою рушійною силою економіки, а сектор з іноземними інвестиціями захоплюється до розвитку відповідно до стратегій та планування соціально-економічного розвитку. Дистриб'юторські відносини забезпечують справедливість і створюють мотивацію для розвитку, режим розподілу виконується переважно відповідно до результатів праці, економічної

ефективності, а також рівня вкладення капіталу та інших ресурсів і розподіляється через систему соціального забезпечення. Держава керує економікою за допомогою законів, стратегій, планування, політики та матеріальних сил для орієнтації, регулювання та сприяння соціально-економічному розвитку.

Основною рисою, важливою властивістю соціалістичної орієнтації ринкової економіки В'єтнаму є те, що економіка пов'язана із суспільством, економічна політика уніфікується із соціальною політикою, економічне зростання йде пліч-о-пліч із соціальним прогресом і справедливістю на кожному етапі, у кожній реформі і протягом всього процесу розвитку. Іншими словами, не будемо чекати, поки економіка досягне високого рівня розвитку, щоб досягти прогресу та соціальної справедливості, не жертвуємо соціальним розвитком та справедливістю заради економічного зростання. Навпаки, економічна політика має спрямовуватися на соціальний розвиток, а соціальна політика — на створення рушійної сили в розвитку економіки. Ми виступаємо за те, щоб люди ставали багатими та стійким темпом ліквідували бідність, піклуючись про людей з труднощами та тих, які служили країні. Це принципова вимога, яка забезпечить здоровий, стійкий розвиток із соціалістичною орієнтацією.

Ми вважаємо культуру духовною основою суспільства, внутрішньою силою, рушійною силою розвитку та захисту Батьківщини, визначаємо, що синхронний та гармонійний культурний розвиток з економічним зростанням та соціальним прогресом і справедливістю є основним напрямком процесу побудови соціалізму у В'єтнамі. Культура, яку ми створюємо, є передовою культурою, просякнутою національною ідентичністю, культурою єдності в різноманітності, заснованою на прогресивних та гуманістичних цінностях, де марксизм-ленізм та ідеологія Хо Ші Міна відіграють провідну роль у духовному житті суспільства, де успадковуються та розвиваються добрі традиційні цінності всіх народностей у країні, що вбирають квінтесенцію культури людства, прагнуть побудувати цивілізоване і здорове суспільство заради людської користі та гідності, з усе більш високим рівнем знань, моральності, фізичної підготовки, способу життя та естетики. Ми визначаємо, що люди займають центральне місце в стратегії розвитку; культурний

розвиток, розвиток людини є метою та рушійною силою справи оновлення; розвиток освіти, науки і технологій є провідною національною політикою; охорона навколишнього середовища є одним із життєво важливих питань, факторів сталого розвитку; побудова щасливих і прогресивних сімей, які є здоровим і міцним осередком суспільства, та реалізація гендерної рівності є критерієм прогресу та цивілізації.

Соціалістичне суспільство — це суспільство, спрямоване на прогресивні та гуманні цінності, засноване на спільних інтересах всього суспільства в гармонії із законними інтересами людей, якісно відмінне від інших суспільств, у яких конкурують заради приватних інтересів окремих осіб та груп. Таким чином, все це необхідно і достатньо для досягнення соціального консенсусу замість соціального протистояння та антагонізму. При соціалістичному політичному ладі відносини між партією, державою та народом є відносинами між суб'єктами, у яких узгоджені цілі та інтереси; всі курси партії, політика, закони та діяльність держави спрямовані на благо народу, щастя людей розглядається як мета, якої вони прагнуть. Політична модель та загальний робочий механізм — це керівництво партії, управління держави та власність народу. Демократія — це суть соціалістичного режиму, мета та рушійна сила побудови соціалізму. Побудова соціалістичної демократії та забезпечення влади, що дійсно належить народу, є важливою та довгостроковою метою в'єтнамської революції. Ми маємо намір безперервно розвивати демократію, будувати соціалістичну правову державу, яка дійсно належить народу, створена народом і служить народу, на основі союзу між робітниками, селянами та інтелігенцією під керівництвом КПВ. Держава реалізує право народу бути господарем країни, а також є організатором здійснення курсів партії, має механізм, що дозволяє людям здійснювати повною мірою безпосереднє та демократичне право бути господарем країни у всіх сферах суспільного життя та брати участь у соціальному управлінні. Ми розуміємо, що соціалістична правова держава, по суті, відрізняється від буржуазної правової держави в тому, що верховенство права за капіталістичного режиму фактично є інструментом захисту інтересів та служіння буржуазії, а верховенство права за соціалістичного режиму є інструментом для вираження та здійснення права народу бути господарем країни,

забезпечення та захисту інтересів більшості людей. Через правоохоронну діяльність держава забезпечує умови для того, щоб народ був суб'єктом політичної влади, для здійснення диктатури над усіма діями, що шкодять інтересам Вітчизни та народу. Водночас ми визначаємо, що велика національна єдність є джерелом сили і вирішальним фактором для забезпечення сталої перемоги революційної справи у В'єтнамі, безперервного просування рівності та солідарності між народами та релігіями.

Глибоко усвідомлюючи, що керівництво КПВ є вирішальним чинником успіху справи оновлення та забезпечення розвитку країни відповідно до соціалістичної орієнтації, ми приділяємо особливу увагу роботі з будівництва та впорядкування партійних рядів, вважаючи це ключовим завданням, що має життєво важливе значення для партії та соціалістичного устрою. КПВ — авангард робітничого класу В'єтнаму; партія народилася, існує і розвивається на благо робітничого класу, трудящих та всієї нації.

Наша партія рішуче взяла марксизм-ленізм та ідеологію Хо Ші Міна як ідеологічну основу та показник для революційних дій, приймаючи демократичний централізм як основний організуючий принцип. Партія керує за допомогою програм, стратегій, орієнтацій у політиці та основних керівних принципів, через пропагандистську роботу, мобілізаційну та організаційну роботу, перевірку та контроль, а також через зразкові дії своїх членів, єдине керівництво кадровою роботою. Усвідомлюючи ризики для правлячої партії, пов'язані з корупцією, бюрократією, розтратами тощо, особливо в умовах ринкової економіки, КПВ визначила вимогу — регулярне самооновлення та самовиправлення, а також боротьба з опортунізмом, індивідуалізмом, корупцією, бюрократією, розтратами тощо всередині партії та в усій політичній системі.

Справа оновлення, включаючи розвиток ринкової економіки із соціалістичною орієнтацією, справді принесла країні великі та позитивні зміни за останні 35 років. До «Дой Мой» у 1986 р. В'єтнам був бідною країною, яка сильно постраждала від війни, що призвело до тяжких наслідків у плані людських ресурсів, майна та навколишнього середовища. Я просто наведу приклад, що досі мільйони людей страждають

на серйозні захворювання, сотні тисяч дітей народжуються з вродженими вадами через вплив помаранчевого агента (діоксину), використаного американськими військовими під час війни. На думку експертів, В'єтнаму потрібно понад 100 років, щоб знешкодити всі міни, що залишилися після війни. Після війни США та Захід наклали економічне ембарго на В'єтнам майже на 20 років. Складна регіональна та міжнародна ситуація створювала численні труднощі для нас — продовольства та предметів першої необхідності не вистачало, люди жили важко, близько $\frac{3}{4}$ населення жили за межею бідності.

Завдяки реалізації політики оновлення економіка почала безперервно зростати відносно високими темпами протягом останніх 35 років із середніми темпами зростання близько 7 % на рік. Обсяг ВВП постійно збільшувався, досягнувши 342,7 млрд доларів США в 2020 р., таким чином В'єтнам став четвертою за величиною економікою в АСЕАН. Дохід на душу населення збільшився приблизно в 17 разів, до 3512 доларів США. В'єтнам вийшов із групи країн із низькими доходами в 2008 р. В'єтнам перетворився з країни, що страждає від нестачі продовольства, на державу, яка не тільки забезпечила продовольчу безпеку, а й стала провідним експортером рису та інших сільсько-господарських продуктів у світі. Промисловість розвивається досить швидко, частка промисловості та послуг постійно збільшується і зараз становить близько 85 % ВВП. Загальний імпортно-експортний оборот сильно зріс і склав понад 540 млрд доларів США в 2020 р.; зокрема, експортний оборот склав 280 млрд доларів США. Валютні резерви збільшилися, досягнувши 100 млрд доларів США в 2020 р. Іноземні інвестиції швидко зростали, досягнувши майже 395 млрд доларів США наприкінці 2020 р. Що стосується економічної структури з погляду відносин власності, то ВВП В'єтнаму нині складається приблизно на 27 % з державної економіки, на 4 % з колективної економіки, на 30 % з економіки домашніх господарств, на 10 % із внутрішнього приватного сектору та на 20 % із сектору з іноземними інвестиціями.

На даний час населення В'єтнаму становить понад 97 мільйонів осіб, у тому числі 54 братні народності, при цьому більше 60 % населення проживає в селах. Економічний розвиток допоміг країні вийти із соціально-економічної кризи 1980-х рр. та значно підвищив

рівень життя мешканців. Середній рівень бідності за рік знижується приблизно на 1,5%; зменшився з 58 % у 1993 р. до 5,8 % у 2016, згідно з урядовою межею бідності, і склав менше 3 %, згідно з багатовимірною межею бідності. На сьогодні понад 60 % громад по всій країні відповідають вимогам села нового типу; майже всі сільські громади мають автомобільні дороги до центру, державну електромережу, школи, медпункти та телефонію. Не маючи можливості забезпечити безкоштовну освіту на всіх рівнях, В'єтнам приділив особливу увагу повному викоріненню неграмотності, універсальності початкової освіти до 2000 р. та універсальності неповної середньої освіти до 2010 р. Число студентів вузів та коледжів збільшилося майже в 17 разів за останні 35 років. Нині 95 % дорослого населення В'єтнаму вміє читати та писати. Поки не реалізувавши безкоштовне забезпечення медичними послугами всього населення, В'єтнам приділяє особливу увагу зміцненню профілактичної медицини, профілактиці захворювань та боротьбі з ними, а також підтримці людей, які перебувають у скрутних обставинах. Багато хвороб, поширених у минулому, успішно поставлені під контроль. Бідним, дітям до 6 років та літнім людям надається безкоштовне медичне страхування. Рівень дитячого недоїдання та дитячої смертності знизився майже втричі. Середня тривалість життя населення збільшилася із 62 років у 1990 році до 73,7 років у 2020 р. Завдяки економічному розвитку ми маємо умови, щоб краще дбати про людей, які мають заслуги, про матерів-героїнь, про могили полеглих за Батьківщину. Культурне життя також значно покращилося, культурна діяльність розвивається та урізноманітнюється. Нині близько 70 % населення В'єтнаму користується інтернетом. СРВ є однією з країн із найвищим рівнем розвитку інформаційних технологій у світі. Організація Об'єднаних Націй визнала В'єтнам однією з провідних країн у реалізації цілей тисячоліття. У 2019 р. індекс людського розвитку (HDI) В'єтнаму досяг 0,704, що відповідає групі країн з високим HDI у світі, особливо порівняно з іншими країнами з таким самим рівнем розвитку.

Таким чином, можна сказати, що реалізація політики оновлення привела до чітких, глибоких та позитивних змін у В'єтнамі: економіка розвивається, виробничі сили зростають, кількість бідних

скорочується швидко і безперервно, рівень життя мешканців підвищився, багато соціальних проблем було вирішено, політична та соціальна стабільність, оборона та безпека гарантуються, міжнародні відносини та міжнародна інтеграція дедалі більше розширюються, позиція і могутність держави підвищуються, зміцнюється довіра народу до керівництва партії. Підбиваючи підсумки 20 років оновлення, на X з'їзді КПВ (2006 р.) було підтверджено, що курс оновлення приніс «великі досягнення історичного значення». Насправді, багато в чому сьогодні в'єтнамці мають кращі умови життя, ніж будь-коли раніше. Це одна з причин, чому курс оновлення, започаткований та очолюваний Комуністичною партією В'єтнаму, весь в'єтнамський народ підтримує та реалізує. Досягнення політики оновлення у В'єтнамі довели, що розвиток із соціалістичною орієнтацією не тільки має позитивні економічні ефекти, а й вирішує соціальні проблеми набагато краще, ніж це відбувається в капіталістичних країнах того ж рівня економічного розвитку. Особливі результати, досягнуті В'єтнамом у контексті пандемії COVID-19 та глобального економічного спаду з початку 2020 року, відзначені та високо оцінені народом і міжнародними друзями, що свідчить про перевагу соціалістичного ладу в нашій країні. Нещодавній XIII з'їзд КПВ ще раз підтвердив і наголосив: «Після 35 років курсу оновлення країни, 30 років реалізації Програми будівництва країни в період переходу до соціалізму, теорія про шлях оновлення, соціалізм та шлях до соціалізму в нашій країні все більше вдосконалюється і поступово реалізовується. Ми досягли великих успіхів, які мають історичне значення, розвивалися активніше та всебічніше, ніж у роки до оновлення країни. Без зайвої скромності можна сказати: наша країна ніколи не мала такої структури, таких можливостей, позиції та міжнародної репутації, як сьогодні. Ці досягнення є продуктом творчості, результатом процесу наполегливих та безперервних зусиль усієї партії, всього народу та всієї армії. Вони продовжують підтверджувати, що наш шлях до соціалізму є правильним, відповідає об'єктивним законам, в'єтнамській практиці та тенденціям розвитку епохи. Курс оновлення партії правильний та творчий, керівництво партії є провідним фактором, що грає вирішальну роль у всіх перемогах в'єтнамської революції. Політична

програма партії, як і раніше, залишається ідеологічним і теоретичним прапором, керує всебічним і комплексним просуванням оновлення країни, є основою для вдосконалення шляхів будівництва та захисту соціалістичного В'єтнаму в новий період»²¹.

Окрім досягнень та позитивних сторін у нас також існує чимало проблем та обмежень, і ми стикаємося з новими викликами в процесі розвитку країни. В економічному плані — якість зростання, конкурентоспроможність поки що низька і нестійка; відсутність синхронної інфраструктури; ефективність та здатність багатьох підприємств, включаючи державні, як і раніше, обмежені; довілля в багатьох місцях забруднене; існує багато недоліків в управлінні та врегулюванні ринку. Водночас у процесі глобалізації та міжнародної інтеграції конкуренція стає дедалі жорсткішою.

У соціальному плані — розрив між багатими та бідними збільшується; якість освіти, медичного обслуговування та багатьох інших державних послуг все ще залишаються обмеженими; відзначається деградація в культурі та соціальній моралі; ситуація зі злочинністю та соціальними вадами складна. Особливо серед деяких держслужбовців та членів партії все ще спостерігаються корупція, марнотратство, послаблення політичної волі, моралі та стилю життя. Тим часом злі, ворожі сили постійно знаходять усі способи, щоб втручатися, саботувати, дестабілізувати ситуацію, здійснювати змову «мирного розвитку подій» для знищення соціалізму у В'єтнамі.

Наша партія усвідомлює, що В'єтнам нині перебуває в процесі будівництва та переходу до соціалізму. У перехідний період соціалістичні фактори формуються, утверджуються й розвиваються, переплітаючись і конкуруючи із несоціалістичними чинниками, у тому числі капіталістичними, у ряді сфер. В умовах ринкового механізму, відкритості та міжнародної інтеграції це переплетення та конкуренція стають ще складнішими. Поряд із досягненнями та позитивними сторонами завжди будуть негативні та складні моменти, які потребують тверезої оцінки і своєчасної реакції. Ця конкуренція тяжка та запекла, вона

²¹ Đảng cộng sản Việt Nam. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 1. Tr. 25–26.

вимагає нового бачення, нової витримки та нової креативності. Просування шляхом соціалістичної орієнтації — це процес постійного зміцнення, посилення і розвитку соціалістичних чинників для того, щоб ці фактори дедалі більше домінували і перемагали. Успіх чи поразка залежать передусім від правильності курсу, політичної волі, керівних здібностей та бойової сили партії.

Нині ми продовжуємо оновлення моделі зростання, проводимо реконструкцію економіки, приділяючи більше уваги якості і підвищенню стійкості. Для цього нам необхідно здійснити такі проривні етапи: синхронне вдосконалення інститутів розвитку, насамперед розвитку ринкової економіки з орієнтацією на соціалізм; розвиток людських ресурсів, особливо високоякісних; побудова синхронної та сучасної інфраструктури в економічному й соціальному планах²². У соціальному плані ми продовжуємо сприяти стійкому скороченню бідності, покращувати якість охорони здоров'я, освіти та інших громадських послуг, а також покращувати культурне життя людей. Вся партія, весь народ і армія щосили намагаються вивчати і дотримуватися ідей, моралі та стилю життя Хо Ші Міна, рішуче запобігати погіршенню ідеологічної підготовки, моралі та способу життя частини держслужбовців та членів партії, насамперед керівних та управлінських кадрів на всіх рівнях, щоб краще реалізовувати принципи розбудови партії, щоб зробити партійну організацію та державний апарат чистішими, сильнішими, зберегти революційний характер, покращити лідерські якості та бойову силу партії.

І теорія, і практика показують, що побудова соціалізму — це непроста справа створення якісно нового типу суспільства. Це велика творча діяльність, сповнена викликів і труднощів, це справа постійна, спрямована на довгострокову мету, у якій не варто поспішати. Тому, крім визначення правильних керівних принципів та курсів, що забезпечують керівну роль партії, необхідно активно розвивати роль творчості, підтримки та активної участі мешканців. Сила народу — це безмежне джерело успіху та розвитку.

²² Đảng cộng sản Việt Nam. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII. Hà Nội : Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Sự thật, 2021. T. 2. Tr. 337–338.

З іншого боку, керівна та правляча партія, визначаючи політичний напрямок та приймаючи рішення, не може виходити лише з реальностей країни та своєї нації, тому також необхідно вивчати досвід інших країн, реалії світу та епохи. Ми повинні більш активно інтегруватися у світ, наполегливо дотримуватися зовнішньополітичного курсу на незалежність, самостійність заради миру, співробітництва та розвитку, на багатосторонність та диверсифікацію зовнішніх відносин на основі поваги до незалежності, суверенітету, територіальної цілісності, невтручання у внутрішні справи один одного, рівності та взаємної вигоди.

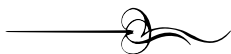
Дуже важливо завжди твердо стояти на теоретичній основі марксизму-ленінізму, науковому та революційному вченні робітничого класу та трудящих. Науковий та революційний характер марксизму-ленінізму та ідеології Хо Ші Міна — це стійкі цінності, які розвиваються та реалізуються революціонерами. Вони продовжуватимуть розвиватися та жити як у революційній практиці, так і в розвитку науки. Нам необхідно вбирати, вибірково доповнювати в дусі критики та творчості останні досягнення в ідеології та науці, щоб наші доктрини завжди були актуальними, продовжували наповнюватися новою життєвою силою та диханням епохи, щоб не було застою, забуття та відсталості порівняно із життям.



Розділ IV

ТРАДИЦІЯ ТА МОДЕРНІСТЬ В ІДЕОЛОГІЧНИХ ТЕЧІЯХ ЯПОНІЇ

С. В. Капранов



1. Поняття Бога в «Дослідженні блага» Нісіди Кітаро¹

Нісіда Кітаро (西田幾多郎, 1870–1945)², визнаний дослідниками як найвизначніший японський філософ ХХ ст. й один із чільних світових мислителів³. У його спадку особливе місце посідає праця «Дослідження блага» (善の研究 Дзен-но кенкю)⁴. Це була перша книга, лише початок шляху, і викладені в ній ідеї значно відрізняються від філософії зрілого Нісіди: тут, зокрема, немає ще таких важливих для нього понять, як самопробудженість (дзікаку 自覚), басьо (場所, «місце»), абсолютно суперечлива самототожність (дзеттай мудзюнтекі дзікодоіцу 絶対矛盾的自己同一) тощо. Навіть центральне, як прийнято вважати, поняття

¹ Раніше було опубліковано в журналі «Сходознавство», 2021, No. 88.

² Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, подовження голосних для спрощення не позначаємо. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження. Японські імена наводимо відповідно до прийнятого в Японії порядку: спочатку прізвище, потім ім'я.

³ Carter R. E. The Kyoto School: An Introduction. Albany : SUNI Press, 2013. P. 4; Wargo R. The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitaro. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2005. P. VII, 1.

⁴ Саме титульне поняття дзен 善 («добро, благо») не має нічого спільного з назвою буддистської школи дзен (禪) — воно пишеться іншим ієрогліфом.

Ніщо⁵ перебуває тут на початковій стадії розробки. Однак ця праця, написана понад сторіччя тому (1911 р.), і сьогодні залишається актуальною — про це, зокрема, свідчать статті сучасних японських дослідників⁶. «Дослідження блага» перекладене англійською, іспанською, італійською, китайською, корейською, німецькою, румунською, французькою мовами. Проте українського перекладу досі немає; невідомі нам і спеціальні дослідження цієї праці у вітчизняній науці.

Поняття Бога є одним з найважливіших у філософії Нісиди. Якби Нісіда був християнином (як багато хто серед інтелектуалів доби Мейдзі), це було б зрозуміло. Але він, як відомо, був буддистом, практикував дзен, хоча його філософія не має конфесійного характеру — вона не є «буддійською філософією» у тому сенсі, у якому це можна сказати про Наґарджуну або Догена. Тим важливіше зрозуміти, чому поняття Бога мало для нього таке велике значення і як він його розумів. Аналізу цього поняття відводять значне місце у своїх книгах Дж. Гайсіґ⁷, Р. Картер⁸, йому присвячені статті⁹.

⁵ Див., наприклад: Wargo R. Op. cit, P. 94. Роберт Варґо виносить це слово в назву своєї книжки про філософію Нісиди, а Джеймс Гайсіґ називає «філософами Ніщо» всю школу Кіото, засновану Нісідой (Heisig J. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2001. 392 p.).

⁶ Наприклад: 石神豊. 西田幾多郎『善の研究』を読む一第二編「實在」を中心に一(3). 創価大学人文論集. 2014. No. 26. 頁 3–32; 森哲郎. 西田幾多郎における「表現」思想 – 『善の研究』の成立と転回 –. 日本哲学史研究 : 京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要. 2018. No. 15. 頁1–40; 森野雄介. 西田幾多郎『善の研究』における三つの「現在」. 年報人間科学. 2015. No. 36. 頁53–68; 横田理博. 西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアー. 哲学論文集. 2019. No. 55. 頁1–33.

⁷ Heisig J. Op. cit. P. 99–106.

⁸ Carter R. E. Op. cit. P. 30–31, 35–40, 34–44, 46–48, 52–57.

⁹ Bea N. God and Nothingness — The Form of the Formless // *The Kyoto School of Philosophy*. URL: <https://thekyotoschoolofphilosophy.wordpress.com/god-and-nothingness-the-form-of-the-formless/> (дата звернення: 4.10.2021); Carter R. E. God and Nothingness. *Philosophy East and West*. 2009. Vol. 59. No. 1. P. 1–21; Rigsby C. Nishida on God, Barth and Christianity. *Asian Philosophy*. 2009. Vol. 19. No. 2. P. 119–157; 斎藤仁作. 西田哲学と三一論的創造論. 基督教研究. 2009. 71巻2号. 頁95–115; 花岡永子. 倫理学と神の問題 — 西田幾多郎とA・N・ホワイトヘッ드의哲学を介して —. 情報学フォーラム. 2010. No. 7. 頁83–92; 松村克己. 哲学者の神(1) — 西田幾多郎を中心に —. 神学研究. 1974. No. 22. 頁9–26.

Бог є одним із чільних понять і в «Дослідженні блага», де йому присвячено цілком три розділи — «Бог як реальність», «Бог» та «Бог і світ»¹⁰. Варте уваги те, що першим французьким перекладом Нісіди був саме розділ «Бог»¹¹. Крім того, про Бога йдеться й в інших місцях, насамперед у розділах, що стосуються релігії. Проте нам не відомі спеціальні праці, присвячені аналізу поняття Бога в першій книзі Нісіди, а такий аналіз потрібний, щоб зрозуміти подальший розвиток його думки. Зазначена тема цікава ще й тим, що поняття Бога в добу Мейдзі (1868–1912) було новим для японського інтелектуального дискурсу. Поява його в такій знаковій для історії японської філософії праці, як «Дослідження блага» (яка до того одразу ж стала бестселером¹²), не могла не вплинути на подальше розуміння його як філософами, так і теологами в Японії.

Почнемо з термінології. Нісіда використовує слово *ками* 神, що походить із традиції синто, проте в нього йдеться не про одне із численних божеств цієї релігії, а про єдиного універсального Бога. Добре відомо, які проблеми викликав переклад слова «Бог» японською мовою в християнських місіонерів, — дискусії навколо цієї проблеми тривають і досі¹³. Термін *ками* почав використовуватися на позначення християнського Бога лише в середині XIX ст., а загальноприйнятим у перекладах Біблії став лише в 1870-ті рр., тобто на початку доби Мейдзі¹⁴. Водночас цей термін стали використовувати й у філософії — англо-японський словник філософських термінів 1881 р. подає три варіанти перекладу слова «God» — *ками*, *тентей*

¹⁰ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁120–126, 221–233, 234–241.

¹¹ Tremblay J. Nishida Kitarr. Approches actuelles et recherches future. *Japanese Philosophy Abroad* / ed. J. Heisig. Nagoya : Nanzan Institute for Religion & Culture, 2004. P. 48.

¹² Yusa M. *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2002. P. 129–130.

¹³ Doi A. *Pioneers of Japanese Bible Translations: the Application of the Dynamic Equivalent method in Japan*. A thesis presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of of Master of Arts in Japanese at Massey University, Palmerston North, New Zealand. S. l, 2007; *Handbook of Christianity in Japan* / ed. by M. Mullins. Leiden and Boston : Brill, 2003. P. 6, 48, 205, 207, 208.

¹⁴ Див. табл.: Doi A. *Op. cit.* 2007, P. 86–87.

天帝 («Цар Небесний», дослівно — «небесний володар»)¹⁵ та *сюсай* 主宰 («Господь», дослівно — «керівник»)¹⁶. Отже, слово *ками* — як відповідник західного терміна «Бог» — належить до тих численних неологізмів, що увійшли до японської мови в добу Мейдзі в процесі засвоєння західної думки.

У зв'язку із цим цікаво проаналізувати, на які джерела спирається Нісіда в розробці своєї концепції Бога, на кого з мислителів він посилається¹⁷. Насамперед впадає в око, що практично всі вони належать до Заходу. З японських авторів у зазначеному контексті Нісіда цитує лише Сайгьо¹⁸ та Сінрана¹⁹, причому цікаво, що в оригіналі ім'я Сінрана не назване, воно з'являється лише в перекладах²⁰ (можливо, тому, що японським читачам початку ХХ ст. наведені цитати були добре відомі). Нісіда наводить висловлювання Сінрана, записані його учнем Юеном (唯円, 1222–1289) у книзі «Таннісьо» (歎異抄 «Вибрані записи про скорботу через відхилення»). Варте уваги те, що одного разу процитовано хадис — відомі слова Мухаммада: «рай розташований у тіні мечів»²¹ (треба зазначити, що

¹⁵ Первісно це слово позначало верховне божество у Стародавньому Китаї (кит. *Тянь ді*).

¹⁶ 哲学字彙. 東京: 東京大学三学部, 明治十四年 [1881]. 頁37.

¹⁷ Ми аналізуємо тут лише зазначені вище розділи, присвячені Богу, а також окремі місця з інших розділів, де йдеться безпосередньо про Бога.

¹⁸ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁160. Сайгьо (西行, 1118–1190) — видатний японський поет. Був буддйським ченцем.

¹⁹ Ibidem, 頁210, 237. Сінран (親鸞, 1173–1263) — один з найвизначніших діячів японського буддизму, засновник школи Дзьодо сінсю («Істинна школа Чистої Землі»).

²⁰ Nishida Kitaro. Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung / Aus der Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1989. S. 214; Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London: Yale University Press, 1990. P. 150, 170.

²¹ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁 207. В оригіналі слово *кен* 剣 може означати як «меч», так і «мечі» у множині. У перекладах використано однину (Nishida Kitaro. Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung / Aus der Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1989. S. 187–188; Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London: Yale University Press, 1990. P. 145). Ми дотримуємося канонічного перекладу («Сади праведних», гл. 3, 53: Сады праведных. Из слов господина посланников / сост. Имам Мухий-д-дин Абу Закарийя бин Шариф ан-Навави; пер. с араб.: В. М. Нирша. URL: https://www.muftayat.kz/media/muftayat/41910_1385032350.pdf (дата звернення: 4.10.2021)). На жаль, нам невідомо, яким джерелом користувався Нісіда.

в японській перспективі іслам належить радше до західних релігій, що слушно завважив Р. Картер²²).

Серед західних авторів найбільша група представляє християнську традицію. На першому місці тут містики — Яків Беме²³, Майстер Екгарт²⁴, Микола Кузанський²⁵; згадано й Діонісія Ареопігита як засновника апофатичної теології²⁶. Природно, що Нісіда неодноразово звертається й до такого близького до містики отця церкви, як Августин²⁷. Беме особливо близький автору «Дослідження блага». Нісіда використовує, зокрема, його вирази «umgewandtes Auge» («обернутими очима»)²⁸ та «Stille ohne Wesen» («тиша без сутності», 物なき静さ)²⁹. У «Дзен-но кенкю» немає посилання на конкретний твір «тевтонського філософа»; немає посилань і у використаних нами перекладах. У першому випадку, за нашим припущенням, ідеться про працю Беме «Das umgewandte Auge»³⁰, яка є додатком до його праці «Істинна психологія, або Сорок питань про душу». Другий вираз, імовірно, взято з праці «De incarnatione verbi: Von der Menschwerdung Jesu Christi» (II, 1, 8)³¹.

Середньовічна схоластика представлена Томою Аквінським та Дунсом Скоттом³². Цитує Нісіда й пізніших теологів: Томаса Ерскіна з Лінлатена (Erskine of Linlathen, 1788–1870)³³ та свого сучасника Джона Річардсона Іллінгворта (Illingworth, 1848–1915)³⁴.

²² Carter R. E. The Kyoto School: An Introduction. Albany : SUNI Press, 2013. P. 38.

²³ 西田幾多郎. 善の研究. 東京 : 岩波書店, 2001. 頁123, 230, 234, 236.

²⁴ Там само, 頁229, 230, 237.

²⁵ Там само, 頁124, 234.

²⁶ Там само, 頁234.

²⁷ Там само, 頁227–228, 230.

²⁸ Там само, 頁123.

²⁹ Там само, 頁230.

³⁰ Böhme J. Jakob Böhme's sämtliche Werke herausgegeben von R. W. Schiebler. Sechster Band. Leipzig : Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1846. S. 144–148.

³¹ Там само, S. 248.

³² 西田幾多郎. 善の研究. 東京 : 岩波書店, 2001. 頁231.

³³ Там само, 頁231.

³⁴ Там само, 頁226, 239.

Із класиків європейської філософії Нісіда найбільше цитує Спінозу³⁵ та Гегеля³⁶; лише один раз згадує Канта, а саме його моральний аргумент на користь буття Бога³⁷. З філософів Нового світу увагу Нісиди привернув засновник американського ідеалізму Джосая Ройс (Josiah Royce, 1855–1916)³⁸. У розглянутих нами розділах є лише одне посилення на В. Джеймса, який назагал є чи не найбільш цитованим автором у праці «Дослідження блага». У розділі «Бог» Нісіда вказує на його працю «Різноманіття релігійного досвіду», а саме лекції XVI та XVII, присвячені містицизму³⁹. В окрему групу варто виділити поетів: Гете⁴⁰, Альфреда Теннісона⁴¹, Джона Еддінгтона Саймондса (Symonds, 1840–1893)⁴² та Оскара Вайлда⁴³. Зауважимо, що слова Теннісона та Саймондса Нісіда переповідає, схоже, за В. Джеймсом⁴⁴. Крім того, згадано Ньютона та Кеплера⁴⁵.

Нісіда стверджує: «У будь-яку епоху не було народу, який би не мав слова “Бог”»⁴⁶. Це твердження на позір суперечить усталеній думці про те, що поняття єдиного абсолютного Бога є специфічним для деяких, насамперед авраамістичних, релігій, зокрема, що його не існувало в японській культурі до появи християнських місіонерів⁴⁷. Нам невідомо, чи був він знайомий з книгою Ендрю Ленга (Lang, 1844–1912) «Становлення релігії» (1898 р.), де вперше було обґрунтовано на антропологічному матеріалі наявність віри у Вищого Бога

³⁵ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁226，235。

³⁶ Там само，頁231，235。

³⁷ Там само，頁122。

³⁸ Там само，頁223，238。

³⁹ Там само，頁233。

⁴⁰ Там само，頁236–237，240。

⁴¹ Там само，頁232。

⁴² Там само，頁233。

⁴³ Там само，頁241。

⁴⁴ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик. Санкт-Петербург : Андреев и сыновья, 1993. С. 306–308.

⁴⁵ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁221，223。

⁴⁶ Там само，頁121。

⁴⁷ Handbook of Christianity in Japan / ed. by M. Mullins. Leiden and Boston : Brill, 2003. P. 6.

в «примітивних» народів⁴⁸. Пізніше, спираючись на відкриття Ленга, Вільгельм Шмідт (Schmidt, 1868–1954) розробив теорію прамонотеїзму (Urmonotheismus), яку виклав у багатотомній праці «Походження ідеї Бога»⁴⁹. Перший том її вийшов 1912 р., тобто через рік після «Дослідження блага», а останній — 1955 р., через десять років після смерті Нісіди. Проте не можна не зауважити, що думка про універсальність ідеї єдиного Бога з'являється в Нісіді в той самий час.

Нісіда — не релігієзнавець-компаративіст, тож, на відміну від Шмідта, не завдає собі праці (та й не зобов'язаний) наводити приклади уявлень про Бога в усіх культурах. Проте в «Дослідженні блага» ми зустрічаємо посилання на індуську концепцію тотожності Атмана і Брахмана⁵⁰. Наприкінці книги в розділі «Знання і любов» згадано Будду, якого ототожнено з Богом («Будда або Бог», 仏もしくは神)⁵¹. Там само релігію Вед⁵², неоплатонізм та більшість буддистських шкіл названо шляхами пізнання Бога, а буддизм Чистої Землі разом із християнством — шляхами любові до Нього. Буддизм також порівняно з апофатичною теологією Діонісія Ареопажита⁵³. Отже, Нісіда розуміє поняття Бога ширше, ніж це прийнято в християнській теології.

Щоб краще зрозуміти, у чому полягає особливість інтерпретації Нісіді, нам потрібно розглянути це поняття в загальному контексті його ранньої філософії, яка викладена в «Дослідженні блага». Як зазначає відомий японський філософ Абе Масао (阿部正雄, 1915–2006), у згаданій праці Нісіда розробив філософську «систему чистого досвіду»⁵⁴.

⁴⁸ Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії / пер. з англ. А. М. Басаури Зюзіної. Київ, 2018. С. 71.

⁴⁹ Там само, С. 42–44.

⁵⁰ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁121.

⁵¹ Там само, 頁245–246.

⁵² ヴェーダ教; в англійському перекладі — «вчення веданти» (vedantic teachings) (Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London : Yale University Press, 1990. P. 176). Вочевидь, тут ідеться про адвайта-веданту, адже інші напрями веданти, зокрема двайта-веданту Мадгви, потрібно відносити до шляхів любові.

⁵³ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁234.

⁵⁴ Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London : Yale University Press, 1990. P. XVIII.

Ідеться про те, що центральним поняттям цієї його праці є чистий досвід (дзюнсуї кейкен 純粹経験). Відправним пунктом для Нісіда послуговували ідеї В. Джеймса та В. Вундта. Проте, піддаючи їх критиці, Нісіда стверджує власне розуміння чистого досвіду як активного і творчого, такого, що передує поділу на суб'єкт і об'єкт, а отже, породжує суб'єкт (а не є його породженням).

Із чистого досвіду розгортаються свідомість і реальність як сукупність феноменів свідомості. Аналізуючи реальність, Нісіда приходить до понять природи (сідзен 自然) і духу (сейсін 精神). Проте дух і природа — не дві різні реальності, це лише різні погляди на реальність. Нісіда стверджує, що «у Всесвіті (уцю 宇宙) існує лише одна реальність (дзіцудзай 實在)», яка є водночас безмежним антагоністичним конфліктом (тайріццу сьотоццу 対立衝突) і безмежною єдністю, «одним словом, незалежна й самодостатня безмежна активність», основу якої ми називаємо Богом⁵⁵. У цій основі долається також протиставлення суб'єкта та об'єкта: «...той, хто знищує суб'єктно-об'єктне розділення, хто єднає дух і природу, є Бог»⁵⁶. Якщо реальність єдина, то і її основа, звісно, також єдина, тому про політеїзм тут не може бути й мови. Наш дух, стверджує Нісіда, рухає прагнення до дедалі більшої єдності, і, досягаючи її, ми відчуваємо радість. Це прагнення веде нас від егоїстичної самозакоханості до любові до ближніх, і основа цієї любові — Бог, як основа єдності Всесвіту: «Бог є безмежна любов, безмежна радість і мир»⁵⁷.

Розглядаючи різні докази існування Бога (світ повинен мати причину; світ повинен мати мету свого існування; має існувати основа моралі), Нісіда відкидає їх усі. Будь-яка спроба «непрямого доказу ззовні», на його думку, приречена. «Якщо шукати Бога у фактах зовнішнього світу, він неодмінно виявиться гіпотетичним Богом»⁵⁸. Натомість прямий доказ існування Бога міститься в нашому серці — треба лише зазирнути в нього «обернутими очима» (саме тут Нісіда

⁵⁵ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁120.

⁵⁶ Там само, 頁120.

⁵⁷ Там само, 頁126.

⁵⁸ Там само, 頁123.

використовує вираз Якоба Беме «*umgewandtes Auge*»). Такого, найглибшого, за Нісідою, розуміння Бога було досягнуто в Стародавній Індії та в європейському містицизмі XV–XVI ст. Шлях до нього — у самодисципліні, аскезі, яка може дати людині «очі, що можуть бачити Бога»⁵⁹. Отже, йдеться про містичний досвід, у цьому разі тотожний чистому досвіду. Як зазначає Абе Масао, Нісіда розглядає Бога не з погляду спекулятивної метафізики, а як факт чистого досвіду⁶⁰.

Нісіда слідом за Миколою Кузанським приймає апофатичне визначення Бога. З цього погляду, зазначає японський філософ, Бог є абсолютне Ніщо (*маттаку му* 全く無), проте це не просто ніщо, а «непо-рушна об'єднувальна дія» (*утокасубекарадзару тоіцу-но сайо* 動かすべからざる統一の作用), яка лежить («працює») в основі становлення реальності⁶¹. Нісіда порівнює Бога, з одного боку, із законами геометрії (які існують, хоча їх неможливо побачити чи почути), а з другого — з духовною силою, притаманною шедеврам живопису, яку неможливо вивести з аналізу елементів композиції.

За Нісідою, людині притаманне прагнення до цілісності власного «Я», яке він називає «релігійною потребою» (тут можна побачити схожість із К. Г. Юнгом, який саме в цей час розробляв свою концепцію індивідуації)⁶². Ця потреба веде людину далі, до граничної єдності «Я» і Всесвіту і до її основи: «Бог має бути основою Всесвіту й нашою власною основою; повертаючись до Бога, ми повертаємося до цієї основи. Також Бог має бути метою тьми речей у Всесвіті, а отже, і метою людини; у Бозі кожен знаходить свою істинну мету»⁶³. Отже, «Бог — найвищий і остаточний об'єднувач нашої свідомості; ні, наша свідомість — частина Божої свідомості, і її єдність походить від єдності Бога»⁶⁴. Пізнання своєї істинної самості через чистий досвід,

⁵⁹ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁125。

⁶⁰ Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London : Yale University Press, 1990. P. XX.

⁶¹ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁124。

⁶² Нам нічого невідомо про знайомство Нісіди з працями Юнга.

⁶³ Там само, 頁215.

⁶⁴ Там само, 頁225.

згідно з Нісідою, є водночас злиттям з Богом, вершиною моральності⁶⁵. З цієї єдності свідомості, на думку Нісідзи, випливають такі атрибути Бога, як вічність, всюдисущість, всевідання та всемогутність⁶⁶.

Таке розуміння Бога спонукає Нісиду відкинути крайнощі теїзму і пантеїзму. З одного боку, Бог не може бути чисто трансцендентним і керувати світом зовні: «Наш Бог має бути внутрішньою силою єднання Всесвіту, яка впорядковує небо і землю й плекає тьму речей у них»⁶⁷. З другого боку, він має бути особистісним (*дзінкакутекі* 人格的), інакше його неможливо любити. Особистісність Бога впливає і зі згаданої вище думки, що наша свідомість — частина свідомості Бога: «Бог є єдність Всесвіту, але це не означає просто єдність абстрактних понять — Бог є, подібно до нашого індивідуального «Я», конкретною єдністю, а саме живим духом». Нісіда наполягає, що існування Бога в такому сенсі не просто філософська ідея, а «факт практичного духовного досвіду»⁶⁸. На думку філософа, «Бога потрібно назвати великою особистістю в основі Всесвіту»⁶⁹. Масао Абе називає позицію Нісиди різновидом панентеїзму⁷⁰, хоча в «Дослідженні блага» цього терміна немає, він з'являється в пізніших працях Нісиди.

У такому разі, звісно, Нісіда не може прийняти креаціонізму. І справді, він твердить, що «Всесвіт не творіння Боже, а вияв (*хьоген* 表現), маніфестація (manifestation) Бога»⁷¹. А якщо згадати, що реальність, як було вже сказано, є сукупністю феноменів свідомості, то можна зробити висновок, що «взаємозв'язок між Всесвітом і Богом — це взаємозв'язок між феноменами нашої свідомості та їхньою єдністю»⁷².

⁶⁵ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁206–207。

⁶⁶ Там само，頁234–235。

⁶⁷ Там само，頁217。

⁶⁸ Там само，頁232。

⁶⁹ Там само，頁225。

⁷⁰ Nishida Kitaro. An Inquiry into the Good / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London : Yale University Press, 1990. P. XX.

⁷¹ 西田幾多郎。善の研究。東京：岩波書店，2001。頁221。Слово manifestation в оригіналі написано латинкою。

⁷² Там само，頁224–225。

А оскільки Бог є особистістю, то «Всесвіт — це особистісний вияв Бога»⁷³.

Нісіда, однак, застерігає проти простого уподібнення Бога і людини. Він пише: «... хоча Бог є особистісним, ми не можемо вважати, що Бог тотожний нашому суб'єктивному духу. Бога треба радше порівнювати зі станом чистого досвіду, у якому немає ані розділення між суб'єктом та об'єктом, ані відмінності між «Я» та іншими речами»⁷⁴. Постає питання, чи не є наша індивідуальність у такому разі лише ілюзією? Ні, рішуче відповідає Нісіда: «Нашу індивідуальність можна розглядати як частину розгортання (*хаттен* 発展) Бога»⁷⁵. У цьому сенсі, веде далі філософ, кожна індивідуальність є безсмертною. Він розвиває цю думку й далі: «Якщо так міркувати, то можна сказати: Бог — це безмежна любов, і тому може вмістити всі особистості й водночас визнати незалежність кожної з них»⁷⁶.

Проте розгортання, розвиток світу таїть у собі небезпеку — відпадиння від Бога. Первісний стан людини, тотожний у цьому сенсі станові дитини, є станом єдності з Богом, із сакральним. Диференціація свідомості й відокремлення суб'єкта від об'єкта призводять до втрати цієї єдності, що ототожнюється з гріхопадінням, вигнанням з раю⁷⁷. В історичному розвитку суспільства тут можна побачити аналог секуляризації. Цей стан характеризується домінуванням «посередніх і неглибоких людей»⁷⁸, які відкидають Бога лише тому, що нездатні його сприйняти, так само як люди, позбавлені почуття прекрасного, нездатні зрозуміти мистецтво. Шлях до ресакралізації полягає, за Нісідою, у поверненні до Бога не через ту чи іншу форму релігії, а через чистий досвід, завжди доступний людині «тут і зараз».

Отже, ми бачимо, що в першій своїй книзі «Дослідження блага» Нісіда Кітаро розробляє оригінальне вчення про Бога, відмінне як від

⁷³ 西田幾多郎. 善の研究. 東京: 岩波書店, 2001. 頁225.

⁷⁴ Там само, 頁229.

⁷⁵ Там само, 頁238.

⁷⁶ Там само, 頁239.

⁷⁷ Там само, 頁212.

⁷⁸ Там само, 頁125.

традиційних японських релігійно-філософських вчень, так і від християнства, яке стало популярним серед японських інтелектуалів у період Мейдзі. Бог Нісіди не трансцендентний Бог авраамічних релігій, але і не безособовий Абсолют; водночас це не абстрактний «Бог філософів», це радше Бог містиків, безмежно далекий у своїй непізнаваності, проте й неймовірно близький у містичному досвіді. Але викладено це вчення не туманною мовою містичних одкровень, а ясною й логічною мовою модерної західної філософії. Ідеї, сформульовані в «Дослідженні блага», знайшли подальший розвиток у пізніших працях Нісиди, проте це потребує окремої розмови.

2. Інтерпретація янмінізму в пізній творчості Місіма Юкіо⁷⁹

Видатний японський письменник Місіма Юкіо (三島由紀夫, 1925–1970) був також оригінальним мислителем (цій стороні його спадку присвячена наша стаття⁸⁰). Наприкінці життя інтелектуальні пошуки привели його до янмінізму — одного з чільних напрямів неоконфуціанської філософії, заснованого великим китайським філософом Ван Янміном (王陽明, 1472–1529). Це знайшло відображення в романі «Прудконогі коні» (*Хомба 奔馬*), написаному в 1966–1968 рр., який є частиною тетралогії «Море достатку» (*Ходзьо-но умі 豊饒の海*). Розгорнуту ж інтерпретацію зазначеного напрямку ми знаходимо в есеї «Янмінізм як революційна філософія» (*Какумей тецугаку то сіте но йомейгаку 革命哲学としての陽明学*)⁸¹. Він написаний у вересні 1970 р., менш ніж за три місяці до смерті автора, що дозволяє вважати його за свого роду ідейний

⁷⁹ Раніше було опубліковано: Капранов С. В. Інтерпретація янмінізму в пізній творчості Місіма Юкіо. *Східний світ*. 2020. № 3. С. 63–70.

⁸⁰ Капранов С. В. Місіма Юкіо як мислитель (на матеріалі соціально-філософських праць пізнього періоду). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Вип. 65. Львів, 2017. С. 150–157.

⁸¹ Ми користувалися виданням: 三島由紀夫. 行動学入門. 東京：文藝春秋. 2013. 頁191–228.

заповіт. Уже сам цей факт свідчить про особливе місце згаданої праці у творчості Місіми й, здавалося б, вимагає уваги дослідників до неї — адже без її аналізу неможливо зрозуміти еволюцію поглядів митця. Водночас цей есей важливий і з історико-філософського погляду — не даремно А. Кобзев назвав Місіму «найяскравішим послідовником Ван Янміна у XX ст.»⁸². Додаткової актуальності згаданій праці надає ренесанс янмінізму, який відбувається сьогодні⁸³. Проте, попри своє значення, цей есей Місіми досі, наскільки нам відомо, не був предметом спеціального дослідження. Його досить докладно розглядає лише Б. Стебен, проте тільки з огляду на інтерпретацію думки японського янмініста Осіо Хейхациро⁸⁴. У цьому розділі ми ставимо на меті виявити головні особливості інтерпретації янмінізму в зазначеному есеї Місіми. Есей «Янмінізм як революційна філософія» перекладено англійською та російською мовами; англійський переклад наразі був нам недоступний, а в російському⁸⁵, на жаль, є не тільки неточності, а й помилки й навіть лакуни. Таким чином, доки немає українського перекладу, наша розвідка, сподіваємось, може також допомогти українському читачеві краще ознайомитися зі змістом цієї важливої праці.

У викладенні головних засад вчення Ван Янміна Місіма, як він сам це підкреслює, спирається на працю Іноуе Тецудзіро (井上哲次郎, 1855–1944) «Сутність філософії Ван Янміна» (王陽明の哲学の心髓骨子)⁸⁶. Місіма виділяє чотири «теоретичні стовпи» янмінізму: (1) вчення про єдиносутність принципу-лі та пневми-ці (理氣一元説);

⁸² Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 325.

⁸³ Российское Китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими Китаеведами XX – XXI вв. Т. 2. Москва : Институт востоковедения РАН, 2015. С. 178.

⁸⁴ Steben B. Moral and Philosophical Idealism in Late-Edo Confucian Thought: Ōshio Chūsai and the Working Out of His «Great Aspiration». *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*. Springer. 2014. P. 277–279, 311.

⁸⁵ Мисима Юкио. Голоса духов героев / пер. А. Г. Фесюна. Москва, Санкт-Петербург, 2002. С. 164–215.

⁸⁶ 三島由紀夫. 行動学入門. 東京 : 文藝春秋. 2013. 頁200, 203.

(2) вчення про доведення до кінця благосмислія⁸⁷ (致良知説); (3) вчення про єдність знання та дії (知行合一説); (4) «чотири афоризми» (四箇格言). Зазначимо, що у цьому переліку відсутнє одне з ключових положень китайського філософа — «серце і є принцип-лі» (心即理)⁸⁸. Розкриваючи сенс першого «стовпа», Місіма цитує відоме висловлювання Ван Янміна: «Принцип-лі — це внутрішній порядок (条理) пневми-ці, а пневма-ці — це функція руху (運用) принципу-лі»^{89; 90}. Отже, зауважує Місіма, лі та ці зводяться до єдиної першооснови, якою є благосмисліє. Пояснюючи сенс цього ключового поняття філософії Ван Янміна, японський письменник насамперед підкреслює, що це не те саме, що фахівці з етики називають «сумлінням» (рьосін 良心). Зауважимо, що 良心 (кит. лян сінь, дослівно «добре серце») — філософський термін у Мен-цзи, у якого Ван Янмін взяв і термін лян чжі. А. Кобзев вважає, що саме лян сінь («благосердіє») є найбільш точним еквівалентом лян чжі в розумінні Ван Янміна⁹¹. За Місімою,

⁸⁷ Благосмисліє (рос. *благосмыслие*) — неологізм, запропонований А. Кобзевим для перекладу поняття лян чжі (良知, япон. *рьоці*). Вчений наполягає, що цей термін не слід плутати зі схожим словом «*благомыслие*» (див. Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX – XXI вв. Том 2. Москва : Институт востоковедения РАН, 2015. С. 192–193). Оскільки українських досліджень філософії Ван Янміна поки немає, ми вважаємо за доречне використовувати термін «благосмисліє» (принаймні, доки не запропоновано кращого), тим більше, що в українській мові є подібні за структурою та звучанням слова: «єдино-мисліє» (див. Словник мови Шевченка: у двох томах. Київ : Наукова думка, 1964. Т. I, С. 220), «добромисліє» (див. Дзюба І. Поет філософської думки (Сергій Кримський). Слово і Час. 2011. № 7. С. 6) тощо.

⁸⁸ Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 73, 154; 吳震. 王阳明著述述评. 上海 : 上海古籍出版社, 2004. 頁 47–49.

⁸⁹ 三島由紀夫. 行動学入門. 東京 : 文藝春秋. 2013. 頁 201.

⁹⁰ Терміни 条理 (кит. *тяо лі*, япон. *дзьорі*) та 運用 (кит. *юнь юн*, япон. *ун'ю*) у сучасній японській мові значать відповідно «логіка, логічність» та «використання, застосування», проте в контексті філософії Ван Янміна становлять певну проблему для перекладу. Місіма їх не розтлумачує. А. Кобзев перекладає їх відповідно як «*принципо-сообразный строй*» («устрій, згідний з принципом») та «*подвижное деятельное проявление*» («рухомий діяльний прояв»). Див.: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 313.

⁹¹ Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 354.

натомість, благосмисліє — поняття онтологічне, а не лише етичне, це «фундаментальний принцип єдиного й неподвійного космосу, подібний до Брахмана упанішад»⁹². На підтвердження своєї думки Місіма наводить цитату з Ван Янміна: «Благосмисліє — це творчий дух, цей дух породжує Небо, породжує Землю, утворює демонів, утворює володарів, усе з нього походить»⁹³, й коментує її таким чином: «У засаді в грудях кожного індивідуума живе мудрець (聖人), подібний до чистого дзеркала, проте пересічна людина цього не помічає. Це дзеркало стає тьманим, і ясним робить його саме благосмисліє; і вираз 格物致知 з «Великого вчення»⁹⁴ Янмін витлумачує як “довести до кінця благосмисліє”»⁹⁵. Згаданий вираз у канонічному тексті виглядає таким чином: 致知在格物, у перекладі А. Кобзева та Г. Хорошилова — «доведення знання до завершення полягає у вивірванні речей»⁹⁶.

Наступне положення — єдність знання та дії — Місіма виводить з монізму Ван Янміна. Він цитує два вислови Ван Янміна: «Знання — початок дії, дія — завершення знання» та «Знаючи, не здійснювати — [значить] не знати цього»⁹⁷. Другий з них — найбільш стисле, на думку Місіми, формулювання концепції єдності знання та дії. Він пише: «Янмінізм називають також вченням серця (сінгаку 心学), і таким чином, якщо етичну істину, побачену суб'єктивно-ідеалістично, не перенести безпосередньо в дію, то пізнання як таке стає безплідним. Якщо немає дії, то пізнання взагалі не існує, а якщо пізнання не спонукає до дії, то воно не є доконаним — у цьому опорний пункт найрадикальнішої думки янмінізму»⁹⁸.

⁹² 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁201。

⁹³ Пор. з перекладом А. Кобзева (Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм. Дао и даосизм в Китае. Москва, 1982. С. 92).

⁹⁴ «Велике вчення» (大学, кит. «Да сюе», япон. «Дайгаку») — конфуціанський канонічний текст, що входить до «Чотирикнижжя».

⁹⁵ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁201。

⁹⁶ Велике вчення. Канонічна та коментуюча частина. З китайської переклали Артем Кобзев, Григорій Хорошилов та Микола Рябчук. Всесвіт. 1989. № 10. С. 70.

⁹⁷ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁201。

⁹⁸ Там само, 頁202.

Нарешті, Місіма переходить до «чотирьох афоризмів», сформульованих Ван Янміном у бесіді з Цянь Дехуном (錢德洪, 1496–1574) та Ван Цзі (王畿, 1498–1583) на мосту Небесного джерела. Письменник називає їх також «усними повчаннями» (言教 言教). Для порівняння зауважимо, що в У Чженя це — «чотири вчення» (си цзюй цзяо 四句教)⁹⁹, а в А. Кобзева — «чотири постулати» (так він перекладає китайське си цзюй цзун чжі 四句宗旨)¹⁰⁰; Місіма ж не використовує ані термін 宗旨 (японською це слово читається *сюсі* й означає «віровчення, релігійна доктрина»), ані термін *кодзюн* 公準 — «постулат». Застосування терміну «постулат» передбачає логічність, раціональність думки; вочевидь, Місіма не знаходить цих рис у філософії Ван Янміна.

Перший афоризм — «Відсутність добра та зла — така сутність серця» — Місіма коментує таким чином: «сутність серця — це абсолютна космічна істина», яка «вище за добро та зло». У другому афоризмі — «Наявність добра та наявність зла — такий рух думок (意)»¹⁰¹ — Місіма витлумачує 意 як «волю» (*ісі* 意志), надаючи словам китайського філософа волюнтаристичного забарвлення: етичне діяння неможливе без «руху волі». Щодо третього афоризму — «Знання добра, знання зла — таке благосмисліє» — письменник зауважує, що таким «сумлінним» розпізнаванням добра та зла дія благосмислія не обмежується. Коментуючи четвертий афоризм — «Здійснення добра, усунення зла — таке розрізнення речей» — Місіма твердить, що «розрізнення речей» у Ван Янміна означає «глибоко осягати принципи-лі усього сущого за умови, що дія і є пізнання (行動即認識)»¹⁰².

Крім того, у праці «Янмінізм як революційна філософія» є короткий виклад біографії Ван Янміна¹⁰³, у якому особливо підкреслено важливість містичного досвіду¹⁰⁴.

⁹⁹ 吳震。王陽明著述選評。上海：上海古籍出版社，2004。頁194。

¹⁰⁰ Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 375.

¹⁰¹ Ми перекладаємо 意之動 (у Місіми 意ノ動) слідом за А. Кобзевим як «рух думок» (Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 375), хоча ієрогліф 意 може мати також значення «почуття» та «воля».

¹⁰² 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁202。

¹⁰³ Там само, 頁220–223.

¹⁰⁴ Там само, 頁221.

Говорячи про янмінізм, неможливо уникнути порівняння його з іншим потужним напрямом неоконфуціанства — школою Чжу Сі (чжусіанством), яке отримало в XIV ст. офіційний статус у Китаї, а в XVII ст. стало панівною ідеологією Японії. Неодноразово повертається до цього питання й Місіма. На початку він говорить про янмінізм як відгалуження чжусіанства¹⁰⁵. Далі, однак, вказує на принципові відмінності між ними. Так, у Ван Янміна «знання та дія єдині» (知行合一), у Чжу Сі, натомість, «спочатку знання, потім дія» (先知後行); якщо Чжу Сі вважав принцип-лі та пневму-ці двома незалежними первнями, з яких складається усе суще, то Ван Янмін проголосив їхню єдиносутність¹⁰⁶. Місіма робить висновок: янмінізм — це моністичний ідеалізм, який протистоїть чжусіанству — дуалістичному реалізму¹⁰⁷.

Для Місіми важливе значення має протиставлення аполонічного та діонісійського, запозичене, поза сумнівом, у Ніцше (хоча згадок про це в есеї нема)¹⁰⁸. З цього погляду янмінізм має діонісійську природу, а чжусіанство, вочевидь, аполонічну. Місіма доходить до такого висновку: «Чжусіанство — це шлях, яким йдуть до досягнення благосмислія, янмінізм — це шлях повернення до дії шаленим стрибком активності, використовуючи як важіль Велику Порожнечу (інакше кажучи, нігілізм), досягнуту врешті благосмислієм»¹⁰⁹. Велика Порожнеча (太虚 тай суй, япон. тайкьо) — одне із засадничих понять філософії Ван Янміна, всеохопне універсальне вмістище розуму, у певному сенсі тотожне благосмислію¹¹⁰. Інтерпретація його в нігілістичному ключі також свідчить про вплив Ніцше.

Звертаючись до сучасної Японії, Місіма твердить, що чжусіанство ближче до панівної ідеології — просвітництва й гуманізму, ніж янмінізм¹¹¹. Це звучить парадоксально, адже відомо критичне ставлення

¹⁰⁵ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 191。

¹⁰⁶ Там само, 頁 201。

¹⁰⁷ Там само, 頁 202–203。

¹⁰⁸ Там само, 頁 202–203。

¹⁰⁹ Там само, 頁 220。

¹¹⁰ Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва : Восточная литература, 2002. С. 357.

¹¹¹ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 192。

японських лібералів кінця XIX — початку XX ст. до конфуціанства загалом та чжусіанства зокрема. Водночас Місіма наводить думку Іноуе, згідно з якою філософія Ван Янміна має, навпаки, ухил до лібералізму та егалітаризму¹¹². Такий погляд для Місіми, звісно, неприйнятний: для Іноуе, як для «носія апологічного розуму», важко збагнути «демонічний елемент», притаманний янмінізму¹¹³.

Багато уваги Місіма приділяє японській школі янмінізму (натомість до китайських послідовників цього напрямку він не виявляє цікавості). До числа японських янміністів, за Місімою, входять Накае Тодзю (中江藤樹, 1608–1648), Кумадзава Бандзан (熊沢蕃山, 1616–1691), Хаясі Сіхей (林子平, 1738–1793), Янагава Сейган (梁川星巖, 1789–1858), Осіо Хейхаціро (大塩平八郎, 1796–1837), Сато Іссай (佐藤一斎, 1772–1859), Макі Ідзумі-но Камі (真木和泉守, 1813–1864), Кумої Тацуо (雲井竜雄, 1844–1871)¹¹⁴. Згодом Місіма додає до цього списку Нонаку Кендзана (野中兼山, 1615–1664)¹¹⁵, а також Сайго Такаморі (西郷隆盛, 1828–1877) та Йосіду Сьоїна (吉田松陰, 1830–1859). Письменник наголошує, що в Японії існувала безперервна традиція цього вчення, яка спричинилася до його японізації; після смерті генерала Ногі¹¹⁶ ця традиція зникла з поверхні, але янмінізм залишився основою ментальності японців¹¹⁷.

Місіма особливо виділяє трьох представників японської школи Ван Янміна, які були насамперед людьми чину, а не кабінетними мислителями. Перший з них — Осіо Хейхаціро, що загинув, очоливши повстання голодних бідняків проти торговців рисом; другий — Сайго Такаморі, один з вождів Революції Мейдзі¹¹⁸, згодом повернув свою

¹¹² 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 200。

¹¹³ Там само, 頁 203。

¹¹⁴ Там само, 2013。頁 203。

¹¹⁵ Там само, 頁 207–208。

¹¹⁶ Nori Marceske (乃木希典, 1849–1912) — генерал, герой Російсько-Японської війни. Разом з дружиною вчинив самогубство після смерті імператора Мейдзі на знак відданості сюзерену.

¹¹⁷ Там само, 頁 223。

¹¹⁸ Як зазначає А. Кобзев, саме послідовники філософії Ван Янміна підготували Реставрацію Мейдзі, й модернізація Японії — їхня заслуга (див. Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX – XXI вв. Том 2. Москва : Институт востоковедения РАН, 2015. С. 178).

зброю проти колишніх соратників, незадоволений курсом нового уряду на вестернізацію; третій — Йосіда Сьоїн, наставник багатьох борців проти сьогунату, був страчений за замах на життя чиновника, відповідального за укладання нерівноправної угоди зі США. Їхнім біографіям та поглядам, особливо Осіо та Сайго, приділено значну частину есея. Рамки цього розділу не дозволяють нам докладно на цьому зупинятися; ми лише зазначимо деякі важливі моменти. Насамперед у всіх трьох янміністів Місіма акцентує ставлення до смерті й подолання страху смерті. У зв'язку з цим він звертає особливу увагу на містичний досвід Осіо¹¹⁹. Центральним пунктом у філософії Осіо Місіма вважає ідею повернення до Великої Порожнечі, яку уподібнює атману в упанішадах¹²⁰. Це повернення він характеризує як «духовний стрибок», який має здійснити «людина дії (кодока 行動家), що стоїть перед обличчям смерті»¹²¹.

Усі троє — Осіо, Сайго та Йосіда — загинули, не досягнувши своєї мети. Тут можна було би сказати банальне — мовляв, вони загинули, та справа їхня живе (особливо це стосується Йосіди — адже сьогунат врешті було таки повалено, а нерівноправні Ансейські угоди розірвано). Але Місіма відмовляється від такої розради, натомість він наголошує: їхні поразки — наслідок їхніх філософських поглядів¹²². Сенс дії для янмініста не в тому, щоби досягти мети, а в самій дії, у «шаленому стрибку» до Великої Порожнечі. Парадоксальним чином поразка тут є зворотнім боком перемоги. Місіма вважає, що янмінізм лежить у підґрунті японської ментальності, й саме тому політичні події в Японії часто залишаються незрозумілими для європейців і, зокрема, те, що японці свідомо йдуть на дії, які є безрезультатними¹²³. Тут доречно

¹¹⁹ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 208–209。

¹²⁰ Там само, 頁 213。

¹²¹ Там само, 頁 218–219。

¹²² Там само, 頁 207–208。

¹²³ Там само, 頁 223. Яскравим прикладом є оцінка діяльності самого Місіми А. Моррісом: «У цьому полягала трагедія Місіми: він прийняв філософію Осіо в той час, коли було відсутнє будь-яке соціальне підґрунтя для докладавання його сил. Тому він був змушений зв'язати свої ідеї та психологічні імпульси зі справою, позбавленою хоч якогось сенсу» (Моррис А. Благодество поражения: Трагический герой в японской истории / пер. с англ. А. Г. Фесюна. Москва : Серебряные нити, 2001. С. 169).

згадати про одну з характерних рис японської культури — симпатію до героїв, які зазнали поразки (*хоґан біікі* 判官贔屓). Проте, як свідчить ґрунтовна монографія А. Морріса¹²⁴, ця риса яскраво проявилася задовго до Ван Янміна — її парадигматичним героєм є Мінамото-но Йосіцуне (源義経, 1159–1189), а коріння й поготів походить від прадавніх міфів. Можна припустити, що янмінізм виявився співзвучним з давнішою традицією, проте ця теза потребує окремого дослідження.

Ситуацію в сучасній йому Японії Місіма оцінював вкрай негативно, що яскраво виразив як у своїх художніх, так і в соціально-філософських творах останніх років життя. В есеї «Янмінізм як революційна філософія» він також пише про втрату коріння через індустріалізацію та урбанізацію, духовний вакуум, панування споживацтва та егоїзму. Він таврує сучасну добу як «добу великого лицемірства»¹²⁵. Навіть позитивні на позір явища мають свій зворотній бік: так, мир, добробут, зростання середньої тривалості життя призводять до того, що люди бояться тілесної смерті більше, ніж смерті душі (всупереч вченню Осіо)¹²⁶. Причину усього цього Місіма вбачає у впливі західної цивілізації й закликає виправити «зло вестернізації»¹²⁷. Єдиний вихід він бачить у революції — й тут постає питання про філософські підвалини цієї революції, які мають відповідати національним японським традиціям. Марксизм, популярний у той час, Місіма рішуче відкидає — бо, по-перше, це іноземна ідеологія, яка ще не стала японською, а по-друге, Комуністична партія Японії втратила революційний характер і перетворилася на парламентську партію, що дбає лише про здобуття більшої кількості голосів на виборах¹²⁸.

Альтернативу Місіма знаходить у янмінізмі — попри чужоземне походження, це вчення вже «профільтрувалося» крізь душі людей чину в Японії та японізувалося¹²⁹. Між іншим, порівняння янмінізму

¹²⁴ Моррис А. Благородство поражения: Трагический герой в японской истории / пер. с англ. А. Г. Фесюна. Москва : Серебряные нити, 2001. 392 с.

¹²⁵ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 215。

¹²⁶ Там само, 頁 214.

¹²⁷ Там само, 頁 228.

¹²⁸ Там само, 頁 225–226.

¹²⁹ Там само, 頁 226–227.

з марксизмом не є чимось «хімерним» — про конкуренцію цих ідейних напрямів у Китаї та Японії ХХ ст. говорить і такий академічний дослідник, як А. Кобзєв¹³⁰. У вченні Ван Янміна Місіму привабила насамперед теза про єдність знання та дії (а саме філософію дії — *кодо тецуґаку* 行動哲学 або ж «науку дії» — *кодогоаку* 行動学 активно розробляв він наприкінці 1960-х рр.). Один з головних героїв роману «Прудконогі коні» Іінума Ісао говорить: «Філософія Ван Янміна вчить про єдність знання та дії: “Знати й не діяти — значить іще не знати”. Саме цю філософію я намагався втілити в життя. Якщо знаєш, що Японія занепадає, що її майбуття вкрите темними хмарами, знаєш про злидні селян і відчай знедолених і розумієш, що причина цього — корумпованість політиків та зневага до народу олігархів-монополістів... що все саме це заважає світлу милосердя, яке випромінює Його Величність Імператор, досягати його підданих, то стає ясно, що “знати — значить діяти”»¹³¹. Хоч дія роману відбувається в 1930-ті роки, неважко побачити тут паралелі із сучасною Місімі дійсністю.

Місіма твердить: «Революція є дія. Дія часто межує зі смертю, і коли людина, облишивши кабінетні роздуми, вступає до світу дії, вона не може не стати бранцем нігілізму — адже стоїть перед лицем смерті, та містицизму — бо покладається на несподівану удачу»¹³². Революційна філософія, отже, повинна включати в себе активний нігілізм (*нодотеки ніхирідзуму* 能動的ニヒリズム). Саме так Місіма розцінює філософію Ван Янміна та його школи. «Активний нігілізм» — ще один ніцшеанський термін, який Місіма використовує в цьому тексті. Містицизм, про який йдеться, має діонісійський характер: «Янмінізм зветься філософією революції тому, що він прагне оволодіти найвищою точкою, необхідною для революційної дієвості (*кодосей* 行動性) за допомогою певного шалено-ентузіастичного пізнання (*кьонечутеки нінсікі* 狂熱的認識)»¹³³. Обидві ці якості, нігілізм та діонісійський містицизм,

¹³⁰ Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX – XXI вв. Том 2. Москва : Институт востоковедения РАН, 2015. С. 178.

¹³¹ 三島由紀夫. 行動学入門. 東京 : 文藝春秋. 2013. 頁 467–468.

¹³² Там само, 頁 194–195.

¹³³ Там само, 頁 203.

несумісні з розрахунком, прагненням вигоди та ефективності, які характеризують політичну діяльність: «Те, до чого веде янмінізм — тверда філософія, яка намагається стверджувати велич духу лише в остаточній його неефективності на противагу політичній ефективності»¹³⁴.

Висновки. Наприкінці життя Місіма дійшов висновку, що з усієї східноазійської традиційної думки найбільш актуальною є філософія школи Ван Янміна, яка має в Японії довгу традицію та глибоко вкорінена в японській ментальності. Місіма був переконаний, що лише янмінізм може стати філософією майбутньої революції, яка мала б вивести Японію з кризи й покласти край вестернізації. Внаслідок цього була створена оригінальна інтерпретація янмінізму, викладена в есеї «Янмінізм як революційна філософія». Зазначимо деякі особливості цієї інтерпретації. По-перше, Місіма розглядає янмінізм у контексті власних розробок «філософії дії», і тому на перший план виходить ідея єдності знання та дії, а не, скажімо, персоніцентризм чи суб'єктивний натуралізм (тому й немає згадок про тезу «серце і є принцип-лі»). По-друге, Місіму цікавить не янмінізм як такий, а саме японська версія цього вчення. По-третє, зазначена інтерпретація має ніцшеанський характер, оскільки вона оперує поняттями «діонісійського — аполонічного» та «активного нігілізму». Нарешті, слід зауважити використання понять, запозичених з індійської філософії, причому не з буддизму, а з упанішад (Брахман, атман). Як відомо, революції в Японії, про яку мріяв Місіма, не сталося. Проте янмінізм не втратив актуальності й сьогодні, і внесок Місіми в цю традицію заслуговує на подальше вивчення.

3. Ненго («гасла правління») у XX – XXI ст.: нове обличчя традиційної ідеологеми¹³⁵

Добре відомо, що поряд із західним літочисленням у Японії використовується національне — за гаслами правління (ненго 年号,

¹³⁴ 三島由紀夫。行動学入門。東京：文藝春秋。2013。頁 226。

¹³⁵ У цьому підрозділі використано матеріали, опубліковані раніше в статті: Капранов С. В. Ненго як ідеологема японської політичної культури (кін. XIX — поч. XXI ст.). *Східний світ*. 2020. № 4. С. 99–107. Результати нашого дослідження було також частково оприлюднено в доповідях на Міжнародній науковій конференції до 150-річчя від

дослівно — «назва років», або *генго* 元号 «назва ери»). Згідно з ним епохою кожної ери¹³⁶ є початок правління імператора. О. М. Мещеряков називає таку систему «ритуально-політичним часом»¹³⁷. Після Другої світової війни таке літочислення залишилося лише в Японії, ставши, таким чином, одним із символів її унікальності. 2019 р. на Хризантемовий трон зійшов новий імператор Нарухіто, у зв'язку з чим було проголошене нове гасло правління — Рейва (令和). Навколо нього виникла жвава дискусія, яка викликала резонанс і за межами країни. Внаслідок цього тема *ненго* актуалізувалася, було усвідомлено, що це поняття є не «пережитком давнини», а важливою складовою національної суспільно-політичної культури, причому сенс *ненго* може мати значення не лише для японців.

Коли пройшла хвиля бурхливої реакції в ЗМІ, настала черга реакції наукової спільноти — з'явилася низка публікацій, присвячених зазначеній події. Одні дослідники зосередилися на процедурі передачі трону, значенні цієї події для японської монархії, майбутнього країни та міжнародних стосунків тощо¹³⁸. Інші, натомість, розглянули нове гасло правління в контексті всієї історії системи *ненго* в Японії¹³⁹. Деякі

дня народження академіка А. Ю. Кримського (Київ, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 19–20 жовтня 2021 р.) та на XV Міжнародній науковій конференції «Китайська цивілізація: традиції та сучасність» (Київ, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 24 листопада 2021 р.).

¹³⁶ Ерою називається вся сукупність років у певній системі літочислення, епохою — точка відліку років тієї чи іншої ери (Климишин І. А. Календар і хронологія. Івано-Франківськ : Гостинець, 2002. С. 91)

¹³⁷ Мещеряков А. Н. Император, миф и государство. Синто — путь японских богов. Т. I. Очерки по истории синто. Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. С. 119.

¹³⁸ Кистанов В. О. Смена императорской власти в Японии: причины и следствия. *Ежегодник Японии*. 2019. Т. 48. С. 9–24; Breen J. The Quality of Emperors in 21st Century Japan: Reflections on the Reiwa Accession. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*. 2020. Vol. 18. Issue 12. No 1. P. 1–23; Ruoff K. J. Japan's Imperial House in the Postwar Era. Cambridge, MA : y Harvard University Asia Center, 2020. P. 272–326.

¹³⁹ Изотова Н. Н. Особенности японского летоисчисления: новая эпоха Рэйва. *Концепт: философия, религия, культура*. 2020. Том 4. № 3(15). С. 128–136; Трубникова Н. Н., Коляда М. С. «Прекрасная гармония»: девизы правления в Японии. *Восточная панорама. Актуальный бюллетень Лаборатории востоковедения и компаративистики ШАГИ РАНХиГС*. 2020. № 1 (10). С. 4–7.

науковці присвятили свої праці аналізу першоджерела, з якого взято ієрогліфи *ненго*¹⁴⁰. Японський дослідник Харумото Хідео докладно проаналізував використання ієрогліфів, з яких складається нинішнє гасло правління, у «Лунь юї»¹⁴¹, хоча цей авторитетний конфуціанський канон і не має до нього прямого стосунку. Оригінальний підхід продемонстрував вчений з Німеччини Аймен Реміда: він запропонував власну інтерпретацію *ненго*, засновану на сексуальності¹⁴².

Наскільки актуальне *ненго* сьогодні? Його використовують в офіційних документах, на монетах, у календарях тощо. Згідно із соціологічним опитуванням, проведеним газетою «Майніці сімбун», традиційним літочисленням у повсякденному житті користуються 34 % респондентів, 25 % надають перевагу західному, і ще 34 % користуються обома системами¹⁴³. Тобто так чи інакше *ненго* використовує більшість японців. Але гасло правління — це не лише спосіб підрахунку років. Професор Університету Нагоя Каванісі Хідея називає *ненго* символом доби¹⁴⁴. Кобаясі Нобуко, експерт компанії EY-Parthenon, пише: «Зміна ери знаменує собою значну часову віху в Японії. На відміну від десятиліття, ера досить довга, щоб охопити більшість життя людини. Тому японці здебільшого впізнають своїх однолітків за ерою, у якій вони народилися і вирости»¹⁴⁵. Професор Таніґуці Масакі, виконавчий віце-президент Японського інституту розвитку наукових досліджень

¹⁴⁰ Молчанова А. С. Литературный источник названия современного японского девиза правления Рэйва. #ScienceJuice2020: сборник статей и тезисов / составители: Е. В. Страмнова, С. А. Лепешкин. Москва : Парадигма, 2021. Т. 2. С. 214–222; 吉海直人. 新元号「令和」出典考: 「梅花の宴」の二重構造. 同志社女子大学日本語日本文学. 2021. 33巻. 頁 23–38.

¹⁴¹ 春本秀雄. 『論語』における「令」と「和」について — 「礼の思想」の行方. 大正大學研究紀要. 2020. 105 輯. 頁 1–24.

¹⁴² Remida A. Dialectical & Beautiful Harmony. A Sexuality-based Interpretation of Reiwa 令和. *The Polish Journal of Aesthetics*. 2019. No. 4 (55). P. 27–43.

¹⁴³ Изотова Н. Н. Особенности японского летоисчисления: новая эпоха Рэйва. *Концепт: философия, религия, культура*. 2020. Том 4. No 3 (15). С. 134.

¹⁴⁴ Там само. С. 129.

¹⁴⁵ Kobayashi N. Japan Enters Reiwa Era with New Identity: Heisei Changes Were Subtle Yet Profound. *Japan Spotlight*. July / August 2019. P. 51–55. URL: https://www.jef.or.jp/journal/pdf/226th_Special_Article_02.pdf (дата звернення: 12.10.21).

(NIRA), стверджує: «Прийнявши систему імператорських ер, зокрема практику присвоєння назви однієї ери правлінню одного імператора, японці надали собі можливість поглибити своє мислення про минуле і майбутнє світу, нації та суспільства протягом найбільш відповідного проміжку часу — не такого короткого, як десятиліття, але й не такого довгого, як століття»¹⁴⁶. Це також свідчить, що *ненго* є не «музейним експонатом», а живим явищем японської суспільно-політичної культури, що заслуговує на увагу дослідників.

Відомий історик Кеннет Руофф у своїй праці, присвяченій японській імператорській династії у повоєнну добу, приділяє системі *ненго* небагато місця — менше, ніж вона, на наш погляд, заслуговує. Він зводить її ідеологічну роль до двох пунктів: по-перше, вона «регулярно нагадує японцям про важливість монарха»; по-друге, ця система є «формою м'якого націоналізму» (*soft nationalism*)¹⁴⁷. Таке формулювання, однак, не виявляє специфіку системи *ненго* — адже про важливість монарха нагадує, скажімо, і День народження імператора (天皇誕生日 *Тенно тандзьобі*), який є національним святом, а «формою м'якого націоналізму» можна назвати будь-яку японську культурну традицію, навіть просто використання японської мови на державному рівні. Крім того, «за кадром» залишається семантика *ненго*, яка, як свідчать, зокрема, і дискусії навколо гасла «Рейва», є значущою і для влади, і для громадськості, і то не лише японської, а й навіть для іноземної.

Ми, натомість, у нашому дослідженні виходимо саме з важливості смислу (смыслів), які вкладають у *ненго* їхні творці та які вчитують з них усі інші — як японські громадяни, так і іноземці. Оскільки самі по собі *ненго* є вельми багатозначними, ми вважаємо за необхідне аналізувати їх з опорою на джерела і контекст, з якого взято їхні ієрогліфи. У цьому розділі ми спробуємо таким чином проаналізувати ідеологічний зміст японських *ненго* від доби Мейдзі до сьогодення, порівнюючи ці *ненго*

¹⁴⁶ Taniguchi M. Politics Itself Is the Major Unfinished Business of the Heisei Era. *My Vision*. 2019.6. No. 42. URL: https://english.nira.or.jp/papers/my_vision/2019/06/reform-in-the-reiwa-era.html (дата звернення: 12.10.21).

¹⁴⁷ Ruoff K. J. Op. cit. P. 272.

з традиційними. Крім того, ми ставимо собі на меті виявити, які традиційні риси і які нововведення виявилися в нинішньому гаслі правління та процесі його створення.

Для кращого розуміння проблеми спочатку звернімося до історії. Вперше гасла правління (кит. *няньхао*) як систему запровадив У-ді (武帝, правив у 140–87 рр. до н. е.), імператор династії Хань. Він почав періодично проголошувати «оновлення» свого правління, щоразу даючи новій ері символічну назву. Саме така назва була нововведенням, бо звичай символічно «оновлювати» державу існував і набагато раніше — ще з часів династії Шан. Спочатку таке оновлення відбувалося при сходженні на трон нового монарха, згодом, у добу Хань, і під час правління¹⁴⁸. У засаді тут ми маємо справу з різновидом ідеї «вічного повернення», періодичного повторення космогонії (докладніше див.¹⁴⁹). Про це свідчить сам термін на позначення цього звичаю — *гайюань* (改元, «виправлення початку»).

У-ді «оновлював правління» щопісля років, оскільки це число в нумерології вважалося щасливим, а після 104 р. до н. е. — щочотири роки¹⁵⁰, таким чином, за його правління змінилося 11 ер, кожна з яких мала свою назву — *няньхао*¹⁵¹. Деякі з них мають семантику початку, як-от Цзянь юань 建元, «Початок творення», Тай чу 太初, «Великий початок» та Тай ші 太始 з тим самим значенням. Інші *няньхао* пов'язані з визначною подією або знаменням, що позначило епоху: так, гасло Юань шоу («Перше полювання» 元狩) було проголошене, коли був впольований звір з незвичайними ознаками, а гасло Юань дін (元鼎,

¹⁴⁸ Кравцова М. Е. Няньхао. *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Москва : Восточная литература, 2007. Т. 2. С. 540–541; Wilkinson E. P. *Chinese History. A Manual*. Cambridge, MA : Harvard University Asia Center, 2000. P. 181.

¹⁴⁹ Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 36–59.

¹⁵⁰ Концевич Л. Р. Хронология стран Восточной и Центральной Азии. Москва : Восточная литература, 2010. С. 120; Wilkinson E. P. *Chinese History. A Manual*. Cambridge, MA : Harvard University Asia Center, 2000. P. 181–182.

¹⁵¹ На думку дослідників, назви перших кількох ер були дані ретроспективно (Концевич Л. Р. *Op. cit.* С. 129; Cullen C. *Op. cit.* С. 54; Wilkinson E. P. *Op. cit.* С. 182).

«Перший триніжок»)¹⁵² — коли була знайдена стародавня бронзова ритуальна посудина *din*¹⁵³.

При наступних імператорах ця система закріпилася й поступово набула класичної форми. У ній усталеної періодичності оновлення ери вже не існувало, його проводили з астрологічних або політичних міркувань, часто у зв'язку з важливою подією або благим знаменням. *Няньхао* складалося зазвичай з двох ієрогліфів, значно рідше — з трьох або чотирьох, причому, як показує дослідження О. С. Мартинова, у біномі головний смисловий акцент припадає на другий знак. Ієрогліфи в гаслах правління часто повторюються, трапляються й повтори цілих сполучень. Проведена О. С. Мартиновим класифікація *няньхао* за другим знаком дозволила виявити основні семантичні групи — (1) «гармонії та спокою», (2) «процвітання та добробуту», (3) початку, а також малочисельні — «благих знамень», «допомоги вищих сил», «взірцевого порядку» тощо¹⁵⁴.

На думку одних дослідників, *няньхао* виражає «принципи та завдання правління»¹⁵⁵, його ідеал або політичну програму; на думку інших, ця назва має радше благовісне значення й повинна справляти благотворний вплив на наступні роки¹⁵⁶. На особливу увагу заслуговує думка О. С. Мартинова, згідно з якою *няньхао* пов'язане насамперед зі світобудовними функціями імператора, його відповідальністю за процеси породження всього живого та правильне чергування пір року¹⁵⁷. При цьому варто враховувати, що *няньхао* здебільшого містять алюзії на класичні тексти, без знання яких важко зрозуміти сенс конкретного гасла правління¹⁵⁸.

¹⁵² Концевич Л. Р. *Op. cit.* С. 129; Cullen С. *Op. cit.* Р. 54.

¹⁵³ *Din* 鼎 — круглий бронзовий казан на трьох ногах (або квадратний на чотирьох — *фан din* 方鼎) для приготування і піднесення жертвовної їжі богам та предкам. Був одним із символів верховної влади.

¹⁵⁴ Мартынов А. С. Девизы правлений китайских императоров (нянь-хао). *Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока*. XII. Ч. 1. Москва : Наука, 1977. С. 81–82.

¹⁵⁵ Кравцова М. Е. *Op. cit.* С. 540–541.

¹⁵⁶ Zurndorfer H. T. *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present*. Leiden — New York — Köln : E. J. Brill, 1995. Р. 300.

¹⁵⁷ Мартынов А. С. *Op. cit.* С. 84.

¹⁵⁸ Там само. С. 79–80.

Няньхао стало невід'ємною складовою китайської політичної культури. Зокрема, воно було одним із символів суверенітету — зауважимо, що на монетах Китаю карбували не портрет правителя чи державний герб, як на західних, а саме гасло правління. Важлива реформа системи літочислення відбулася в добу Мін. Згідно з нею кожен імператор став проголошувати *няньхао* лише один раз — при сходженні на трон. Відтоді китайських монархів стали називати за їхніми *няньхао* — наприклад, засновника династії Мін — Чжу Юаньчжана (朱元璋, правив у 1368–1398 рр.) називають імператором Хун'у 洪武 («Розлив войовничості»). До значення цієї реформи ми повернемося трохи згодом.

Систему літочислення за гаслами правління запозичили держави, які потрапили до сфери впливу китайської цивілізації — Корея, В'єтнам, Японія тощо. Проголошення монархом некитайської держави власного гасла правління означало, що він бере на себе космічні ладотворчі функції, що, таким чином, символізувало його суверенітет.

У Японії гасла правління з'являються в сер. VII ст., першим з них було Тайка 大化 («Велика зміна», 645–650 рр.); проте систематично їх стали використовувати лише із 701 р. (Тайхо 大宝 «Великий скарб»). Як і в Китаї, у Японії вибір гасла правління був надзвичайно важливою державною справою, для цього при дворі створювали спеціальну комісію¹⁵⁹. Ранні японські *ненгю* мали, за визначенням О. М. Мещерякова, конкретно-чуттєвий характер на відміну від китайського абстрактно-програмного¹⁶⁰ — вони безпосередньо називали благовісне знамення, яке спричинилося до їхньої появи: Хакуці 白雉 («Білий фазан», 650–654 рр.), Кейун 慶雲 («Дивовижна хмарка», 704–708), Вадо 和銅 («Японська мідь» або «Жильна мідь», 708–715)¹⁶¹. З доби Хейан як джерело для *ненгю* почали використовувати китайські класичні тексти, переважно конфуціанські.

¹⁵⁹ Концевич А. Р. Ор. cit. С. 697.

¹⁶⁰ Мещеряков А. Н. Император, миф и государство. *Синто — путь японских богов*. Т. I. Очерки по истории синто. Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. С. 118.

¹⁶¹ Мещеряков А. Н., Грачев М. В. История древней Японии. Санкт-Петербург : Гиперион, Триада, 2003. С. 410.

Японські *ненго* мали свої особливості. Насамперед початок правління як такий не був достатньо значущою подією: потрібно було підтвердження добродійності монарха благим знаменням¹⁶², пошук яких входив до обов'язків чиновників Омьорьо¹⁶³. Додаймо, що зміна імператора на троні не обов'язково ставала епохою нової ери. Наприклад, *ненго* Дзюган (859–877 рр.) охоплює більшу частину правління імператора Сейва (правив 858–876 рр.) і початок правління імператора Йодзея (876–884 рр.). Таким чином, астрологічні та магіко-мантичні міркування мали пріоритет над політичними: крім благовісних знамень *ненго* могли міняти у зв'язку зі стихійними лихами, епідеміями, соціальними збуреннями, а також у перший, п'ятий та п'ятдесят восьмий роки шістдесятирічного циклу, які вважалися несприятливими¹⁶⁴. Зміна гасла правління у таких випадках мала магічне значення — вона повинна була виправити негативну ситуацію¹⁶⁵.

Крім того, за спостереженням О. М. Мещерякова, японські гасла правління, порівняно з китайськими, приділяють більше уваги спадковості, зокрема, шляхом збереження одного з ієрогліфів попереднього *ненго*¹⁶⁶. Добрим прикладом є гасла Тенгьо 天慶 («Небесна радість»), Тенряку 天曆 («Небесний календар») та Тентоку 天徳 («Небесна доброчесність»), які йшли поспіль з 938 по 961 рік, хоча така спадковість не була правилом. Гасла правління міняли досить часто: наприклад, з 1801 по 1863 рік правили 3 імператори, за той самий час змінилося 11 *ненго*.

Проте 1868 р. було запроваджено принцип «одне правління — одне гасло»; фактично це було повторенням реформи, проведеної в Китаї

¹⁶² Мещеряков А. Н. Император, миф и государство. Синто — путь японских богов. Т. I. Очерки по истории синто. Санкт-Петербург: Гиперион, 2002. С. 118.

¹⁶³ Омьорьо (陰陽寮, Палата ін-ян) — державна установа, до функцій якої входило складання календаря, вимірювання часу за допомогою клепсидри, спостереження за природою з метою виявлення благовісних та зловісних знаків, астрологічні розрахунки, ворожіння тощо.

¹⁶⁴ Изотова Н. Н. Оp. cit. С. 129.

¹⁶⁵ Трубникова Н. Н., Коляда М. С. Оp. cit. С. 6.

¹⁶⁶ Мещеряков А. Н. Японский император и русский царь: элементная база. Москва: Наталис, Рипол-Классик, 2004. С. 72.

на початку династії Мін. Значення цієї реформи виходить за межі простого спрощення. Якщо в класичній системі імператор, за виразом О. М. Мещерякова, був «володарем часу», то в реформованій він символічно ототожнювався з часом: назва ери ставала його посмертним ім'ям¹⁶⁷. Відповідно, якщо класична система урівнювала сходження імператора на трон з іншими значущими подіями або навіть надавала їм перевагу, то в реформованій системі лише воно було унікальною космічною подією — епохою. Крім того, розпуск Омьорьо вивів *ненго* за межі астрології та мантики.

Розгляньмо докладніше пореформені *ненго*¹⁶⁸. Почнемо з першого з них — Мейдзі 明治, що в західній літературі часто перекладають як «Освітене правління», що викликає хибну асоціацію з просвітницьким ідеалом «освітеної монархії». У нього два джерела¹⁶⁹ (таке неодноразово траплялося в історії Японії й раніше). Перше джерело гасла «Мейдзі» — «Книга Змін» («І цзін»), а точніше, коментар «Шогуа-чжуань» до триграми Лі 離, де є такий рядок: 聖人南面而聽天下，嚮明而治¹⁷⁰ «Досконалий мудрець обличчям на південь вслухається в Піднебесну, повертається до світла і править» (тут і нижче курсивом виділено ієрогліфи, які входять до *ненго* — С. К.). Як бачимо, з тексту взято не готове сполучення двох ієрогліфів — знаки, що складають *ненго*, у тексті розділені, між ними стоїть ще один. Як ми побачимо далі, це є радше правилом. З цього слідує, що для тлумачення гасла правління слід розглядати всю цитату.

У нашому випадку сенс цієї фрази — характеристика конфуціанського ідеалу володаря, який здійснює свою місію, зайнявши належне

¹⁶⁷ Докладніше див. Капранов С. В. Сінто у соціокультурних трансформаціях XIX – XX ст. Київ : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського, 2014. С. 52–52.

¹⁶⁸ Власне, після Мейдзі Ісін термін *ненго* було замінено в офіційному вжитку терміном *ренго* (Изотова Н. Н. Op. cit. С. 130). Проте ми, щоби уникнути непорозумінь, і надалі тут використовуватимемо термін *ненго*.

¹⁶⁹ Джерела *ненго* вказано за: 日本年号一覧。日本大百科全書(ニッポニカ)の解説 URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%B9%B4%E5%8F%B7%E4%B8%80%E8%A6%A7-1614547> (дата звернення: 7.11.21).

¹⁷⁰ Цитуємо за електронною версією тексту: 周易 — Book of Changes. URL: <https://ctext.org/book-of-changes> (дата звернення: 24.09.20).

місце в структурі Космосу. Класичним прикладом такого правителя є міфічний Шунь, про якого Конфуцій сказав: 無為而治者，其舜也與？恭己正南面而已矣¹⁷¹ «Не діяв, а правив — то Шунь, еге ж? Що ж він робив? Шанувався прямо обличчям на південь, і все» (Лунь юй 15:5). Згадка про Конфуція не випадкова, адже авторство коментарів до «Книги змін» традиція приписує саме йому. Враховуючи це, зазначене *ненго* слід перекладати як «світле правління» або «правління, звернене до світла»¹⁷².

Друге джерело цього ж *ненго* — «Кун-цзи цзя юй» (孔子家語, «Домашні вислови Конфуція»)¹⁷³. Йдеться про такі слова Конфуція: 長聰明，治五氣，設五量，撫萬民，度四方¹⁷⁴ «Перевершив [усіх] світлом розуму, впорядкував п'ять пневм, запровадив п'ять мір, заспокоїв тьму народу, виміряв чотири сторони світу». Йдеться про Жовтого Імператора (Хуан-ді), першого з п'яти міфічних володарів, згідно із Сима Цянем. У чому сенс другого джерела? Вочевидь, воно має або поточнувати смисл, який випливає з першого, або, навпаки, розширювати, збагачувати його додатковими обертонами. У цьому випадку, по-перше, правлячий імператор порівнюється вже не з Шунем і не з абстрактним мудрецем, а з першоправителем Всесвіту. По-друге, світло тут пов'язане не з Півднем та стихією вогню, а з розумом монарха, тобто є не лише зовнішнім, а й внутрішнім. По-третє, вказано, що місія імператора — впорядкування хаосу, перетворення його в космос. Сенси, закладені в гаслі, як бачимо, цілком відповідали грандіозному масштабу перетворень, замислених елітою, яка привела імператора до влади.

Наступне ера — Тайсьо 大正 («Велика прямота») розпочалася 1912 р., коли імператором став син імператора Мейдзі, Йосіхіто.

¹⁷¹ Цитуємо за електронною версією тексту: 論語 — The Analects. URL: <https://ctext.org/analects> (дата звернення: 28.11.21).

¹⁷² Докладніше див. Капранов С. В. Сінто у соціокультурних трансформаціях XIX – XX ст. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського, 2014. С. 42–44.

¹⁷³ «Домашні вислови Конфуція» або «Шкільні вислови Конфуція» — збірка бесід Конфуція з учнями, укладена як додаток до «Лунь юя» Кун Аньго (孔安國, бл. 156 — бл. 74 р. до н. е.) та відредагована й доповнена Ван Су (王肅, 195–256).

¹⁷⁴ Цитуємо за електронною версією тексту: 孔子家語 — Kongzi Jiayu URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu> (дата звернення: 24.10.21).

Як і попереднє *ненго*, воно було взято з «Книги Змін». Цього разу джерелом стали рядки з коментаря «Туань чжуань» до гексаграми 19 Лін 臨: 大亨以正, 天之道也 «Великий здобуток завдяки *прямоті* — це Дао-Шлях Неба». Слід, однак, зазначити, що точно таке сполучення зустрічається ще у двох місцях того ж самого коментаря: 大亨以正, 天之命也 «Великий здобуток завдяки *прямоті* — це воля (мандат) Неба» (до гексаграми 25 У-Ван 无妄) та 文明以說, 大亨以正 «Світло культури — і через це радість, *великий* здобуток завдяки *прямоті*» (до гексаграми 49 Ге 革). Особливо цікавим нам видається третє місце, тим більше, що там йдеться про «зміну» (革): сполучення 文明, яке сучасною японською мовою значить «цивілізація», викликає асоціації з назвою попередньої ери Мейдзі 明治 та популярним у той час виразом *буммей кайка* 文明開化 («цивілізація та просвіта»). На наш погляд, усі три уривки доповнюють один одного: «велика прямота» має забезпечити «великі досягнення», у цьому полягає Шлях-Дао й водночас воля Неба; це є продовженням курсу на цивілізацію та просвіту, взятого в добу Мейдзі, і має подарувати японцям «радість».

Для глибшого розуміння смислу цього *ненго* слід також враховувати, що в «Книзі Змін» ієрогліф 亨 (кит. *хен*, япон. *ко*) — другий у четвірці, відомій як «чотири якості» (四德), у якій він означає, за Ю. К. Щуцьким, «розвиток і здійснення того, що замислено в ініціативі першого моменту *юань* (імпульс)»¹⁷⁵. Якщо правління імператора Мейдзі задало «імпульс» (元 кит. *юань*, япон. *ґен*), то цілком логічно, що правління його наступника мало бути «розвитком та здійсненням» цього імпульсу, причому «великим» (大亨). Варто уваги також, що в схемі світобудови японського філософа Кумадзави Бандзана (熊沢蕃山, 1619–1691), яка базується на коментарі «Вень янь чжуань», ієрогліф 亨 відповідає Півдню та стихії Вогню¹⁷⁶ — саме тому напряму, куди має бути спрямований погляд премудрого монарха (згідно із цитатою, на якій засновано *ненго* Мейдзі).

¹⁷⁵ Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». Москва : Наука, 1993. С. 174–177.

¹⁷⁶ Там само, С. 175.

У 1926–1989 рр. імператором Японії був син імператора Тайсьо, Хірохіто, який правив під гаслом Сьова 昭和 («Блискуча гармонія» або, враховуючи наведений нижче контекст, «Освічена гармонія»). Воно має одразу два джерела — фрагменти з «Шу цзіна» та «Історичних записів» Сима Цяня, присвячені діям премудрого володаря Яо. У «Шу цзіні» (堯典 «Канон Яо», 1)¹⁷⁷ про нього сказано: 克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。 «Спромігся виявити таланти й чесноти, таким чином зрівняв дев'ять поколінь. [Коли] дев'ять поколінь вже [досягли] злагоди — впорядкував сто родів. [Коли] сто родів [стали] блискуче-освічені — об'єднав у гармонії тьму країн». Фрагмент із «Історичних записів» (розділ 五帝本紀 «Основні записи про п'ятьох імператорів», 11)¹⁷⁸ практично тотожний за змістом: 能明馴德，以親九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和萬國。 Таким чином, у цьому випадку друге джерело повторює перше, лише підсилюючи його. «Дев'ять поколінь» включають предків людини до прапрадіда й нащадків до праонука, тобто на початку Яо встановив злагоду в родинах. «Сто родів» (百姓, кит. *байсін*, япон. *хякусьо*) у Сима Цяня і, напевне, у «Ші цзіні» означає «знатні роди»¹⁷⁹, саме їх і просвітив Яо. Проте в сучасній японській мові це означає «народ», і, поза сумнівом, саме так його розуміли представники японської еліти, які обирали *ненго*. Отже, програма, викладена у фрагменті, виглядає таким чином: спочатку злагода в родинах, потім — освіта для народу, і врешті — гармонія між країнами. Яо, звісно, «об'єднував у гармонії» підвладні йому князівства. Проте, якщо застосувати останній пункт до Японії 1912 р., з'являється двозначність — може йтися як про власні володіння (Корею, Тайвань тощо), так і про міжнародні стосунки.

¹⁷⁷ Тут і нижче «Шу цзін» цитуємо за електронною версією тексту: 尚書 — Shang Shu. URL: <https://ctext.org/shang-shu>. (дата звернення: 8.10.20).

¹⁷⁸ Тут і нижче «Історичні записи» цитуємо за електронною версією тексту: 史記 — Shiji. URL: <https://ctext.org/shiji> (дата звернення: 7.10.20). Пор. російський переклад: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1. / пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общей редакцией Р. В. Вяткина. Москва : Восточная литература, 2001. С. 136.

¹⁷⁹ Там само. С. 232.

Навіть поразка в Другій світовій війні не стала достатньою підставою для зміни ери — принцип «одне правління — одне *ненго*» залишився непорушним. Щоправда, після конституційної реформи 1947 р. офіційне використання гасел правління втратило юридичне підґрунтя (хоча де-факто продовжувалося), а ліві сили почали виступати за повне їх скасування¹⁸⁰. Проте врешті-решт традиція перемогла: 1979 р. був прийнятий «Закон про гасла правління» (*Генгохо* 元号法)¹⁸¹, а також постанова «Про процедуру вибору назви епохи» (元号選定手続について *Генго сентей тецудзукі ні цуйте*)¹⁸². Згідно із цими нормативними актами гасло правління, по-перше, визначається урядовим наказом, а по-друге, змінюється лише в разі зміни імператора (тобто знову підтверджено принцип «одне правління — одна епоха»). Процес створення нового гасла відбувається так: прем'єр-міністр відбирає групу експертів, яким доручає представити по 2–3 варіанти назви з поясненнями та посиланнями на джерела; далі головний секретар канцелярії прем'єр-міністра проводить обговорення й відбір варіантів; врешті, після наради та узгодження з головами обох палат парламенту остаточний варіант затверджується на засіданні кабінету міністрів (як бачимо, імператор до цього процесу непричетний). «Основні принципи...» містять також вимоги до *ненго*: воно повинно мати позитивне значення й відповідати ідеалам громадян, складатися з двох ієрогліфів, простих у написанні й легких для прочитання, і не повинно збігатися з *ненго* або посмертними іменами монархів минулих часів, а також з якимось словом, котре використовують у повсякденній мові.

За цими правилами було створене й запроваджене наступне *ненго* в історії Японії — Хейсей 平成 («Настання миру», 1989–2019 рр.). Для цього була проведена Нарада щодо назви ери (元号に関する懇

¹⁸⁰ Кавасима Син. Японский календарь: история гэнго, «девилов правления» (28.04.2017). *Nippon.com. Современный взгляд на Японию*. URL: <https://www.nippon.com/ru/in-depth/a05403/> (дата звернення: 10.10.20); 後藤四郎. 元号 // 世界大百科事典. 第9巻. 東京, 1988. 頁61.

¹⁸¹ 元号法. URL: https://elaws.e-gov.go.jp/search/elawsSearch/elaws_search/lsg0500/detail?lawId=354AC0000000043 (дата звернення: 25.10.21).

¹⁸² 元号選定手続について URL: <https://www.kantei.go.jp/jp/content/kakugihou-koku.pdf> (дата звернення: 21.10.21).

談会 *Генго-ні кансуру конданкай*), у якій брали участь вісім експертів: президент Японської телерадіомовної корпорації (NHK) Ікеда Йосідзо (池田芳蔵, 1911–2001), професор Токійського університету, фізик Кубо Рього (久保亮五, 1920–1995), президент Японської асоціації видавців газет Кобаясі Йосодзі (小林与三次, 1913–1999), президент Японської асоціації комерційних мовників (JBA) Накаґава Сунао (中川順, 1919–2010), професор Токійського університету, фахівець з індійської філософії Накамура Хадзіме (中村元, 1912–1999), президент Японської федерації асоціацій приватних університетів і коледжів Нісіхара Харуо (西原春夫), журналістка Нуйта Йоко (縫田曄子) — член Комісії ООН зі становища жінок, а також президент Японської асоціації національних університетів Морі Ватару (森亘, 1926–2012)¹⁸³.

Обране на нараді й затверджене урядом гасло правління Хейсей спиралося на ті ж самі класичні тексти, що й попереднє, лише цього разу з них було взято інші місця. У «Шу цзіні» це була фраза з «Порад великого Юя» (大禹謨, 7): 地平天成 «На землі мир, [воля] Неба здійснилася»¹⁸⁴. Цими словами Шунь описує заслуги Юя перед тим, як передати йому престол. З «Історичних записів» узято, натомість, фразу, яка характеризує правління вже самого Шуня: 内平外成 «Всередині [був досягнутий] спокій, зовні [він також] настав» (五帝本紀 «Основні записи про п'ятьох імператорів», 22). Одні коментатори вважають, що тут йдеться про сім'ю, інші — про державу та її стосунки із зовнішнім світом¹⁸⁵. Як би то не було, загальноприйняте тлумачення гасла правління таке: «Мир досягається всередині й зовні, на небі

¹⁸³ 清水大志。平成改元 30年へて新証言。URL: <https://www.nhk.or.jp/politics/articles/feature/14771.html> (дата звернення 27.11.21).

¹⁸⁴ Це місце непросте для перекладу. Згідно з авторитетним коментарем сунського конфуціанця Цай Шена (蔡沈, 1167–1230), ієрогліф 平 тут означає, що вода і ґрунт впорядковані, тож сенс усієї фрази такий: «Вода і ґрунт впорядковані, усе суще процвітає». Йому слідують китайські перекладачі (Book of History (尚书) / 罗志野英译; 周秉钧今译。长沙市: 湖南出版社, 1997. 頁299; 尚书译注李民, 王健撰。上海: 上海古籍出版社, 2004. 頁28-29). Проте Дж. Лері перекладає ближче до дослівного значення: «The earth has been reduced to order, and the (influences of) heaven produce their complete effect» (尚書 — Shang Shu. URL: <https://ctext.org/shang-shu>. (дата звернення: 8.10.20)).

¹⁸⁵ Сыма Цянь. Op. cit. С. 244.

й на землі»¹⁸⁶. Таке тлумачення об'єднує смисли першого і другого джерела в єдиний образ. Слід додати, що назва «Хейсей» викликала в японців асоціації з назвою золотої доби класичної культури — Хейан, про що доводилося чути самому автору статті. Чи було так задумано творцями *ненго*, сказати складно.

Запровадження нинішнього *ненго*, Рейва 令和, відбувалося за незвичайних обставин — зречення попереднього імператора, чого не було вже понад 200 років¹⁸⁷. Проте, якщо брати до уваги всю історію Японії, то таке завершення правління слід визнати радше поверненням до старої традиції. У всякому разі завдяки цьому з'явилася можливість сформулювати й оголосити назву нової ери заздалегідь і тим самим полегшити перехід на нове літочислення. Попри те, що гасло правління «розроблялося групою фахівців при уряді в обстановці найсуворішої секретності»¹⁸⁸, хід цього процесу нині досить добре відомий завдяки японським ЗМІ. У середині березня 2019 р. було сформовано комісію з двадцяти осіб, до якої увійшли відомі знавці китайської та японської класики, історії Китаю та Японії. Було прийнято рішення одразу виключити варіанти, які в латинській транскрипції починалися на однакові літери з ерами Мейдзі, Тайсьо, Сьова та Хейсей, тобто на М, Т, S та Н.¹⁸⁹ Насамкінець було запропоновано шість варіантів¹⁹⁰:

1. 英弘 (Ейко, «Поширення слави»¹⁹¹), зі стародавньої японської хроніки «Кодзікі».

2. 久化 (Кюка, «Довговічність») з китайської «Книги Змін» («І цзін»).

¹⁸⁶ 明治神宮 Q&A 御祭神関係 URL: <https://www.meijijingu.or.jp/faq/?ca=2> (дата звернення: 8.10.20).

¹⁸⁷ Изотова Н. Н. Оp. cit. С. 131; Кистанов В. О. Оp. cit. С. 11; Кожевников В. В. Новая эра в Японии. У карты Тихого океана. 2019. № 3 (254). С. 15.

¹⁸⁸ Кожевников В. В. Оp. cit. С. 14.

¹⁸⁹ Изотова Н. Н. Оp. cit. С. 132.

¹⁹⁰ 新元号、宇野氏 4 案提出 最終候補 6 案 令和は中西氏 東京新聞 2019 年 8 月 6 日 URL: <https://www.tokyo-np.co.jp/article/15289> (дата звернення 16.10.21); «首相がダメ出ししてた！？元号の選定で何が». NHK 政治マガジン. (2019 年 5 月 15 日) URL: <https://www.nhk.or.jp/politics/articles/feature/17483.html> (дата звернення 16.10.21).

¹⁹¹ Переклад перших п'яти варіантів приблизний, оскільки контекст нам невідомий.

3. 万和 (Банна, «Всеосяжна гармонія») з «Історичних записів» Сима Цяня.

4. 万保 (Бамбо, «Повна безпека») з китайської «Книги Пісень» («Ші цзін»).

5. 広致 (Косі, «Широке досягнення») з японських хронік «Ніхон сьокі» та «Сьоку Ніхонгі».

6. 令和 (Рейва, «Прекрасна гармонія»¹⁹²) з японської поетичної антології «Манійосю».

Перші чотири варіанти, як стверджують ЗМІ, запропонував знаний дослідник китайської філософії Уно Сігехіко (宇野茂彦), п'яте — відомий фахівець з китайської літератури Ісікава Тадахіса (石川忠久), останнє — знавець японської класичної літератури Наканісі Сусуму (中西進). Зауважимо, що в цьому списку рівно половина варіантів узято за традицією з китайської класики, а половину — з японської, чого раніше не було.

1 квітня 2019 р. у резиденції Прем'єр-міністра Японії відбулася Нарада щодо назви ери (元号に関する懇談会 *Генго-ні кансүру конданкай*)¹⁹³. У ній брали участь дев'ять експертів, які представляли різні сфери суспільного життя, у тому числі: політолог-міжнародник, професор Міядзакі Мідорі (宮崎緑); колишній голова Верховного суду юрист Терада Іцуро (寺田逸郎); лауреат Нобелівської премії в галузі медицини професор Яманака Сін'я (山中伸弥); відома письменниця, лауреат кількох престижних літературних премій Хаясі Маріко (林真理子); колишній голова Японської федерації бізнесу Сакікабара Садаюкі (榊原定征); президент Університету Васеда, правознавець, професор Камата Каору (鎌田薫); президент Японської асоціації видавців газет Сіраісі Кодзіро (白石興二郎); президент Японської телерадіомовної корпорації (NHK) Уеда Рьоіці (上田良一); президент компанії Ніппон Теребі HD Окубо Йосіо (大久保好男)¹⁹⁴.

¹⁹² Офіційно рекомендований переклад. Докладніше див. нижче.

¹⁹³ Изотова Н. Н. *Op. cit.* С. 132.

¹⁹⁴ 「元号」有識者懇メンバー9人発表。URL: <https://web.archive.org/web/20190401143124/https://mainichi.jp/articles/20190401/k00/00m/040/023000c> (дата звернення 22.10.21).

Як бачимо, порівняно з попередньою кількістю експертів збільшилася на одну особу. Склад експертів також змінився — серед них знову були очільники провідних медіа-корпорацій, відомі вчені, але не було президентів університетських асоціацій, зате з'явилися юристи, представник великого бізнесу, а також літератури. Серед учасників наради було дві жінки (у попередній — одна).

Експерти обрали варіант 令和 (Рейва). Після того, як були заслухані голови обох палат парламенту та їхні заступники, відбулося позачергове засідання кабінету міністрів, що прийняв остаточне рішення. Головний секретар управління імператорського палацу Ямамото Сін'їциро (山本信一郎) доставив офіційне повідомлення імператору, а його заступник — до резиденції принца-спадкоємця престолу¹⁹⁵. Після формального затвердження імператором нового гасла був виданий спеціальний випуск «Кампо» («Урядового вісника») з постановою про зміну назви ери та її правильне читання. Жодних пояснень щодо сенсу *нен'ю* там не було¹⁹⁶.

Обране «гасло правління» нового імператора оголосив того ж самого дня, 1 квітня 2019 р., генеральний секретар кабінету міністрів Суга Йосіхіде (菅義偉), який через це отримав від японської молоді прізвисько «дядько Рейва»¹⁹⁷. За звичаєм, при цьому він продемонстрував *бокусьо* (墨書) — табличку з ієрогліфами 令和, каліграфічно написаними на японському папері *васі*. Згодом, 14 вересня 2020 р., Суга Йосіхіде став прем'єр-міністром, повторивши тим самим шлях Обуці Кейдзо (小渕恵三, 1937–2000), який 7 січня 1989 р. проголосив попереднє *нен'ю* — Хейсей (平成)¹⁹⁸. Нова ера, Рейва, почалася лише

¹⁹⁵ Изотова Н. Н. Оp. cit. С. 132.

¹⁹⁶ 官報。平成 31 年 4 月 1 日 (号外特第9号)。URL: <https://web.archive.org/web/20190401141358/https://kanpou.npb.go.jp/20190401/20190401t00009/20190401t000090001f.html> (дата звернення 26.10.21).

¹⁹⁷ Lim Tai Wei. Who Is Yoshihide Suga? An 'Unlikely' Leader, 'Uncle Reiwa' and the 'Self-Made Man' Resonating with the Person on the Street. *EAI Commentary*, No. 19. 15 October 2020. URL: <https://research.nus.edu.sg/eai/wp-content/uploads/sites/2/2020/10/EAIc-19-20201015.pdf> (дата звернення: 12.10.21).

¹⁹⁸ Keizo Obuchi, Prime Minister of Japan. Chronology. URL: <https://japan.kantei.go.jp/profile/chrono/chrono.html> (дата звернення 22.10.21).

через місяць — 1 травня; раніше нове *нен'го* оголошували в перший день нової ери, і воно одразу ж набувало чинності.

Одразу ж після оприлюднення нового гасла правління прем'єр-міністр Абе Сіндзо (安倍晋三) пояснив, що джерелом для нього послужила класична поетична антологія «Манйосю», навівши відповідну цитату, й дав офіційне тлумачення *нен'го*: «У прекрасному єднанні людських сердець народжується й розвивається культура». У своєму виступі прем'єр-міністр підкреслив, що у «Манйосю» зібрано вірші, складені представниками різних станів японського суспільства — «не лише імператорами, членами імператорського роду та аристократами, але також солдатами та селянами». Він наголосив на необхідності зберегти й передати наступним поколінням багату японську культуру. Роз'яснюючи далі сенс *нен'го*, Абе Сіндзо сказав: «Як квіти сливи своїм пишним і прекрасним квітінням оголошують прихід весни після зимових холодів, так і кожен японець з надіями на завтрашній день зможе дати розпуститися своїм квітам, — бажання, щоби Японія стала такою, ми і вклали в рішення обрати гасло “Рейва”». Прем'єр зазначив, що гасла правління «злилися із серцями й душами японців й підтримують почуття духовної єдності японського народу». Він закликав японський народ до співпраці й висловив надію, що нове *нен'го* буде сприйняте народом і пустить глибоке коріння в його житті¹⁹⁹. Спираючись на цю промову Абе Сіндзо, Міністерство закордонних справ Японії 3 квітня 2019 р. повідомило, що назву нової ери англійською мовою слід перекладати «beautiful harmony» («прекрасна гармонія»)²⁰⁰. Чиновник міністерства пояснив представникам преси, що це не офіційний переклад, а радше «інтерпретація», і не має юридичної сили, оскільки, згідно з чинним законодавством, уряд може визначити лише написання та читання *нен'го*²⁰¹.

¹⁹⁹ 安倍内閣総理大臣記者会見。平成31年4月1日 URL: https://www.kantei.go.jp/jp/98_abe/statement/2019/0401singengou.html (дата звернення: 22.10.21).

²⁰⁰ Изотова Н. Н. Оp. cit. С. 134; Кожевников В. В. Оp. cit. С. 4.

²⁰¹ Osaki T. Japan assures world that Reiwa is all about 'beautiful harmony' and has nothing to do with 'command'. *The Japan Times*. April 3, 2019. URL: <https://web.archive.org/web/20190403215933/https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/03/national/japan-assures-world-reiwa-beautiful-harmony-nothing-command/> (дата звернення: 26.10.21).

Цитата, яку навів Абе Сіндзо, узята з передмови-*котобагакі* до циклу віршів «Тридцять дві пісні про квіти сливи *уме*» («Манйосю», № 815–846), складеного навесні 730 р. групою поетів на чолі з Отомо-но Табіто (大伴旅人, 665–731). Передмова написана не давньояпонською мовою, як самі вірші, а *камбуном*, японським ізводом класичної китайської мови. Ось місце, яке послужило джерелом для *ненго*: 初春令月氣淑風和梅披鏡前之粉蘭薰珮後之香 («Манйосю», № 815)²⁰². Прем'єр-міністр процитував його в кунному²⁰³ читанні: 初春の令月にして 氣淑(よ)く風和(やわら)ぎ 梅は鏡前の粉(こ)を披(ひら)き 蘭(らん)は珮後(はいご)の香を薰(か)おら)す (*сьосюн-но рейгецу-ні сіте, кі йоку кадзе яварагі, уме ва кьодзен-но ко-о хіракі, ран ва хайго-но ко-о каорасу*) «Був прекрасний місяць початку весни»²⁰⁴, повітря було чудове, вітерець — лагідний, квіти сливи розкривалися, неначе пудрилися перед дзеркалом, а орхідеї розливали аромат, немов від яшмових підвісок²⁰⁵». Ієрогліф 令 *рей* узятो зі сполучення 令月 *рейгецу* «прекрасний місяць», а ієрогліф 和 *ва* — з 風和 *кадзе яварагі* «лагідний вітерець». Зазначимо, що кінець фрази можна розуміти й інакше: «пневма-кі (氣, кит. *ці*) була чудова, звичай — лагідні (гармонійні)». Зауважимо, що, на відміну від попередніх *ненго*, тут не йдеться про діяння премудрих володарів сивої давнини ані китайських, ані японських — йдеться про приватне зібрання друзів для насолоди природою та поезією.

А проте абстрагуймося на мить від контексту й спробуємо розглянути назву Рейва саму по собі. Як було вже зазначено, у *ненго*, що складається з двох ієрогліфів, головний смисловий акцент падає на другий знак. У даному випадку це 和 (*ва* / *яварагі*, «гармонія»). У японській культурі це дуже важливе й багатогранне поняття. У традиції японської

²⁰² Цитуємо за електронною версією тексту: (万葉集 Manyōshū. URL: <http://jti.lib.virginia.edu/japanese/manyoshu/index.html> (дата звернення: 28.09.20).

²⁰³ Про кунне читання в камбуні див.: Komai Akira and Thomas H. Rohlich. An Introduction to Japanese Kambun. Nagoya: The University of Nagoya Press, 1990. XIV+150 p.

²⁰⁴ Поетичне зібрання відбулося 13 числа 1-го місяця 730 р. за традиційним календарем. Перший місяць 2-го року Тембьо 天平 почався 23 січня 730 р. н. е., тобто зібрання відбувалося 4 лютого. За традиційним китайським календарем, це — початок весни.

²⁰⁵ 珮 *хай* — прикраси з різьбленої яшми, що підвішувалися до поясів.

державності це наріжний камінь — воно ж бо стоїть на чільному місці у першому законодавчому акті, «Конституції 17 статей» принца Сьотоку, яка розпочинається словами «Слід цінувати гармонію...» (以和爲貴)²⁰⁶. Як зазначив В. Кожевніков, це поняття «стоїть першим серед пріоритетів японського менталітету: вище, ніж буддизм та імператор!»²⁰⁷. Це ж саме поняття стоїть на першому місці серед чотирьох принципів чайного дійства (和敬清寂 *ва кей сей дзяку* — гармонія, шанобливість, чистота, спокій)²⁰⁸. О. І. Бондар та І. П. Бондаренко таумачать *ва* як категорію японської ментальності таким чином: «Це своєрідний «груповізм» і «антиіндивідуалізм» (...) коли члени групи ніби поглинають один одного, оскільки переслідують спільну мету й хочуть того самого»²⁰⁹. О. М. Ігнатович пише, що гармонія-*ва* «передбачає внутрішній консонанс між учасниками чаювання, коли припиняється відчуття відмінностей між «гостями» («головним гостем» та іншими «гостями») та між «гостями і «господарем» — усі присутні стають певним внутрішньо однорідним цілим»²¹⁰. Він вказує, що в цьому принципі поєднуються конфуціанські, даоські та буддійські елементи. Як бачимо, поняття *ва* далеко не тотожне європейському розумінню гармонії, що добре показує Т. П. Грігор'єва²¹¹. Але зазначений сенс ієрогліфу 和 далеко не єдиний — він, зокрема, може значити «Японія, японський» (у тому числі в стародавній назві країни «Ямато», яка пишеться 大和).

Перший ієрогліф назви нової ери — 令 *рей* — раніше не використовували в японських *ненго*²¹². Він викликав бурхливу дискусію

²⁰⁶ 日本書紀卷第廿二 URL: http://www.seisaku.bz/nihonshoki/shoki_22.html (дата звернення: 29.11.21).

²⁰⁷ Кожевніков В. В. Op. cit. С. 14.

²⁰⁸ Ігнатович А. Н. Чайное действо. Москва : Стилсервис, 2011. С. 184.

²⁰⁹ Бондар О. І., Бондаренко І. П. Лінгвокраїнознавство Японії. Київ : Видавничий центр Дмитра Бурого, 2012. С. 526.

²¹⁰ Ігнатович А. Н. Op. cit. С. 185.

²¹¹ Григор'єва Т. П. Япония: путь сердца. Москва : Новый Акрополь, 2008. 392 с.

²¹² Див. повний список японських *ненго*: 日本年号一覧。日本大百科全書(ニッポニカ)の解説 URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%97%A5%E6%9C%AC%E5%B9%B4%E5%8F%B7%E4%B8%80%E8%A6%A7-1614547> (дата звернення: 26.10.21).

у японських та зарубіжних ЗМІ. Його основне значення в сучасній мові — «наказ, закон»; відтак виникли побоювання, що йдеться про «гармонію за наказом». Якщо ж ієрогліф 和 和 витлумачити як «Японія, японський» (а він має й таке значення), то виходить навіть «наказ про японізацію»²¹³. Це свідчить про чутливість суспільної думки до найменших відхилень від традиції, навіть таких, як поява незвичного ієрогліфа, а також, безумовно, ще раз доводить, що *нен'ю* — не просто умовна позначка для літочислення, його сенс є важливим для японців. Проте ієрогліф 令 має й інші значення, зокрема, «хороший, прекрасний, добрий»²¹⁴. Отже, приклад назви ери Рейва переконливо свідчить, що без урахування джерела *нен'ю* має багато значень, і неможливо вирішити, яке з них правильне. Як слушно зазначили Н. М. Трубнікова та М. С. Коляда, «відсилка до джерела не лише пов'язує нове гасло з вітчизняною традицією, але й, згідно із задумом, прояснює значення кожного з обраних знаків»²¹⁵. Таким чином, у джерела *нен'ю* можна виділити дві основні функції — зв'язок із традицією та звуження семантичного поля гасла правління, конкретизація його смислу.

У тому факті, що вперше за всю історію Японії назву ери взято не з китайської, а з японської класики, деякі журналісти та політики побачили вияв націоналізму²¹⁶. Це не дивно. До опори на власну,

²¹³ Кожевников В. В. Op. cit., С. 14; Крылов М. Приказ о японизации. Чего ждаты от Японии в новую эру Рэйва. *Московский центр Карнеги* (7.05.2019) URL: <https://carne-gie.ru/commentary/79064> (дата звернення: 25.10.21); Osaki T. Japan assures world that Reiwa is all about 'beautiful harmony' and has nothing to do with 'command'. *The Japan Times*. April 3, 2019. URL: <https://web.archive.org/web/20190403215933/https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/03/national/japan-assures-world-reiwa-beautiful-harmony-nothing-command/> (дата звернення: 26.10.21).

²¹⁴ Большой китайско-русский словарь. Москва : Наука, 1983. Т. 2. С. 753–754; Молчанова А. С. Op. cit., С. 219; 新選漢和辞典. 小林信明編. 東京 : 小学館, 1963. 頁58–59.

²¹⁵ Трубникова Н. Н., Коляда М. С. Op. cit. С. 5.

²¹⁶ Див., напр.: Гостев А. Отказ от китайской традиции. Тайны и смыслы эры Рэйва. *Радио «Свобода»* (1.04.2019) URL: <https://www.svoboda.org/a/29854970.html> (дата звернення: 26.10.21); Foreign media focus on break in tradition after Reiwa is picked for Japan's new era name. URL: <https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/02/national/foreign-media-focus-break-tradition-reiwa-picked-japans-new-era-name/> (дата звернення: 26.10.21).

а не заморську культурну спадщину закликали ще у XVIII ст. мислителі школи *кокугаку*, причому антологія «Манйосю» була для них — особливо для Камо Мабуці (賀茂真淵, 1697–1769) — втіленням щирого японського духу, мужнього й прямого, не зіпсутого «китайщиною»²¹⁷. Як відомо, ідеї цієї школи заклали підвалини ідеології Реставрації Мейдзі, а згодом були використані модерним японським націоналізмом. Між іншим, імпліцитне протиставлення величним космо- і державотворчим діянням давньокитайських правителів простих, але витончених радощів милування квітами в компанії друзів змушує згадати іншого видатного мислителя *кокугаку* — Мотоорі Норінагу, який вважав, що японцям притаманна здатність глибоко відчувати красу явищ природи та інших «речей» — *моно-но аваре* (物の哀れ). Він апелював до почуттів «звичайної маленької людини», яка не має «ані країни, [щоби нею правити], ані підвладного їй народу»²¹⁸. Це вельми співзвучно згаданий вище промові Абе Сіндзо.

З іншого боку, якщо розглянути детальніше місце в «Манйосю», що послугувало джерелом для *ненго*, то воно аж ніяк не позбавлене китайських впливів. По-перше, як було вже зазначено, цей текст написаний китайською. По-друге, поетичні зібрання, присвячені милуванню уме, були китайським звичаєм, у той час не так давно запозиченим. По-третє, як вказує А. Є. Глускіна у коментарях до власного перекладу, текст передмови до «Тридцяти двох пісень про квіти сливи уме» насичений алюзіями до китайської класики²¹⁹. Що найважливіше, такі алюзії містить і сама цитована вище фраза, з якої взято ієрогліфи *ненго*. Дослідники висловлюють припущення, що автора передмови, імовірно, Отомо-но Табіто, надихав відомий китайський твір — «Передмова до віршів, написаних у Павільйоні Орхідей» (蘭亭集序 *Лань тін цзі сюй*) великого каліграфа Ван Січжи (王羲之, 303–361), яка датується 373 р.²²⁰ Ось місце, подібне до того, звідки взято ієрогліфи для *ненго*:

²¹⁷ Михайлова Ю.Д. Мотоори Норинага: жизнь и творчество (из истории общественной мысли Японии XVIII в.). Москва : Наука, 1988. С. 41–44.

²¹⁸ Там само, С. 85.

²¹⁹ Манъёсю / пер. с японского, вступительная статья и комментарии А. Е. Глускиной. Москва : Главная редакция восточной литературы, 1971. Т. I. С. 585.

²²⁰ Молчанова А. С. Op. cit. С. 217–218.

是日也，天朗氣清，惠風和暢 «А в цей день небо ясне й повітря чисте, сприятливий вітерець лагідно віє»²²¹. Тут є сполучення 風和, проте немає ієрогліфа 令. Натомість спеціаліст з китайської філософії Мідзукамі Масахару (水上雅晴) вважає, що цитована фраза з «Манйосю» є перефразованим рядком з оди-фу видатного китайського вченого і поета Чжан Хена (張衡, 78–139) «Повернення до полів» (歸田賦)²²²: 於是仲春令月，時和氣清 «Нині саме чудовий місяць середини весни, пора гармонійна, повітря чисте» (або «пневма-ці чиста»). Тут є сполучення 令月 та ієрогліф 和, але він характеризує не вітер, а час (時). Можна припустити, що твір Ван Січжи містить також аллюзію на вірш Чжан Хена, а Отомо-но Табіто обіграє обидва твори. Вказують і на інші паралелі з китайськими текстами — «Канонем Жовтого імператора про внутрішнє» (黃帝內經) та петицією Сюе Юаньчао (薛元超, 622–683), чиновника доби Тан²²³. Таким чином, зазначений фрагмент свідчить про тісний зв'язок двох культур і традицію, що походить з китайської давнини. Зауважимо, що ода Чжан Хена «Повернення до полів» входить до антології «Вень сюань» (文選)²²⁴, яка раніше, до Мейдзі Ісін, неодноразово слугувала джерелом для *неньо*. Якби її було вказано як джерело нинішнього гасла правління замість «Манйосю», звісно, мови про націоналізм не було би. Але, з іншого боку, те, що при цьому за джерело обране саме «Манйосю», й до того ж половина запропонованих варіантів походила з творів японської класики, свідчить, що поворот до неї є свідомим. Замислювали це творці гасла Рейва чи ні, але його проголошення викликало хвилю масової цікавості до «Манйосю», різко зріс попит на видання цієї книги в книгарнях, були видані окремі брошури-коментарі до відповідного фрагмента

²²¹ Букв. 暢 *чан* «вільно тече», «вільно віє».

²²² 「日本が困難な時、万葉集がはやる」令和は歴史的転換 URL: <https://web.archive.org/web/20190401235410/https://www.asahi.com/articles/ASM3Y7524M3YULZU027.html> (дата звернення: 25.10.21).

²²³ 安倍稱新年號「令和」蘊含心靈靠近之意 網友：中國古典也有記載 URL: <http://www.takungpao.com.hk/news/232111/2019/0401/270597.html> (дата звернення: 26.10.21).

²²⁴ 文选[梁]萧统编；海荣、秦克 标校。上海：上海古籍出版社，1998。頁105–106.

антології²²⁵. Варто уваги й те, що нове *ненго* увійшло й у популярну культуру, де з'явилося візуальне уособлення нової ери — намальована в стилі аніме дівчинка в кімоно, що носить її ім'я²²⁶.

Висновки. В історії японської системи *ненго* двох минулих століть можна виділити дві великі реформи: перша — на початку доби Мейдзі, коли було проголошено принцип «один імператор — одне гасло правління» та розпущено Омьорьо²²⁷, і друга — прийняття «Закону про гасла правління» 1979 р. Внаслідок першої реформи *ненго* після Мейдзі більше не пов'язані ані з благовісними знаменнями, ані з жодними визначними подіями, крім сходження на трон нового імператора; навряд чи в контексті сучасної японської культури можна говорити й про космічні ладотворчі функції монарха (принаймні на рівні суспільної свідомості). Отже, *ненго* в модерній та постмодерній Японії — це насамперед ідеологема, що виражає ідеали, програму відповідної ери. У повоєнній Японії імператор, як відомо, не може впливати на політику, але, згідно з Конституцією, він є символом нації, і *ненго* є свого роду темпоральним корелятом цього символу. Наше дослідження також показує важливість джерела, з якого взято ієрогліфи *ненго*: по-перше, воно відсилає до традиції і тим самим поглиблює смисл гасла, по-друге, воно його конкретизує, поточнює, відсікає небажані тлумачення.

За своєю семантикою *ненго* залишаються цілком традиційними. За класифікацією О. С. Мартинова три *ненго* з п'яти (Сьова, Хейсей та Рейва) належать до групи «гармонії та спокою» (у гаслі «Хейсей» основне семантичне навантаження падає на перший знак). Гасла «Мейдзі» та Тайсьо», на нашу думку, слід віднести до групи «взірцевого порядку»²²⁸. Традиційною залишається й форма гасел правління,

²²⁵ Кистанов В. О. *Op. cit.* С. 14; Трубникова Н. Н., Коляда М. С. *Op. cit.* С. 5–6.

²²⁶ Sean. Say Hello to Reiwa-chan, the Personified Form of the Incoming Reiwa Era (1 April 2019). URL: <https://animamo.com/say-hello-to-reiwa-chan-the-personified-form-of-the-incoming-reiwa-era/> (дата звернення: 13.09.21).

²²⁷ Омьорьо (陰陽寮, Палата інь-ян) — державна установа, до функцій якої входило складання календаря, спостереження за природою з метою виявлення благовісних та зловісних знаків, астрологічні розрахунки, ворожіння тощо; визначала рік, коли треба міняти *ненго*.

²²⁸ У цитованій праці (Мартынов А. С. Девизы правлений китайских императоров (нянь-хао). *Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока*. XII. Ч. 1. Москва : Наука, 1977) не вказано, які ієрогліфи належать до цієї групи.

так само, як і джерела (за винятком ери Рейва). Два перші *ненго* взято з «І цзін», два наступних — з «Шу цзін» та «Історичних записів» Сима Цяня; тут можна побачити перехід від рівня «Неба» (метафізичного) до рівня «людини» (міфо-історичного). Спадковість у розглянутий період виражається не прямо через повтор ієрогліфів (лише два *ненго* містять однаковий ієрогліф 和 (*ва*, гармонія), а через наявність їх у контексті джерела.

У розглянутий нами період джерела *ненго* можна розділити на чотири групи: (1) тексти конфуціанського канону («І цзін» та «Шу цзін») — використані 4 рази; (2) історичні книги («Історичні записи» Сима Цяня, розділ «Основні записи про п'ятьох імператорів») — 2 рази; (3) конфуціанські тексти, що не входять до канону («Кунцзи цзяюй») — 1 раз; (4) японські класичні тексти («Манйосю») — 1 раз. Із запропонованих, але не затверджених варіантів для сучасної ери два належать до першої групи («І цзін», «Ші цзін»), один — до другої (ті ж таки «Історичні записи», той самий розділ), ще два — до четвертої («Кодзікі», «Ніхон сьокі»). Нинішнє *ненго* не розриває зв'язку з китайською традицією, адже походить з китайськомовного (камбунного) тексту, який, своєю чергою, відсилає до класичної оди з антології «Вень сюань». Усі назви ер до Рейва взято з контексту, який відсилає до китайських міфів про «золотий вік», про премудрих володарів Хуан-ді, Яо, Шуня, Юя, тому й з «Історичних записів» узято лише розділ, де йдеться про п'ятьох перших володарів світу. Новація в назві ери Рейва полягає ще й у тому, що вона відсилає не до діянь ідеальних правителів давнини, а до дружньої зустрічі японських поетів VIII ст. за чаркою саке.

Нинішня зміна назви ери не супроводжувалася такими значними пертурбаціями, як Мейдзі Ісін або повоєнні реформи, і все-таки вона позначилася деякими новаціями. Те, що імператор не брав участі у виборі *ненго*, не є новиною — так само було і з назвою попередньої ери Хейсей, та й у минулому небагато імператорів мали реальну владу. Чимало з них сходило на престол іще в дитячому віці й просто не могли самостійно вирішувати такі питання. А от оголошення нового гасла правління заздалегідь, за місяць до її початку, безперечно, є новим явищем. Його пов'язаність зі специфічними обставинами робить, проте,

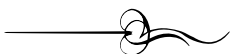
малоймовірним повторення його в майбутньому. Обговорення варіантів нового *ненго* на особливій нараді експертами з різних суспільних кіл також не є новим — це вже відбувалося під час проголошення ери Хейсей, можна говорити лише про продовження цієї практики. Використання незвичного ієрогліфа навряд чи можна розцінювати як щось серйозне, на відміну від звернення до японської класики як джерела *ненго*. Безперечно, новими явищами є активне обговорення нового *ненго* в ЗМІ та його рецепція в масовій культурі. Що з цих новацій закріпиться — покаже майбутнє. Поки що можна констатувати, що традиція літочислення на основі *ненго* залишається спроможною відповідати на виклики часу, а отже, є живою частиною японської суспільно-політичної культури.



РОЗДІЛ V

ОСОБЛИВОСТІ СЕКУЛЯРИЗМУ В СУЧАСНІЙ ІНДІЇ

Ю. С. Філь



1. Секуляризм як західна модерна ідеологія

В індійському суспільстві, особливо в середовищі правих індуїстських організацій, побутує думка, що секуляризм в Індії був завжди. Ця теза спирається на специфіку індуїзму, для якого характерна толерантність до всіх релігій. *Sarva panth samabhaav* (सर्व पंथ समभाव), «однакове ставлення до всіх релігій» — формула мовою гінді, яку люблять повторювати, говорячи про «вроджений» секуляризм індійської культури. Та попри справді унікальну властивість індуїзму до інклюзивності, здатності інтегрувати в себе різні релігії, й попри історичні обставини, коли індуїзму доводилося шукати шляхів мирного співіснування з буддизмом, ісламом, сикхізмом та християнством, ідеологія секуляризму — це абсолютно західний модерний феномен. А спроби говорити про споконвічність індійського секуляризму — це його підміна ідеєю толерантності в межах індуїзму. Навіть у формулюванні наразі правлячої правої індуїстської партії Бхаратія Джаната секуляризм «... виник на Заході як реакція на політичний контроль папства»¹. Тож якщо секуляризм не споконвічне індійське явище, а західне, постає питання: якою мірою адекватно його застосовувати в індійському контексті?

¹ Our Philosophy // Bharatiya Janata Party. URL: https://www.bjp.org/philosophy?__cf_chlaptcha_tk__=eUylrgOnVhT017.pJl1TDqlcmHhHQAWEJworvfzm-JNk-1637593077-0-gaNycGzNF9E (accessed: 03. 11. 2021).

Зараз як у науковій літературі, так і в суспільній думці вже не ставлять під сумнів доречність вживання терміна «секуляризм» щодо незхідних суспільств. Це пов'язано з тим, що релігієзнавча наука наприкінці ХХ ст. зробила деконструкцію поняття «секуляризм», позбавила його тієї самоочевидності, якої воно набуло в релігієзнавстві. З універсального самоочевидного поняття він перетворився на феномен, локалізований у часі та просторі. А тому стало зрозуміло, що це поняття вже давно пережило контекст, у якому виникло, почало жити своїм життям і набуло багатозначності, тобто стало по-різному трактуватися в різних секулярних державах та різних сегментах суспільства. Наприклад, соціальний антрополог й індолог Тімоті Фіцджеральд присвятив свою книгу «Ідеологія релігієзнавства»² критиці релігієзнавства за його тяжіння до універсалізації понять, у тому числі секуляризму. Про таку ж нагальну потребу сприймати секуляризм контекстуально говорить Дмитро Узланер у низці своїх праць³. Відповідно запитання, чи можливий в Індії секуляризм, втратило свою актуальність, хоча в певному контексті воно досі має сенс.

Таке запитання логічне хоча б тому, що в Індії справді немає секуляризму в тому значенні, у якому його почали сприймати за доби модерну в католицькій Європі. Там «народження» секуляризму як сфери світського сталося тоді, коли почалася реакція на папізм й коли політичні філософи, такі як Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Дж. Локк, Г. Гроцій, Ж. Боден, керуючись власними уявленнями про влаштування світу, встановили кордон, з одного боку якого діяли відомі їм закони (природи, політичні, людської природи), а з другого — божественні, духовні та церковні закони. Остання сфера була названа релігією, тимчасом як перша стала секулярною⁴. Реформація також сприяла народженню світського, бо порушила гегемонію католицької церкви, створила в Європі ситуацію конкуренції різних конфесій і тим самим посилила процес сприйняття

² Fitzgerald T. The ideology of religious studies. New York. NY. United States : Oxford University Press, 2000.

³ Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени. *Логос*. 4 (67). 2008. С. 140–159.

⁴ Там само. С. 147.

релігії як приватної справи кожної людини, а також гостро поставила питання віднаходження способів мирного співіснування різних релігій, тобто такого автономного і нейтрального простору суспільного життя, де б не було домінації жодної з конфесій. Нововинайдене «світське» або «секулярне» і процес, який з ними пов'язаний, секуляризація, трактувався далеко не нейтрально. Можна говорити про те, що секуляризм із самого початку формувався як ідеологія, що якнайкраще може бути описана відомим «розчаклування світу» за Максом Вебером. Цей процес передбачав десакарлізацію світу, його звільнення від магії та релігії, від усіх нераціональних уявлень, найперше від віри. Цей процес самим Вебером трактувався як позитивний, той, який зробить контроль людини над світом тотальним. Ідея наукового прогресу мала замінити той сенс, який раніше світу надавала релігія. Про таку ж інтелектуалізацію і раціоналізацію світу говорили й позитивісти. Тобто секуляризація в контексті розчаклування світу сприймалася як позитивний процес, який звільняв і позбавляв ілюзій, як той, який приводив до уявлень про світ «яким він є», інакше кажучи, приводив до правильної, не затьмареної архаїчними ірраціональними віруваннями, картини світу. Ідеологія секуляризму не була запропонована як альтернативна й рівноправна релігійній. Вона встановила монополію на істину в державі. Та може просувати і підтримувати лише істинну картину світу, інтелектуалізовану, раціональну, засновану на ідеї технічного прогресу. І саме така ідеологія секуляризму стала побутувати його розумінням. Саме на основі такої ідеології секуляризму західні держави вибудовували свої відносини з релігіями. Ця ідеологія справді не сприймає релігії як рівноправного гравця, ба більше, претендувала на те, щоб з часом повністю витіснити релігійне зі світу. Секуляризм у такому трактуванні був антитезою релігії і її ворогом. Й саме тут слушно поставити запитання, то чи можлива така ідеологія секуляризму в Індії?

Тож та ідея секуляризму, яка зародилася в західному модерному католицькому світі, передбачала, по-перше, тотально відокремлену від релігії сферу світського, по-друге, релігії було відведено окреме місце в життєвому просторі людини, по-третє, секуляризм мав монополію на істину, яка базувалася на ідеї наукового прогресу, й по-четверте,

на єдиній принциповій цінності — всіх можливих свобод індивідів, включно зі свободою релігії. В Індії не виконується жодна із цих умов.

Перша умова не виконується тому, що сфера політичного, яка в західних державах вважається світською, часто користується релігійними символами для комунікації із суспільством. Це пов'язано з тим, що політична культура на субконтиненті завжди була міцно переплетена з релігією, а тому зараз ті дії індійського політикуму, які могли б бути розцінені західними колегами як недопустимі в секулярному суспільстві, для індійських політиків вважаються абсолютно органічними. Наприклад, фінансування державою індуїстських фестивалів чи будівництво храмів. Як висловилося дослідниця сучасної індуїстської релігійності Міра Нанда: «Секулярні, обрані Індією управителі, здається, відіграють домодерну індуїстську політичну систему, у якій обов'язком раджі було спонсорувати храми і захищати дгарму»⁵. Також для індійських політиків є цілком органічним апелювати у своїх промовах до релігійних категорій, що теж виглядає в індійському контексті досить органічно, якщо згадати досвід антиколоніальної боротьби, коли мобілізувати широкі маси населення вдалося лише Магатмі Ганді, хто обрав саме релігію медіумом для комунікації з народом. Релігійне наявне в секулярному просторі хоча б тому, що кастовість досі присутня в суспільній свідомості й кастова ідентичність людини продовжує враховуватися в публічному секулярному просторі. Індуїзм, втім як і буддизм, іслам та сикхізм традиційно були тоталізуючими за своїм характером, претендували на все життя людини, а тому конститутивними для суспільства. Сама ідея дгарми — тоталізуюча, їй підпорядковані як релігійні дії, так і секулярні. Нарешті, тріаду «держава — релігійні інститути — громадянське суспільство», яку Є. Рашковський називає тренарною трактовкою сучасних релігійних відносин,⁶ в Індії не так просто виділити, як у випадку постсекулярного західного суспільства. Індійське громадянське суспільство значною

⁵ Nanda M. Market God. Random House India, 2009. P. 78.

⁶ Рашковский Е. Религия, политика и цивилизационная динамика современного мира. *Мировая экономика и международные отношения*. 2021. Том 65. № 4. С. 129.

мірою складається саме з релігійних громад, а політична громадянська ідентичність індуса часто конкурує з його релігійною ідентичністю⁷.

Друга умова західного секуляризму, яка передбачає, що є певний регламентований простір і час для занять релігією, так само не працює в Індії, що впливає із специфіки самого індуїзму. Для практики дгарми немає спеціально відведеного життєвого простору чи часу, вона є самим життям адепта й присутня не лише в храмі під час молитви чи під час фестивалю, а й в щоденних рутинах та ритуалах індуса.

Третя умова не виконується тому, що в індійській ведичній традиції немає ні ідеї прогресу як такого, ні ідеї науково-технічного прогресу. Час у індійській традиції циклічний. Як пише Є. Ваніна: «Справді, концепція часу, закріплена в давньоіндійських текстах і збережена в індуській (точніше, у «високій», брахманській) традиції протягом всього досліджуваного періоду, постає як циклічна»⁸. Ба більше, в Індії радше існує ідея поступового регресу, від золотої доби *сатья юги* до доби занепаду *калі юги*. Крім того, поняття науки в індійській традиції відрізняється від європейського й традиція не зводить його до рівня надцінної ідеї, як це сталося в модерній Європі. Тож ідея наукового прогресу — це новочасний витвір Заходу, який в Індії міг резонувати хіба освіченому середньому класу, відірваному від традиції, який засвоїв західну раціональну наукову парадигму. До всього, західний секуляризм трактує релігійний дискурс як форму хибної свідомості. У країні, де традиційні релігійні уявлення були досить сильними, важко уявити таку позицію. Стає очевидним, що в індійській традиційній культурі немає передумов до засвоєння західної ідеології секуляризму, так само, як і те, що релігія грає помітно більшу роль в індійському суспільстві, ніж в суспільствах західних секулярних держав. Саме тому питання, а чи можливий в Індії секуляризм в принципі, досі зринає в суспільних дебатах. Та, як уже було сказано, секулярна ідеологія, яка виникла на Заході, в Індії не працює. Країна має своє особливе розуміння секуляризму. Як сказав

⁷ Абрамов Д. Кризис секуляризма в Индии. *Мировая экономика и международные отношения*. 2021. Том 65. № 4. С. 135.

⁸ Ваніна Е. Средневековое мышление. Индийский вариант. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 97.

відомий дослідник секуляризму в Індії Раджив Бхаргава: «Ідеї рідко, якщо ніколи, виявляються трансплантованими з одного контексту в інший. Вони постійно адаптуються, інколи дуже творчо, аж так, що виявляються невпізнаними у своєму “новому місці проживання”»⁹. Це особливе розуміння стає можливим тоді, коли секуляризм позбавлений антитетичних релігії конотацій і коли в секуляризм можна вкласти нейтральне, необумовлене релігією й не вороже до неї значення, за якого він стає просто формою взаємодії держави та релігійних інститутів та інших акторів у демократичній державі. Адже мультирелігійне суспільство не може функціонувати демократично без секуляризму. З такої точки зору секуляризм — це не лише ідеологія, а й інструмент діалогу між державою, релігіями та громадянським суспільством.

Четверта риса, яку передбачає західний варіант секуляризму — це одна цінність, на якій він базується: цінність усіх можливих свобод індивіда. У мультиконфесійному полікультурному полі індійського суспільства, де навіть кожен напрямок індуїзму має свої цінності, свого бога, свою етику, абсолютизації якоїсь однієї цінності просто не може бути. Індійський секуляризм — багатоціннісний, і права громад у ньому грають не меншу роль, ніж права індивідів.

2. Юридичний вимір індійського секуляризму

Зазвичай про секуляризм, як у суспільстві, так і в науці, говорять у двох контекстах: у суто теоретичному чи філософському, коли намагаються зрозуміти, яка ідеологія стоїть за секуляризмом, та у формально юридичному, коли йдеться про те, як на рівні права відбувається взаємодія держави, релігійних громад та громадянського суспільства. Якщо йдеться про другий контекст, то найпершим предметом аналізу є головний закон країни — Конституція. Мабуть, у законодавчому сенсі немає більш суперечливого секуляризму у світі, ніж індійський. Детальний аналіз головного закону держави на предмет регулювання відносин держави та релігії зроблений багатьма

⁹ Bhargava R. Distinctness of Indian Secularism. *Critique Internationale*. Volume 35. Issue 2. 2007. P. 122.

авторами¹⁰, тут же виділимо те, що розкриває суперечливість індійського законодавства.

Індійська модель секуляризму відрізняється від тих моделей, які вважають класичними — від американської, симетричної, яка передбачає тотальне невтручання держави і церкви у справи одна одноєї, й від французької, асиметричної, за якої держава все ж має право втручатися в релігійні справи. Індійська модель особлива.

Те, що Індія — секулярна держава, задекларовано в Преамбулі Конституції — Індія є СУВЕРЕННОЮ СОЦІАЛІСТИЧНОЮ СЕКУЛЯРНОЮ ДЕМОКРАТИЧНОЮ РЕСПУБЛІКОЮ. Слова «соціалістична» та «секулярна» були додані в 1976 році 42 Поправкою до Конституції. Ст. 25 (1), з одного боку, гарантує свободу совісті і право вільно визнавати, практикувати та проповідувати релігію, а з другого, згідно з тією ж ст. 25 (2), держава також має забезпечувати реформування та відкритий доступ до індуїстських релігійних інституцій публічного характеру усім індусам, чого традиційний індуїзм не дає, бо забороняє недоторканим бути присутніми в храмі. Крім того, ст. 17, що забороняє практику недоторканності, також порушує ст. 25. Друга частина статті про втручання держави порушує першу її частину про індивідуальну свободу. Суперечність також виникає між статтями 26 та 25 (2). Ст. 26, з одного боку, надає право кожній релігійній деномінації управляти своїми релігійними справами, а з другого — вона дає змогу державі регулювати або обмежувати економічну, фінансову, політичну або іншу секулярну активність, що асоціюється з релігійною практикою.

Ст. 28 забороняє викладати релігійні предмети в тих освітніх закладах, що повністю фінансуються державою. Паралельно ст. 30 (2) зобов'язує державу надавати допомогу освітнім закладам, створеним релігійними громадами. Звідси випливає, що держава все ж фінансує викладання релігійних предметів. Ст. 27 стверджує, що ніхто не має бути примушений платити податки, які йдуть на просування чи підтримання якоїсь конкретної релігії або релігійної деномінації. Та зі ст. 28

¹⁰ Fatima S. Secularism in India: A Myth or Reality. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*. Volume 22. Issue 7. Ver. 11 (July. 2017). P. 49–53.

та 30 (2) стає зрозуміло, що якась частина податків громадян все ж йде на несекулярні цілі.

Втручання держави в релігійні справи практично означає такі її заходи, як спонсорвання паломництв, і не лише індуїстських. Сикхи можуть отримати державну допомогу для паломництва в Пакистан, мусульмани — для хаджу в Мекку. Держава підтримує великі релігійні фестивалі, наприклад, Кумбга Мелу. Держава має право відкривати храми або націоналізувати їх, отримуючи від них прибутки.

Тож індійська модель секуляризму відмінна від американської, адже не вибудовує принципової стіни між державою та релігіями, легалізуючи в Конституції часткове втручання в релігійні справи. Від французької моделі індійська відрізняється принаймні тим, що дозволяє державне втручання в одну релігію без симетричних дій щодо інших релігій, тобто порушує принцип строгої нейтральності чи рівної дистанції. Наприклад, французький закон, що забороняє учням шкіл та держслужбовцям демонструвати релігійні атрибути, хоч і був реакцією на зростаючу ісламізацію французького суспільства, та все ж забороняв *будь-які* релігійні символи та одяг, не лише мусульманський хіджаб, нікаб чи паранжу, а й сикхські тюрбани чи юдейські капелюхи-кипи¹¹. В Індії ж закон дозволяє державі приймати рішення щодо однієї релігії, не враховуючи при цьому інші. Тобто для індійського секуляризму не діє принцип ні взаємного виключення (як в американській моделі), ні одностороннього виключення (як у французькій моделі), ні суворої нейтральності (як в обох західних моделях). В основі індійського секуляризму лежить принцип «принципової дистанції» (*principled distance*), як його називають у літературі. Те, що Конституція дозволяє державі втручатися в справи однієї релігії, водночас не здійснюючи симетричних дій щодо інших релігій, забезпечує, з одного боку, гнучкість Конституції, а з другого — може викликати до життя дві протилежні інтерпретації: як підрив релігії більшості — індуїзму — так і його пропаганду. Цим користуються як представники мілітаристської

¹¹ Осипов Е. А. «Пока все хорошо. Но главное приземление». 15 лет закону о запрете ношения религиозной одежды во французской школе. *Политика и общество*. № 3. 2019. С. 3.

індуїстської ідеології гіндутви, так і так звані «секуляристи», ліберали. Це викликає невирішені суперечки всередині індійського політикуму і суспільства загалом. До цього питання ще дійдемо.

Суперечності індійської Конституції випливають з того, що тут немає абсолютизації індивідуалістичної інтерпретації релігійної свободи: одні статті спрямовані на права індивіда, інші — на права групи. Наприклад, ст. 25 (1) апелює до прав індивіда вільно визнавати практикувати свою релігію, тим часом як ст. 30 апелює до прав групи, тобто релігійної меншини.

Головний закон, це лише юридична основа, на якій працюють індійські суди. Така гнучкість Конституції та її суперечності покладають основну відповідальність за державне врегулювання релігійних питань на суди. Верховний суд Індії — це зберігач Конституції, і саме він забезпечує її інтерпретацію, оскільки в найголовнішому документі є багато невизначеностей. На Верховний суд було покладено інтерпретацію таких важливих у цьому контексті понять, як секуляризм, релігія, релігійна деномінація, релігійна організація, індуїзм тощо. Верховний суд Індії є архітектором секуляризму в країні. На відміну від інших демократій світу, таких як США, суд не лише залучений у визначення, що таке релігія, а й уповноважений визначати правдивість релігійної доктрини¹².

Ще однією особливістю юридичного виміру секуляризму в Індії є те, що крім загального законодавства, яке стосується всіх громадян Індії незалежно від віровизнання, діє персональне, або сімейне, яке формується відповідно до традиційного права в рамках тих чи інших релігій. У системі останнього є конкуруюче між собою персональне законодавство, що стосується представників різних релігійних спільнот, а також опціональна секулярна система персонального законодавства, так званий Уніфікований цивільний кодекс. Тобто йдеться про декілька систем персонального права, які діють в Індії. Персональне право регулює відносини не між індивідом та державою, а між індивідами, й передбачає сімейне право, право успадкування, право власності тощо.

¹² Sen R. Articles of Faith. Religion, Secularism and the Indian Supreme Court. Oxford University Press, 2019.

Індуїстське персональне право регулює такі питання як наслідування, шлюб і розлучення, опіка, всиновлення, справи спільної сім'ї, так зване *joint family*, та релігійних інституцій. Теми мусульманського персонального права стосуються одруження та розлучення, успадкування, опіки, підтримки, подарунків та заповітів, *вакфів*, переважного права придбання. Єврейське ж персональне право стосується лише успадкування, шлюбу та розлучення¹³. Особисті справи громадян Індії регулюються персональним законодавством релігії, до якої вони належать.

Ще з 70-х рр. XX століття в Індії обговорюється Уніфікований громадянський кодекс, єдиний кодекс, за яким здійснювалося би регулювання відносин між громадянами незалежно від їхнього віровизнання. Дебати навколо УГК проявили споконвічну суперечність індійського секуляризму, у якій стикаються права людини на вільне визнання і практику своєї релігії та права людини як такі. Наведемо два приклади.

Перший стосується хрестоматійної справи мусульманки Шах Бано 1985 року — *Mohd. Ahmed Khan v. Shah Bano Begum*. Жінка отримала розлучення від чоловіка через талак, заяву чоловіка про розлучення. Згідно із шаріатом, дружина, якій оголосили розлучення, позбавляється підтримки чоловіка й не отримує аліментів, як це відбувається в індуїзмі. Подавши в суд, Шах Бано виграла його. Верховний суд став на сторону жінки і призначив їй аліменти, тобто виніс рішення не на користь мусульманського персонального права. Та справа цим не закінчилася. Мусульманська громадськість в чоловічій її частині обурилася таким рішенням суду і розпочала кампанію з його відміни. Вона принесла результати, адже невдовзі парламент прийняв дискримінативний закон, який покладав відповідальність на утримання мусульманських жінок після розлучення не на їхніх колишніх чоловіків, а на родичів чи на *вакфи*. Потім було ще декілька проміжних законодавчих рішень, аж поки у справі 2015 року *Shamima Farooqui v. Shahid Khan* не було прийняте таке ж рішення, яке прийняв Верховний суд у справі

¹³ Rautenbach Ch. Phenomenon of Personal Laws in India: Some Lessons for South Africa. *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa*. July. 2006. Vol. 39. No. 2. P. 244.

Шах Бано. Крім того, індійський парламент 2019 року прийняв закон, який передбачає кримінальну відповідальність за практику потрійного талаку. Нещодавній показовий випадок — це арешт Чаудхурі Башира, колишнього міністра в уряді штату Уттар-Прадеш, мусульманина, який розлучився з однією зі своїх дружин через талак. Вона потрактувала це несправедливим щодо себе і подала на чоловіка в суд і виграла справу. Для нього ж ситуація закінчилася не лише аліментами, а й в'язницею.

3. Політичний вимір індійського секуляризму

Як справедливо стверджує дослідниця секуляризму Севаль Йльдири, говорити про секуляризм у вакуумі як про абстрактну ідею чи застиглу концепцію зараз немає сенсу¹⁴. Індія щоденно стикається з релігійними викликами, на які неможливо реагувати стандартно і для яких неможливо виробити універсального алгоритму дій. Історію секуляризму в Індії можна писати, даючи нескінченну вервечку судових справ з тих чи інших релігійних питань. Суди — це справді фабрика секуляризму в Індії, але вона не єдина. Другим виробництвом секулярної ідеології є політика. Відносини держави та релігійних громад не були б в Індії такими драматичними, якби не політичні спекуляції навколо секуляризму й те різне значення, яке в нього вкладають різні політичні сили.

Тема секуляризму в Індії нерозривно пов'язана з темою націоналізму, вони як дві сторони медалі, які неможливо розділити. Це так, оскільки ще з колоніальних часів в Індії конкурують два національні проекти, а тому є два бачення секуляризму й таборів у цих дебатах два — «нерувіанські секуляристи» та прихильники ідеології гіндутви. Дослідники Вінні Джейн та Віннай Джейн говорять про це, як про боротьбу двох дискурсів секуляризму — «похідного» та «справжнього»¹⁵, що, на нашу думку, співвідноситься з баченням вищезгаданих таборів.

¹⁴ Yildirim, S. Expanding Secularism's Scope: An Indian Case Study. *American Journal of Comparative Law*. Vol. 52. No. 901. 2004. P. 903.

¹⁵ Jain V., Jain V. Authenticity and Derivativeness: Debating Nehruvian Secularism. *The Indian Journal of Political Science*. April. June. 2007. Vol. 68. No. 2 (April – June. 2007). P. 311.

Табір «нерувіанських секуляристів» вкладає в секуляризм майже те ж значення, яке саме сформувалося в Західній Європі за доби Просвітництва й яке передбачало торжество науки та раціональності. Дискурс цього табору можна назвати «похідним», оскільки він витікає саме із західної парадигми секуляризму. Звісно, Неру розумів, що імплементувати західний секуляризм без змін в Індії неможливо, бо релігія грає тут значно більшу роль у суспільному житті, ніж у західних суспільствах. Він писав: «...ми говоримо про секулярну державу в Індії. Мабуть, це не дуже легко віднайти відповідне слово на гінді для «секулярного» [...] деякі люди думають, що це щось, що протилежне релігії. Очевидно, що це некоректно. [...] це держава, яка шанує всі релігії однаково».¹⁶ Та все ж його бачення формувалося в контексті модерної західної парадигми. Про це говорить хоча б те, що на питання, чому секуляризм має труднощі в Індії, він відповідав, що люди ще не готові до нього, адже він вимагає певного рівня загальної освіти, ліберального погляду, наукового бачення, чого, на жаль, ще немає. А така думка цілком вкладається у веберіанську схему розчаклування світу. Цей варіант секуляризму йшов поруч із політичним націоналізмом, прихильники якого вважали, що національна ідентичність має будуватися на належності до держави. Ідеологічно його носієм був і зараз залишається Індійський національний конгрес, й історично він сходить до колоніального вестернізованого середнього класу, котрий через західну освіту перейняв раціоналістичне наукове бачення дійсності й представником якого, власне, був Дж. Неру. Та не вся вестернізована еліта була по-модерністському налаштована, були й такі її представники, які мали критично-модерністські погляди, ба навіть традиційні. Тому нерувіанська парадигма секуляризму не була тотальною, паралельно з нею формувалася інша, як її назвав В. Джейн, «автентична» або «справжня», яка хоч і не описувала себе в термінах секуляризму, проте передбала певне його бачення. «Автентичний» варіант був тісно пов'язаний з культурним націоналізмом, який передбачав, що основою нації є її індуїстська культура, культура більшості. Зараз таке бачення асоціюється переважно

¹⁶ Jain V., Jain V. Authenticity and Derivativeness: Debating Nehruvian Secularism. *The Indian Journal of Political Science*. April. June. 2007. Vol. 68. No. 2 (April – June. 2007). P. 314.

з прихильниками ідеології гіндутви, а політично цю позицію представляє родина індуїстських націоналістичних партій Санг Парівар, куди, зокрема, входить правляча партія Індії Бгаратія Джаната.

Тож табір представників ідеології гіндутви говорить про секуляризм у парадигмі «справжності», де він, як вважають її прихильники, виводиться не з європейського модерного дискурсу, а бере свої принципи з традиції та практики людей Індії і репрезентує досвід саме Індії¹⁷. Незважаючи на те, що друга парадигма названа «справжньою», та ситуація така, що кожна сторона вважає свою версію націоналізму, а відтак секуляризму, справжньою. Версія іншого табору оголошується не просто хибною, бо таку за бажання можна підправити, а тотально несправжньою, штучною. Саме в цьому вбачаємо політичну драму індійського секуляризму. Ба більше, йдеться не лише про дві конкуруючі парадигми, а й про ситуацію, що про секуляризм в Індії неможливо говорити в принципі без того, щоб не називати, ХТО про нього говорить, адже консенсусу щодо того, чим є секуляризм в Індії, немає, і кожна політична сила, коли не кожен політик, вкладає у цей термін щось своє.

Як уже було сказано, відсутність принципу нейтральності та рівної дистанції в Конституції Індії й легалізація права держави втручатися в релігійні справи може трактуватися двома протилежними способами — і як підрив індуїзму, і як його просування. Відповідно, «нерув'яніські секуляристи» за бажання завжди можуть звинуватити праві сили в пропагуванні індуїзму, так само, як ті можуть трактувати політику «секулярстів» як таку, що дискримінує індуїзм. Справа цим не обмежується. Сторони мають низку інших претензій одна до одної.

Праві сили звинувачують «секулярстів» та всіх, хто входить до цього табору, а саме: ліві сили, західні та деякі індійські індологи, закордонні оглядачі Індії тощо, у тому, що ті мають низку упереджень щодо індуїзму, найперше те, що «хороші речі не можуть бути індуїстськими», зводять індуїзм до кастової системи, і, як іронічно зазначив бельгійський дослідник Кунрад Елст, «не можуть не вимовити слово

¹⁷ Jain V., Jain V. Authenticity and Derivativeness: Debating Nehruvian Secularism. *The Indian Journal of Political Science*. April. June. 2007. Vol. 68. No. 2 (April – June. 2007). P. 317.

індуїзм, щоб у тому ж реченні не фігурувало слово каста»¹⁸. «Секуляристи», на думку правих, мають променшинне упередження, тобто таке ставлення до релігійних менших Індії, за якого їхнім інтересам надається перевага, навіть якщо ці інтереси входять у конфлікт з інтересами індуїстської більшості. Наприклад, якщо мусульмани захищають у суді свої ображені книгою Салмана Рушді почуття — секуляристами це сприймається адекватно, а коли індуси захищають свої ображені почуття, тільки вже книгою відомої американської професорки Венді Донігер, це викликає обурення з боку секулярстів. У декларації філософії партії Бхаратія Джаната сказано: «На жаль, в Індії секуляризм був зведений до втихомирення меншин за рахунок більшості. Це те, що Лал Кришна Адвані називає «псевдосекуляризмом». Коли ми кажемо «Рама радж'я» («Держава Рами») або «Дгарма радж'я» («Держава Дгарми»), ми маємо на увазі етичне правління, яке базується на Конституції. Воно не пов'язане із жодною релігією чи способом поклоніння».¹⁹ Звинувачення в політиці втихомирення меншин і є променшинним упередженням, яке праві закидають секуляристам.

Секуляристи ж звинувачують індуських націоналістів насамперед у підриві індійської демократії через дискримінативне щодо релігійних меншин законодавство; у парохіалізмі — тобто вузькості й закостенілості мислення, відданості традиційним ідеалам, які давно втратили актуальність; у провокуванні міжрелігійної ворожнечі і насилля, загалом у мажоритаризмі, баченні Індії як нації індуїстської більшості, а не мультикультурної нації. І справді, у баченні головного ідеолога індуськості В. Д. Саваркара Індія визначається культурно як країна індусів, яка має трансформуватися в державу індусів — *гінду раштру*, а мусульманський та християнський чинник в індуській культурі сприймається як денаціоналізуючий. Тому не дивно, що коли БДП

¹⁸ Elst K. Hindu Dharma and the Culture Wars. New Delhi. Rupa Publications. 2019; Філь Ю.С. Культурні війни навколо індуїзму в сучасній Індії. рец. на: Elst K. Hindu Dharma and the Culture Wars. New Delhi : Rupa Publications, 2019. 261 p. *Східний світ*. 2021. № 3. С. 200.

¹⁹ Our Philosophy// Bharatiya Janata Party. URL: https://www.bjp.org/philosophy?_cf_chl_captcha_tk__=eUylrgOnVhT017.pJl1TDqIcmHhHQAWEJworvfzm-JNk-1637593077-0-gaNycGzNF9E (accessed: 11. 10. 2021).

у 2014 році прийшла до влади, то як «секуляристи» в Індії, так і світова демократична громадськість висловлювали побоювання, що це стане кінцем індійських традицій секуляризму та ідеології *unity in diversity*, єдності в різноманітті, а в деяких версіях навіть кінцем демократії в Індії та єдності країни. Попри паніку, яка зчинилася в експертному середовищі про шафранізацію індійської політики, територіальній цілісності Індії та її демократії в широкому сенсі нічого не загрожує, хоча БДП справді дає приводи для звинувачень з боку секуляристського табору. Показовим є Поправка до Закону про громадянство (the Citizenship Amendment Act — САА), прийнята 12 грудня 2019 року, яка мала визначити «справжніх» громадян Індії.

Поправка передбачала швидку процедуру набуття індійського громадянства для індусів, сикхів, буддистів, джайнів, парсів та християн, що емігрували з таких країн, як Афганістан, Пакистан та Бенгладеш, до 2015 року. Мусульман у списку не було. А це означає, що мусульманські емігранти не можуть легалізуватися в Індії і стати громадянами. Представники БДП обґрунтовують таке рішення тим, що САА не впливає на чіє-небудь громадянство всередині країни, це лише про надання громадянства тим релігійним меншинам, що є переслідуваними у вищенаведених країнах. Три країни, згадані в Акті, це країни, де іслам — державна релігія, тому якщо до мусульман погано ставляться в цих країнах, це не є релігійним переслідуванням однієї релігії іншою, а є секторальною проблемою всередині ісламу, а тому проблеми всередині урядів цих країн — це не ті проблеми, які має розв'язувати Індія. Також, як вважає керівництво БДП, цьому є історичний контекст. За часів незалежності, коли сталося розділення, індуси й інші меншини, що захотіли прийти в Індію, були прийняті нею тоді²⁰. Зараз же Індія не зобов'язана їх приймати. Опоненти стверджують, що Акт лише прикривається захистом біженців, але насправді виключає цілі хвиля мусульманських біженців з мусульманських країн, які шукають громадянства. Стає незрозумілим, чому, наприклад, Шрі Ланка, М'янма, Непал та Бутан не попадають у список. «Секуляристи» пояснюють, що якби

²⁰ Nigam D. R. On the Citizenship Amendment Act — <https://www.youtube.com/watch?v=Dp10FtkXtJc> (accessed: 13. 10. 2021).

логіка захисту меншин була застосована і до цих країн, то в цей список потрібно було би включати мусульман, а саме цього не хоче індійський уряд на чолі з БДП. Тому нове законодавство є антимусульманським і спрямоване на розділення індійського суспільства за релігійною ознакою, порушуючи ст. 14 Конституції про рівність перед законом. А оскільки Конституція гарантує рівність перед законом всім, не лише громадянам Індії, то в новому акті «секуляристи» вбачають чітке повідомлення, що мусульмани — це не громадяни Індії²¹. Автори Акту парують такі заяви тим, що індійський уряд в низці інших питань діє так, що мусульмани виявляються в більш вигідному становищі. Наприклад, державна система субсидювання релігійних навчальних закладів, коли школи релігійних меншин частково фінансуються державою, а індуїстські школи не отримують такої підтримки, тому часто змушені або закриватися, або перетворюватися на звичайні секулярні школи. На думку Кунрада Елста, БДП, не зважаючи на те, що вона є індуїстською партією, не робить нічого проіндуського, навіть навпаки, часто діє проти індуїзму. Наприклад, та ж ситуація, що склалася в освіті, покладає непосильний вантаж на індуїстські організації, які надають освітні послуги, ба навіть змушують їх шукати в суді визнання, що вони є неіндуїстськими меншинами. На його думку, дискримінативним стосовно індуїзму є також державний храмовий менеджмент, за якого держава націоналізує багаті індуїстські храми (не мечеті і не церкви), а дохід від них йде на секулярні потреби, а не на потреби індуїзму.²² Індуїстські політичні сили Кунрад Елст звинувачує в ідеологічній слабкості, й політика БДП — це, на його думку, не шафранізація політики й освіти, а продовження конгресистської лівацької антиіндуської політики, започаткованої Конституцією, яка є політикою все тієї ж дискримінації більшості.²³ Як бачимо, правляча партія

²¹ Khaitan T. (Oxford University) On the Citizenship Amendment Act — <https://www.youtube.com/watch?v=DpI0FtkXtJc> (accessed: 13. 10. 2021).

²² Elst K. Hindu Dharma and the Culture Wars. New Delhi : Rupa Publications, 2019. P. 40–41.

²³ Філь Ю. С. Культурні війни навколо індуїзму в сучасній Індії. Рец. на: Elst K. Hindu Dharma and the Culture Wars. New Delhi : Rupa Publications, 2019. 261 p. *Східний світ*. 2021. № 3. С. 202.

дає приводи для критики як одному табору, так і іншому, й ця критика залежить від парадигми сприйняття. Ту ж освітню політику державного субсидіювання можна трактувати в позитивному ключі як допомогу релігійним меншинам, а можна в негативному ключі як дискримінаційну щодо індуїзму.

На нашу думку, головні проблеми індійського секуляризму криються в його політизації, а саме в спекулюванні навколо нього з боку конкуруючих політичних сил. Так само, як в Україні мовне питання спливає перед кожними виборами, в Індії його місце займає питання секуляризму. Індійський політикум — і це стосується як Індійського національного конгресу, так і індуїстських політичних сил — користується будь-яким шансом зіграти на релігійному питанні для власної вигоди навіть ціною внутрішнього розколу індійського суспільства та міжрелігійною ворожнечею. Так сталося після вже згаданого випадку мусульманки Шах Бано, коли в конгресистському уряді на чолі з Радживом Ганді було прийнято Акт про захист прав про розлучення мусульманських жінок (*The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986*), який фактично став на бік традиційного мусульманського права, що як ліберали, так і індуїстські праві одразу потрактували як втихомирення мусульманської меншини, «псевдосекуляризм» і переслідування електоральної вигоди. Індуські націоналісти поспішили скористатися цим помилковим ходом Конгресу, втім також переслідуючи електоральну вигоду. Як слушно згадує Крістоф Джеффрелот, саме в такому контексті розпочався рух за будівництво храму Рами в Айодг'ї, який поляризував індійське суспільство, загострив індусько-мусульманські суперечності і дав змогу БДП у 1991 році виграти вибори в штаті Уттар-Прадеш. Вчений називає це «*vote bank politics*», «політикою банку голосування», коли політичні сили користуються суперечностями всередині суспільства задля того, щоб залучитися підтримкою відповідного електорату²⁴. Політичні спекуляції навколо секуляризму утруднюють вироблення консенсусу з приводу принципів, на яких має базуватися державно-релігійна взаємодія в Індії.

²⁴ Jaffrelot C. H. The Fate of Secularism in India. <https://carnegieendowment.org/2019/04/04/fate-of-secularism-in-india-pub-78689> (accessed: 11. 11. 2021).

Висновки. Розглянувши юридичний та політичний виміри секуляризму, постає питання адекватного їх поєднання, бо очевидно, що вони взаємопов'язані і гнучкість першого дає другому як свободу, так і простір для маніпуляцій. Інакше кажучи, законодавча база індійського секуляризму дає змогу політичним силам, з одного боку, адекватно реагувати на релігійні виклики індійського суспільства, які є унікальними у світовій практиці, а з другого — користуватися ним для мобілізації свого електорату та інших суто політичних цілей. Стає зрозуміло, що спільна ідеологія секуляризму, як це є в багатьох західних суспільствах, не може бути таким містком, бо в Індії існують два його полярні дискурси, які не визнають справжності один одного — нерувіанський секуляризм («деривативний») та «справжній» індуський. Діалог між ними майже неможливий, бо виходять вони з принципово різних концепцій нації, а тому безкомпромісно відкидають одна одну. Та все ж між цими двома ідеологіями є дещо спільне, з чим вони мають рахуватися — це право і коаліційний уряд.

Якщо в індійському суспільстві немає єдиного ідеологічного бачення відносин держави з релігіями, то апелювати можна лише до права, точніше до правової свідомості. Якщо громадяни свідомі своїх прав і готові відстоювати їх у суді, то питання, у рамках якого дискурсу вони сприймають секуляризм, відходить на задній план, а на передній виходить можливість кожного громадянина, представника будь-якої релігії, захищати за потреби свої права у суді. Англо-саксонська судова система, яку Індія успадкувала від британців, заснована на прецедентному праві та на здоровому глузді. Прецедентне право якнайкраще підходить Індії з її специфічним соціально-релігійним контекстом, коли ймовірність створення нового правового прецеденту дуже висока. Та все ж, поруч із загальним, у країні існує традиційне право, яке збереглося у вигляді персонального права різних релігій. Саме воно задає специфічний контекст функціонування індійської правової системи. Розвиток правової свідомості — це те, що дозволить виходити за межі традиційної свідомості, будувати державу на правових засадах, але при цьому враховувати специфіку країни.

Другий чинник, поруч із правовою свідомістю — це коаліційний уряд. Вимога до партії-переможниці сформував коаліційний уряд

є тим стримувальним чинником, який не дозволяє їй впроваджувати занадто радикальну адженду щодо релігійних питань. Правляча партія, якщо вона бажає надалі залишатися у владі, мусить домовлятися з іншими силами і рахуватися з думкою інших політичних сил. Можливо, саме через це прогнозована паніка про тотальну шафранізацію індійської політики з приходом до влади БДП виявилася безпідставною. Принаймні на цьому етапі.

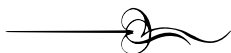
Раджив Бгаргав висловив думку про те, що світ змінюється й класичні моделі секуляризму перестають діяти навіть у тих суспільствах, де вони народилися. Можна згадати культурну війну в Америці, що почалася в 50–60-х роках й триває до сьогодні навколо того, чи викладати учням теорію еволюції в школі, або ж сучасні європейські суспільства, де мусульманська присутність постійно росте, зважаючи на війни на Близькому Сході. Індія з її «принциповою дистанцією» від усіх релігій й надзвичайною контекстуальністю та гнучкістю свого релігійного законодавства може стати прикладом для інших країн у вправах у секуляризмі.



Розділ VI

ІДЕОЛОГІЯ БУДДІЙСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ У ТВОРЧОСТІ НЕПАЛЬСЬКОГО РЕФОРМАТОРА ТА ПРОСВІТНИКА ЧІТТАДГАРА ГРІДАІ

Д. Є. Марков



1. Загальна характеристика та ідеологія буддійського модернізму

Буддійський модернізм¹, або, за визначенням професора Г. Обейсекере та професора Р. Гомбріча, протестантський буддизм, об'єднує не одну, а декілька течій реформістського характеру, що покликані переосмислити вчення, філософію і практики буддизму в руслі модерністської думки, поєднуючи і примирюючи буддизм з наукою, раціоналізмом, новими соціальними, політичними, культурними та ідеологічними викликами сучасності. Буддійський модернізм має на меті зробити буддизм оновленим і сучасним, таким, що відповідав би реаліям демократії і ліберальним ідеям тощо. Його зазвичай пов'язують із так званими «новими релігійними рухами».

Одним з перших, хто вжив термін «буддійський модернізм» у науковому тексті, був бельгійський буддолог Л. де Валле Пуссен

¹ Буддійський модернізм як термін з'являється напр. XIX — на поч. XX ст. на Заході.

у 1910 р., говорячи про нові течії в японському дзен-буддизмі². Буддійський модернізм з'являється як відповідь на західний вплив у колоніальному контексті, але й не тільки. Звісно, романтичне і орієнталістичне захоплення Сходом у країнах Заходу, у середовищі низки європейських і американських інтелектуалів, зіграли свою важливу роль. Однак було б несправедливим, як помічає Мак Магон, сприймати буддійський модернізм виключно як породження Заходу: він виник і формувався в тому числі в спільнотах буддистів, серед вчителів і громад країн Сходу, де буддизм, так чи інакше, був історично присутнім. Існування інтересу до східних релігій і релігійно-філософських вчень, звісно, привело і до формування буддійських громад, включаючи реформістські течії, течії в руслі модерністського буддизму в низці західних країн, але нас цікавить, як саме буддійський модернізм виникає в країнах буддійського світу, на Сході, хоч джерелом його було з одного боку — традиційний спадок, *дгарма Будди*, у тому вигляді, у якому буддизм розвивався в тій чи іншій східній країні, а з іншого боку — західна філософська думка, наука, раціоналізм, ліберально-демократична ідеологія, західні практики. Саме зустріч буддизму із Заходом в процесі модернізації низки країн Сходу привели до появи «нового буддизму»³.

Зокрема, Д. Мак Магон називає ці процеси «реконструкцією, переформатуванням традиційного буддизму із наголосом на раціоналізмі, медитації, “науковості”» та соціальних реформах⁴. А Х. Бехерт говорить про буддійський модернізм як про «сучасний буддійський ревайвалізм», що виникає в постколоніальних або ще колоніальних суспільствах⁵, таких, як Шрі Ланка або Індія. Адепти цих нових рухів бажали повернутися, окрім усього іншого, до першооснов своєї релігії,

² De la Vallee Poussin L. Buddhist Notes: Vedanta and Buddhism. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. 1910. Vol. 42. No 1. P. 129–140.

³ McMahan D. L. The Making of Buddhist Modernism. Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 6–8, 63–68.

⁴ McMahan. D.L. Modernity and the early discourse of scientific Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*. 72 (4). P. 897–933.

⁵ Webb, Russel. Heinz Bechert 26 June 1932 – 14 June 2005. *Buddhist Studies Review*. 22(2). P. 211–216.

звільнитися від нашарувань і «викривлень», тобто віднайти «чистий, справжній буддизм».

Увага на науці, науковому знанні і західній філософії, визнання необхідності соціальних перетворень під впливом гуманістичних та демократичних ідей і так далі, звісно ж, перегукується із низкою інших релігійно-реформістських рухів XIX – поч. XX ст., із їх ідеологією. Особливо це стосується індійських рухів і організацій. Наприклад, яскраві паралелі можна провести з індійською реформістською організацією «Ар'я самадж» або ж «Брагмо самадж» та гандизмом. Прихильники «Ар'я самадж» так само закликали повернутися до початкової чистоти індуїзму, до Вед, та хотіли примирити індуїзм з наукою. До цього додавався і соціальний реформізм самаджистів⁶. Цікаво, що всі означені організації так чи інакше безпосередньо вплинули на непальських реформаторів та просвітників кінця XIX – початку XX ст., у тому числі і на буддійських реформістів.

Реформований буддизм, за визначенням Х. Бехерта, основний наголос робив на новій інтерпретації класичних сутр, тантр та коментарів з метою здійснення загальної деміфологізації буддійських наративів та ритуальних практик. Це було обумовлено тим, що буддизм сприймався, по-перше, як «наукова релігія», вільна від забобонів і магії; по-друге, як відродження духовного досвіду у вигляді медитативних практик; по-третє, як носій демократичних та егалітарних цінностей у суспільстві, зокрема, у формі антиклерикальної боротьби. Також важливим аспектом є те, що реформований буддизм суттєво вплинув на національне й культурне відродження в окремих країнах Південної, Східної та Південно-Східної Азії⁷.

Зародження ідеології буддійського модернізму і реформістського буддійського руху не випадково пов'язується з о. Шрі Ланка: саме уродженець цієї країни став піонером і одним із найвпливовіших діячів

⁶ Філь Ю. С. Індуські вестернізовані еліти Північної Індії (1858–1921). К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2018. С. 105–112. Kenneth W. Jones. Socio-Religious Reform Movements in British India, Cambridge University Press. 2006.

⁷ Webb. R.Heinz Bechert 26 June 1932–14 June 2005. *Buddhist Studies Review*. 22(2). 2005. P. 211–216; McMahan. D.L. Modernity and the early discourse of scientific Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*. 72 (4). P. 897–933.

буддійського модернізму на Сході — Анагаріка Дгармапала. Анагаріка Дгармапала, ланкійський просвітник і реформатор, фактично стояв біля витоків реформістського буддійського руху в Південній Азії. Його послідовниками були і перші непальські реформістські буддисти. Проте поява на Шрі Ланці таких ідей насправді була результатом вже достатньо тривалого процесу вестернізації, модернізації, які відбувались у колоніальному контексті⁸. Ця зустріч Заходу і Сходу на Ланці (тоді це острів Цейлон), полеміка сингальських буддійських вчителів із християнськими місіонерами, поширення західної освіти і культури під британським впливом виразилася зрештою у формуванні освіченого середнього класу, що не бажав зрікатися віри предків, тобто християнізуватися, але бажав поєднати західну науку і культуру зі своєю традиційною. У тому числі це стосувалося переосмислення буддизму, його практик та ідеології⁹.

Інша назва буддійського модернізму, протестантський буддизм, дійсно розкриває характер і низку рис формування ідеології реформістської течії буддизму тхеравади, наприклад на Шрі Ланці. Протестантський буддизм, як реакція на модернізацію і християнське місіонерство, дійсно мав багато спільного з подібним явищем у західній релігійній історії — протестантизмом. Так, стосунки між консервативним крилом буддизму і реформістським могло нагадувати взаємини між католиками і протестантами; «протестантські буддисти» вимагали повернення до «чистоти» вчення, як і протестанти під час Реформації, мали схильність заперечувати поклоніння божествам, взагалі зображенням будд («ідолам»), зверталися тільки до текстів як до основи; заперечували ритуали, містицизм та підтримували часто антиклерикальні ідеї; часом ставили також під сумнів і традиційну ієрархію в сангсі. Важливим було давати освіту: читання текстів тепер не було ексклюзивною практикою еліти, а необхідною справою для кожного. Внесення простоти

⁸ Gombrich R. F. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York. 2006.

⁹ Harris Elizabeth J. *Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka*. London and New York. 2006.

і раціональності реформістами в ідеологію і практики буддизму також мали певне протестантське звучання. Також цей «новий буддизм» жваво полемізував із місіонерами, як правило протестантами. Тому новий реформістський буддизм багато що запозичив з протестантизму у питаннях ідеології: підходи, методи, ідеї опонента були прийняті, переосмислені тільки вже в буддійському дусі¹⁰. Ця взаємодія між Заходом і Сходом була діалектичною і найбільш інтенсивною саме на Шрі Ланці¹¹. Символічно, що навіть ім'я, що майбутній реформатор Анагаріка Дгармапала¹² отримав при народженні в буддійській сім'ї — *дон Девід Хевавітарана*, підкреслює сильний західний, християнський вплив.

Анагаріка Дгармапала знаходився під впливом Теософського товариства і безпосередньо американця, полковника Генрі Стіла Олкота та «мадам Блаватської». І хоча пізніше сингальський реформатор відійшов від Г. С. Олкота, який сприймав всі релігії занадто широко трактуючи і не вбачаючи межі між буддизмом і індуїзмом, зокрема, та полковник зіграв свою роль у становленні руху, його ідеології.

1891 р. Анагаріка Дгармапала створив славнозвісну організацію, що потім стала локомотивом популяризації буддизму у світі — «Товариство Мага Бодгі» («Maha Bodhi Society»). Дгармапала спрямував свої сили на створення буддійських журналів, почав кампанію за повернення Бодх Гаї в Індії буддистам, зайнявся просвітництвом, популяризуючи свої ідеї. 1893 р. він представляв «південний буддизм» на Світовому Конгресі релігій в США. Цікаво, що у своїй промові, підтриманій оваціями, Анагаріка Дгармапала проголошував саме центральні для ідеології протестантського буддизму тези: дгарма — це наукова релігія; буддизм — релігія братерства і рівності; раціональність і емпіричний досвід — важливі принципи буддизму тощо.

¹⁰ Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. *Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*. New York : Oxford University Press, 2009. McMahan. David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, 2008. LeVine S. and D. N. Gellner. *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge : Harvard University Press. 2005. P. 17–19.

¹¹ McMahan. D.L. *Modernity and the early discourse of scientific Buddhism. Journal of the American Academy of Religion*. 72 (4). P. 897–933.

¹² Анагарікою Дгармапалою він став пізніше, коли став монахом.

Характерно, які перші завдання Анагаріка Дгармапала і новостворена організація «Товариство Мага Бодгі» («Maha Bodhi Society») сформулювали:

- працювати над реставрацією храму в Бодх Гаї і відродити буддизм в Індії;
- заснувати і підтримувати школи, госпіталі, бібліотеки, музеї;
- підтримувати дослідження, пов'язані з буддизмом;
- захищати і розвивати духовне, соціальне і інтелектуальне життя буддистів;
- заснувати видання, присвячені буддизму;
- популяризувати вчення Будди серед усіх: чоловіків та жінок;
- співпрацювати з організаціями з подібними ж цілями.

Можна також підкреслити, що для А. Дгармапали була важливою мова та культура, а його діяльність по суті зародила ланкійський буддійський націоналізм і була також поштовхом в антиколоніальному русі на Шрі Ланці¹³. Соціальна діяльність, ідеї гуманізму та егалітарності стали важливою частиною ідеології буддійського модернізму. Експорт ідей реформістських буддистів на Сході часто зачіпав саме цю сферу: тому буддизм, як егалітарну релігію, що ігнорує станова та кастову дискримінацію, обрали найнижчі прошарки суспільства Південної Азії у своїй боротьбі. Так, до буддійського модернізму звернулися тамільські соціальні реформатори та індійські даліти (недоторканні) на чолі із доктором Б. Амбедакром.

Діяльність, підходи та ідеологія, вироблені «Товариством Мага Бодгі», Анагарікою Дгармапалою та частково реформістськими організаціями Індії (такими як «Ар'я самадж», зокрема) у XIX – на поч. XX ст., суттєво вплинули на формування непальського реформістського руху у сфері культури («культурний націоналізм») та релігії. Такі видання «Товариства Мага Бодгі» як журнали «Маггабодгі» і «Дгармадута» потрапляли до Непалу і були певний час основними

¹³ LeVine S. and D. N. Gellner. *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge : Harvard University Press, 2005. P. 20–22. McMahan. D. *Modernity and the early discourse of scientific Buddhism*. *Journal of the American Academy of Religion*. 72 (4). 2004. P. 897–901.

джерелами, що розповсюджували ідеї реформованого буддизму. Можна сказати, що вся непальська інтелігенція, інтелектуали і реформатори читали їх й так чи інакше знаходилися під впливом ідеології буддійського модернізму (протестантського буддизму)¹⁴. Одним із них був і непальський письменник, поет та реформатор Чіттадгар Грідая.

2. Реформістський рух у Непалі: Відродження непал бхаса та буддійський ревайвалізм тхеравади

У Непалі на початку та в першій половині ХХ ст. правила спадкова династія прем'єр-міністрів Рана (правили в 1846–1951 рр.). Клан Рана, військові і політичні лідери, залишили королю лише представницьку функцію, самі ж користувалися майже необмеженою владою. Уряд Рана відзначився консерватизмом. Країна орієнтувалася майже повністю тільки на Британію, хоча і не була колонією британців безпосередньо. Рана проводили політику ізоляціонізму і з підозрою дивилися на нові ідеї з-за кордону. І хоча певна модернізація і вестернізація все ж відбувалася, уряд все суворо контролював. Очевидно, що збереження традицій були ідеологічною основою автократичного і тиранічного панування клану, і тому країну пильно «оберігали» від шкідливих впливів ліберальних та західних ідей. З великою підозрою Рана дивилися і на реформістські рухи і національно-визвольний рух у сусідній Індії. На спроби лібералізації режиму клан відповідав репресіями. Реформістські течії з Індії були під забороною. Панувала цензура.

Оскільки Рана були консервативними брахманістами, традиційні непальські буддисти переживали складні часи: чимало монастирів втратили свої землі, що присвоїли собі Рана. Брахмани зайняли провідні позиції при дворі, а через посилення кастових норм буддисти частіше відчували дискримінацію: запроваджений Рана ще 1854 р. соціальний Кодекс Мулуки Аін сприяв нерівності і закріплював законодавчо саме

¹⁴ Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. New York : Oxford University Press, 2009. P. 55.

індуський консервативний соціальний лад. Він передбачав серйозні кастові обмеження. І хоча Рана не забороняли буддизм, не переслідували буддійські громади, а в деяких випадках навіть були донаторами храмів і віхар, становище непальської сангхи було складним. Заявили про себе соціальні протиріччя. Проявилися кризові явища в житті монастирів, що тепер втратили соціально-економічну базу для розвитку та навіть підтримання сангхи, буддійських практик, традицій. Це зумовило і поступове падіння вченості якщо не серед усієї сангхи, то серед багатьох монахів.

На ранньому етапі рух за культурне відродження в Непальській долині та відродження традиційної мови регіону, непал бхаса та буддійський реформізм йшли поряд. Це, імовірно, пов'язане з тим, наскільки для неварів, традиційних мешканців Непальської долини, був важливим непальський буддизм¹⁵, що просякав майже всі сфери життя¹⁶ (хоча, звісно, частина неварів — індуїсти), а також із особливостями приходу безпосередньо реформістської течії буддизму, тхеравади до Непалу. На першому етапі і на етапі становлення протестантського буддизму в Непалі рух за відродження мови, літератури та культури Непальської долини, що отримав назву *Відродження непал бхаса*, цілі і прагнення

¹⁵ Під непальським буддизмом або непальською ваджраяною/магаяною тут маємо на увазі традиційний буддизм, що майже дві тисячі років поширений в Непальській долині та деяких сусідніх територіях, відомий також як неварський буддизм. Основним ареалом непальського буддизму протягом століть є сама долина Катманду, а визначними центрами цієї течії південно-азійської магаяни є численні монастирі і храми та ступи. Найбільша їх кількість зосереджена в Катманду і Лалітпурі та інших містах і містечках Непальської долини. Священство в непальському буддизмі — це попри свій чернечий статус — буддійські домогосподарі *баджрачар'ї* і *шак'ї*. Вони ж разом утворюють касту баре. Непальське суспільство, частина Індійської цивілізації, і є питомо кастовим у своїй соціальній організації, а тому і сангха в процесі історії перетворилася на кастову групу. Невари — автохтонне населення Непальської долини, що сповідують буддизм та індуїзм та розмовляють на непал бхаса (неварі), тибето-бірманській мові. Водночас основною мовою ритуалів і текстів непальського буддизму є санскрит. На санскриті і відповідно записаний «непальський канон», «Дев'ять Дгарм», в основному магаєйських сутр, таких як «Лалітавістара» і «Аштасахашріка Праджняпараміта сутра» та ін.

¹⁶ Gellner David N. *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Oxford University Press, 2012. P. 85–195; Locke J. K. *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley*. Kathmandu : Sahayogi Press, 1985. P. 3–17.

обох феноменів співпадали значною мірою. Тому надалі важко буде повністю провести межу між ними, як явищами дуже пов'язаними, переплетеними. Від самої генези непальським реформаторам і просвітникам було складно: режим Рана з підозрою дивився на будь-які просвітницькі ініціативи, а тим паче якщо вони мали контакти із зарубіжними країнами й особливо з Індією, «розсадником революції і лібералізму». На початку ХХ ст. непал бхаса була заборонена для друку в Непалі. Тільки індоарійська мова непалі мала бути мовою культури і освіти та адміністрації. Правда, ця маргіналізація письменників та інтелігенції частково допомогла їм згуртуватися, але друкувати твори вони мали в Індії.

Рух Відродження непал бхаса почався з Ністхананди Баджрачар'ї, буддійського пандита з Катманду. Ним вперше були перекладені і надруковані книги на непал бхаса — буддійські тексти. Це були «Праджняпараміта» (1909 р.) і «Лалітавістара» (1914 р.). Пандита Ністхананду вважають одним із творців сучасної мови непал бхаса, тому він, як кажуть непальці, один із «чотирьох стовпів непал бхаса» і він, безумовно, зіграв важливу роль у русі за культурне відродження Непальської долини та стояв біля витоків і буддійського реформізму водночас¹⁷. «Лалітавістара», присвячена життю Будди і перекладена живою мовою, привернула увагу багатьох. Зрештою сутра стала повністю доступною для ширшого кола, адже санскрит, мова ритуалів непальського буддизму, поширений був лише в середовищі еліти.

Знаними просвітниками, реформаторами і представниками Відродження непал бхаса були також Сіддгідас Махаджу, Джагат Сундар Малла та Йогабір Сімга Кансакар. Завдяки їм не тільки видавалися твори, але й була створена перша школа, де таємно вивчали непал бхаса; формувалися осередки інтелектуалів, які мали зв'язки з Індією. Рана відповіли численними арештами, штрафами, обшуками¹⁸.

¹⁷ Gellner David N. *Language, Caste, Religion and Territory: Newar Identity Ancient and Modern*. European Journal of Sociology, Vol. XXVII. 1986. P. 102–148. Lienhard S. *Songs of Nepal. An Anthology of Newar Folksongs and Hymns*. University of Hawaii press. 1984.

¹⁸ Dharmalok, S. *A journey to Great China. Regmi Research Series*. 1977. P. 33–41, 49–51; Dietrich A. *Buddhist Monks and Rana Rulers: A History of Persecution*. 1996. *Buddhist Himalaya: A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods*. Vol. VII. No. I–II. P. 3–6.

Звісно, нові ідеї через кордон до ізольованої гімалайської країни часто приносили купці, вояки і студенти. Останні зіграли особливу роль: молоді і освічені, вони часто першими несли нові ідейні течії, ставали реформаторами. І хоча далеко не всі мали таку можливість у часи Рана, син буддійського пандита, що був особистим лікарем Джудди Шамшера Рана, тогочасного прем'єр-міністра Непалу, міг розраховувати і на державну стипендію для навчання в Індії. Мова про Джагата Мана Вайд'ю (1902–1963), що був шак'єю з монастиря Чікан бахі в Лалітпурі. 1918 р. він поїхав до Індії, до Калькутти, вивчати економіку в університеті, однак замість цього зацікавився буддизмом тхеравади, ідеями Анагаріки Дгармапали і «Товариства Мага Бодгі». Він став учнем Анагаріки Дгармапали і прийняв ім'я Дгармадіт'я Дгармачар'я. В Індії Дгармадіт'я Дгармачар'я розгорнув велику кампанію на захист непал бхаса і за відродження вчення Будди та у 1925 р. почав видавати журнал «Будда Дгарма», що з 1927 р. став називатися «Буддизм і непал бхаса»¹⁹. Ці журнали незаконно (оскільки були під заборорою уряду Непалу) потрапляли до Непалу і циркулювали в середовищі інтелектуалів. Дгармадіт'я Дгармачар'я запрошував своїх прихильників надсилати до цих журналів свої літературні твори та статті, що були не тільки присвячені буддизму, новому трактуванню дгарми в дусі Анагаріки Дгармапали. Дописувачами або причетними до видання журналу були й знані тогочасні буддологи, як, наприклад, французький професор С. Леві, що радо підтримував ініціативи непальських реформаторів. Письменники та реформатори Йогабір Сімга Кансакар та Чіттадгар Грідая також друкувалися там, чим викликали незадоволення Рана. Як зазначає Клоппенберг, нічого дивного не було в тому, що зв'язки непальських буддійських активістів і просвітників з організацією, що наслідувала «Товариство Мага Бодгі», непокоїли режим Рана: безсумнівно їх революційні ідеї несли загрозу консервативному і закритому режиму²⁰.

Ця реформаторська і просвітницька діяльність Д. Дгармачар'ї співпала з подіями вже в самому гірському королівстві, що дали

¹⁹ LeVine S. and D. N. Gellner. *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge ;, Harvard University Press, 2005. P. 30.

²⁰ Kloppeberg R. *Theravada Buddhism in Nepal. Kailash*. Vol. 5. N 4. 1977. P. 302.

поштовх реформістському буддійському руху. Поява 1925 р. біля святинь буддистів Непалу *Намо Будда* і *Сваямбгу ступи* харизматичного вченого лами-паломника К'янце лами сколихнула буддійську громаду. Його аскетичний вигляд і характер вразив непальців: лама пішки пройшов із Центрального Тибету до Непалу, босий. Проповіді лами були перекладені на непал бхаса для натовпу і прокоментовані пандитом баджрачар'єю. Як наслідок, деякі представники непальської молоді захотіли стати на шлях аскези, що не було прийнято в непальському буддизмі, де до того ж сангха була закритою групою одружених домогосподарів баджрачар'ів і шак'ів²¹. Проіндуський консерватизм Рана, посилення кастових норм і обмежень також негативно вплинули на традиційний буддизм магаяни²². Конфлікт у 1920-ті рр. між баджрачар'ями і купцями урай (уда) (каста Чіттадгара Грідаї) через норми кастовості призвела до похолодання відносин між сангхою і мирянами. Ці події підштовхнули багатих заможних купців-буддистів шукати іншу сангху для себе²³. Тибетський буддизм, а ще більше новий буддизм, що прагнув повернутися до «слова Вчителя Будди», були альтернативою, навіть якщо, зрештою, зв'язок із баджрачар'ями і «старою» традицією у тій чи іншій формі зберігся, не повністю був розірваний. Тепер чимало освічених буддистів-мирян зацікавилися саме реформованим буддизмом і ідеями, що послідовники Анагаріки Дгармапали несли в Непалі.

Та на ранньому етапі важливим для реформістськи налаштованої молоді було саме навернення до буддійського чернецтва. Таку можливість молоді непальці різних каст (це були, зокрема, урай, але й шак'ї) знайшли у лавах буддизму тибетського. Так, із зверненням молоді до лам постали перші монахи, серед яких найвідомішими були Дгармалок та Магапраджня²⁴. Вони були ініційовані спочатку в тибетській традиції.

²¹ Gellner David N. Language, Caste, Religion and Territory: Newar Identity Ancient and Modern. *European Journal of Sociology*. 1986. Vol. XXVII. P. 105–108.

²² Whelpton John. History of Nepal. Cambridge. 2005. P. 65–70.

²³ Rosser C. Social Mobility in the Newar Caste system. C. von Fürer-Haimendorf (ed.). Caste and Kin in Nepal, India & Ceylon Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones. New Delhi, East-West Publications. 1966. P. 68–139.

²⁴ LeVine S. and D. N. Gellner. Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal. Cambridge : Harvard University Press, 2005. P. 47–49.

Діяльність монахів привернула чимало прихильників. Вони активно проповідували, стали першими «безшлюбними, справжніми монахами» у Непалі. Лама Церінг Норбу став вчителем невеликої групи з 5 молодих монахів. Через порушення кастових норм монахів декілька раз висилали з країни (вперше в 1926 р.)²⁵. В Індії Магапраджня та інші чотири монахи та їх вчитель Церінг Норбу познайомилися із тхеравадою. У Кушинагарі бірманський монах Чандрамані, що був другом і учнем Анагаріки Дгармапали, справив велике враження на непальців. Пізніше саме від нього вони отримали монаші посвяти, але в традиції тхеравади. Це стосувалося і інших непальців-мирян, у тому числі жінок, що в 1930-ті та 1940-ві рр. приїздили до Чандрамані в Кушинагар. У цей критичний момент вигнання монахів підтримав Дгармадіт'я Дгармачар'я, що також перебував в Індії. На початку 1930-х рр. декільком бігкшу, не дивлячись на заборону уряду і суворий контроль на кордоні, вдалося повернутися до Непалу. Таким чином, у 1930–1931 рр. перші тхеравадинські бігшу з'явилися в гімалайській країні²⁶.

Навіть за умов заборони їх діяльності і переслідування з боку правлячого клану Рана, монахам вдалося не тільки повернутися до Непалу, але й знов відкрито проповідувати. Своєю активністю вони відрізнялися від традиційних буддистів непальського буддизму магаяни. Й хоча в цей самий час жила низка знаних вчителів баджрачар'ів, відкритість, харизма і активна проповідь нових реформістів виділяла їх. До того ж далася взнаки і загальна криза у непальському буддизмі. Вони облаштувались у старій віхарі біля ступи Сваямбгу — Кіндо баха.²⁷ Пізніше до монахів приєдналися і монахині. Просвітництво і «неортодоксальна» релігія, популяризація ідей, близьких до «Товариства Мага Бодгі», знову переповнили чашу терпіння уряду. 1944 р. Рана знов вигнали монахів. Тільки пізніше Рана все ж дозволили тхеравадинцям залишитися в Непалі, але до падіння режиму 1951 р. реформісти-тхеравадинці не почували себе в безпеці.

²⁵ Dharmaloka S. A journey to Great China. 1977. *Regmi Research Series*. P. 33–41, 49–51.

²⁶ LeVine S. and D. N. Gellner. *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge : Harvard University Press, 2005. P. 40–55.

²⁷ Locke J. K. *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bahas and Bahis of the Kathmandu Valley*. Kathmandu : Sahayogi Press, 1985. P. 174.

Без участі і підтримки мирян та реформаторів сангсі було б важко продовжувати свою боротьбу. Без підтримки нова сангха не могла б і існувати в принципі, адже без дана (пожертв, дарів) жоден монастир або громада не вижили б. Важливою, якщо не вирішальною, була підтримка з боку багатих трансгімалайських купців-буддистів: вони радо зустрічали бікшу нової реформістської течії буддизму, як і були завжди відкритими до лам або баджрачаріїв. Та тепер вони щиро зацікавилися ідеями, що проповідували нові монахи. Одним з таких впливових мирян був Дгарма Ман Туладхар, знаний філантроп і відданий буддист. У 1918–1920 рр. значною мірою його коштом відбулася масштабна реставрація ступи Сваямбгу — такі пожертви для сангхи могли дозволити собі хіба що королі. Із приходом тхеравадинців-реформістів Дгарма Ман спрямував свої можливості на допомогу монахам. За це Дгарма Ман Туладхар неодноразово був заарештований поліцією як прихильник «неортодоксального буддизму». Для реформістського буддистського руху також іншою важливою фігурою був представник інтелектуалів-реформаторів — Йогабір Сімга Кансакар (1885–1942), поет, есеїст та громадський діяч і просвітник. Він же також гуру і друг Чіттадгара Грідаї. З 1905 р. був членом реформістської організації «Ар'я самадж»²⁸. Деякий час також жив у Бенгалії і знаходився під впливом Бенгалського відродження та частково гандизму. Йогабір Сімга вже був з юності вихований на реформізмі, тому не дивно, що він підтримував ініціативи Д. Дгармачар'ї по відродженню буддизму, який Дгармачар'я розпочав в Індії, тим паче що сам Йогабір Сімга походив із традиційної буддистської касты. Як і самаджисти, нові буддисти закликали до соціальних змін, рівноправності, просвітництва і прагнули повернутися до «чистоти» вчення Будди. Йогабір Сімга Кансакар активно підтримував і перших монахів-реформістів Магапраджню і Дгармалока в 1930–1931 р. Його неодноразово саджали в тюрму. На цей раз за поширення неортодоксальної релігії разом із Дгармалоком, Дгарма Маном Туладхаром, Чіттадгаром Грідаєю і іншими прихильниками реформ на деякий час його було ув'язнено. Йогабір Сімга також виступав за жіночу освіту, а його донька стала першою

²⁸ Dharmaloka S. A journey to Great China. *Regmi Research Series*. 1977. P. 33–40.

жінкою-медсестрою в Непалі²⁹. Приклад, досвід та відданість ідеям відродження непальської культури, мови і реформістського буддизму (буддійського модернізму) Йогабіра Сімга Кансакара дуже вплинули на молодого Чіттадгара Грідаю та інших просвітників.

3. Чіттадгар Грідая: один з яскравих представників Відродження непал бхаса

Чіттадгар Грідая народився 19 травня 1906 р. у Катманду. За народженням він — Чіттадгар Туладхар, а «Грідая» (неп. б. та санскр. «серце») — це його псевдонім. Чіттадгар Грідая належав до заможної сім'ї, що мала торговельні, культурні та релігійні зв'язки як із Тибетом, так і з Індією. Непальська субкаста туладхарів, частина урай, були відомі ще з середньовіччя як багаті, освічені купці і віддані буддисти. Туладхари, буддійська висока каста, що йде відразу за баджрачар'ями в ієрархії. Вони були знаними патронами буддизму, як непальського, так і тибетського. Батько Чіттадгара, Даб'я Дгар Туладхар, мав торговий будинок у Лхасі і тривалий час жив у Тибеті³⁰. Проте оскільки сім'я була достатньо заможною, майбутній поет отримав хорошу освіту. Чіттадгар навчався в одній з престижних шкіл у Катманду. Також отримав хорошу домашню, традиційну освіту. Самоосвіту здібний до мов Чіттадгар потім не припиняв й у дорослому віці. Так він, зокрема, вивчив гінді. Також важливу роль мало вивчення санскриту і індійської класики з пандитами: брахманом баджрачар'єю. Ще в юності поет ознайомився і з магаянськими класичними творами. Зокрема, захоплювався «Лалітавістарою сутрою», що присвячена життю Будди³¹. На початку XX ст. вона була вперше повністю перекладена і надрукована на непал бхаса буддійським пандитом Ністханандою Баджрачар'я — її молодий Чіттадгар неодноразово читав на непал бхаса. Був знайомий

²⁹ LeVine S. and D. N. Gellner. *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge : Harvard University Press, 2005. P. 41–42.

³⁰ Lewis Todd, Naresh Man Bajracarya. *Vajrayāna Traditions in Nepal. Tantric Traditions in Transmission and Translation*. David B. Gray and Ryan Richard Overbey (Ed.). New York. 2016. P. 112–123.

³¹ Lalitavistara. *A Play in Full: Lalitavistara*. Dharmachakra Translation Committee. 2013.

поет й з іншою санскритською класикою про життя Будди — «Будда-чарітою» Ашвагхоши.

Хоча в часи Рана «рух» забороненої урядом літератури було обмежено, цю перешкоду інтелектуалам вдавалось оминати. Таємно книги все ж таки привозили, і в обмеженій кількості вони з'являлися на книжковому ринку в Катманду або у приватних осіб. Завдяки книгам з Індії та зв'язкам непальських купців *урай* у Тибеті та в Індії, до Чіттадгара Грідай приходили і книги та журнали, що видавали на гінді і європейськими мовами буддологи, буддисти-модерністи та просвітники. Так до рук Чіттадгара потрапили книги, видані Рахулом Санскрит'я-яною (1891–1963), зокрема Буддачар'я (1931). Це була і низка інших священних текстів буддистів та також філософських робіт, присвячених буддизму і виданих в Індії або в Європі³². Особливу роль у житті творчості мала Дгаммапада, яку поет читав у тюрмі, бо всі книги світського характеру були заборонені. Сам Чіттадгар Грідая відзначав, що без цих книг не народився б центральний твір поета «Сугата Саурабха», його «улюблена дитина», поема, присвячена Будді. Але головною причиною поет називав інше — не книгу, а обставину — своє потрапляння за ґрати за написання віршів на непал бхаса.

1940 рік був роком репресій Рана проти нелояльних. Жорстоко Рана розправились із Непал Праджа Парішад, першою опозиційною політичною організацією³³. Але репресії не оминули і мирних просвітників і монахів. Чіттадгар Грідая видав в Індії (у Непалі це зробити було неможливо через заборону) поему «Матір», присвячену своїй матері, що нещодавно померла. Свою елегію поет підписав так: «Грідая, бідний сирота». Це привернуло увагу поліції. Грідая вже був помічений у «незаконній діяльності», його вже декілька разів заарештовували разом з іншими представниками неварської інтелігенції (хоча його особиста «революційна діяльність» ніколи не передбачала політичних вимог; поет фокусувався виключно на культурі і мові).

³² Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. *Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*. Oxford University Press. New York. 2009. P. 7–11.

³³ Whelpton John. *History of Nepal*. Cambridge, 2005.

Поліцейські побачили у підписі до поеми прихований смисл: «Що означає — бідний сирота? — спитали вони», згадував поет. «Я був розбитий горем через смерть матері. І якраз тоді написав вірш...» Однак поліція не повірила Чіттадгару. «А чи не мав ти на увазі, говорячи про сироту, — неварів, що тепер позбавлені рідної мови?» — запитав один із слідчих. «Ні, але якщо ви саме так зрозуміли мої слова — тоді я пишаюся тим», — відповів Чіттадгар³⁴. Вирок був винесений дуже швидко: 6 років у найсуворішій тюрмі Катманду.

Саме в тюрмі, таємно, оскільки писати було заборонено, Чіттадгар Грідая написав «Сугата Саурабха». Джерелами для поеми про Будду — від народження в Лумбіні до паринірвани Вчителя — були згадувані сутри і тексти, а єдиною книгою, яку поет мав при собі, була Дгаммапада. Лалітавістару Чіттадгар Грідая знав лише по пам'яті. «Сугата Саурабха» — твір сучасною мовою, але з численними санскритськими елементами, навіть «санскритськими неологізмами». Твір апелював до модерністських ідей, а в деяких пасажах стає зрозумілим, що автор знайомий і з сучасною йому західною літературою, зокрема англomовною. Цікавим є і поєднання давньої традиції каві (індійської поезії) і сучасного стилю та сучасної мови. У цих рисах унікальність, але й промовисто виявляється той «межевий час», у якому жив Чіттадгар Грідая і його покоління.

4. Ідеологія буддійського модернізму в літературній творчості Чіттадгара Грідая

«Сугата Саурабха» лишається унікальним твором епохи. Твір, який було створено значною мірою таємно в тюрмі, є квінтесенцією інтелектуальних, творчих пошуків Чіттадгара Грідаї. І хоча Чіттадгар сам по собі був явищем у непальській літературі та інтелектуальному середовищі, твір розкриває, наскільки відкритим була непальська інтелігенція, непальські реформатори і письменники до нових ідей, як обізнані були

³⁴ Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. *Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*. Oxford University Press, 2009. P. 6–7.

із складними філософськими аспектами буддизму (що дещо незвично для мирянина), та наскільки задіяні в реформістському інтелектуальному та релігійному рухах. «Сугата Саурабха» також чудово показує, як традиція і модерність зустрілись у дуже оригінальній формі й, що важливо, тут проявляються, окрім витончених пасажів у дусі давніх традицій індійської поезії і знову ж таки традиційної магаянської філософської думки, впливи ідеології буддійського модернізму. Модерністськими є й інші елементи, як-от чисто літературні прийоми, що дають зрозуміти, що автор був знайомий, наприклад, із сучасною англійською літературою тощо.

Чіттадгар Грідая справді уважно слідує традиційним текстам про життя Будди. Тексти, які він добре знав і шанував як відданий буддист. Проте навіть у цьому слідуванні вгадується впливи тхеравадинців: автор бере своїми джерелами не тільки магаянські сутри, джатаки і авадана, але й палійські сутти, і звісно ж Дгаммападу³⁵. Із ними він ознайомився у виданні під редакцією Рахула Санскріт'яни, і хоча це традиційні тексти, ті видання, що мав Чіттадгар, все ж несуть певний відбиток модерних ідей, наприклад індійських просвітників і вчених, одним з яких і був Рахул Санскріт'яна.

Та все ж Чіттадгар Грідая уважний до оригінальних текстів, і майже всюди дотримується наративів з «Лалітавістари» або «Дгаммапади». Та це не заважає йому надати нового забарвлення та трактування загалом у дусі реформістської ідеології «Товариства Мага Бодгі»: у багатьох місцях тексту «Сугата Саурабха» можна розгледіти відбиток ідей Анагаріки Дгармапали та його непальського учня Дгармадіт'ї Дгармачар'ї. Ідеологія «Товариства Мага Бодгі» і буддійського модернізму, з його упором на ліберально-демократичні цінності, егалітарністю, увагою до соціальної нерівності, «культурним націоналізмом», центральною роллю медитації, важливістю аскетичного подвигу та ідеєю протестантською за своїми асоціаціями, якою просякнутий твір «Сугата Саурабха». Так само такі ідеї як повернення до першопочатків, до слова Будди, відбилась у творі

³⁵ Lewis Todd. Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism. New York. 2000.

і схоже були близькі поету, хоча сам він не був виключно і сліпо відданий реформістським буддистам, адептам буддійського модернізму, як це помічає Т. Люїс³⁶. У «Сугата Саурабха» Чіттадгар Грідая віддзеркалює якщо не прямо, то опосередковано сучасне йому життя Непалу, хоча переносить нас у часи Сіддгартхи Гаутами з Шак'їв. Звісно, як ми вже зазначали, соціальним і історичним контекстом створення твору був час репресій Рана проти реформаторів, їх консервативного режиму, драматичні зміни в суспільстві і в буддійській громаді. Нагадування свого роду про всі ці процеси також можна знайти в «Сугата Саурабха»³⁷. У такий спосіб автор у тому числі хотів звернути увагу на соціальні і культурні проблеми, що хвилювали його та суспільство країни.

Одним з важливих компонентів ідеології буддійського модернізму було, наприклад, питання соціальної нерівності. У контексті Південної Азії і Непалу — це, безсумнівно, дискримінація за кастовою ознакою, у першу чергу — недоторканих. Як проголошував А. Дгармапала свого часу — буддизм, в інтерпретації модерністів, це релігія братерства і рівності. Дгарма — для всіх людей, у незалежності від походження. Звісно, такі ідеї зустрічаються в традиційних текстах буддизму, але в модерністів вони знаходять нового звучання і пов'язані з боротьбою проти системи і дискримінації. Така боротьба стала важливою складовою соціальної і політичної діяльності сангхи і буддистів-реформістів, низки мирян, що звернулися до буддизму як до ідеологічної основи протистояння кастовій дискримінації. Приклад таких діячів — Б. Амбедкар або південноіндійський реформатор, борець за права недоторканих (далітів) Айоттха Досс. Так це і в Чіттадгара Грідаї в його центральному творі. Незадовго до свого просвітлення Сіддгартха зустрічає пастуха з недоторканих і приймає від нього молоко.

³⁶ Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. *Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*. Oxford University Press, 2009. P. 360–362.

³⁷ Chittadhar Hridaya. *Sugata Saurabha*. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. *Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya*. Oxford University Press, 2009.

«Тільки за народженням ніхто не є низьким чи високим,
Але тільки благородні, добрі вчинки визначають те, ким
є ти — високим чи низьким,
У цьому світі той, хто робить добро іншим, є найпрекрас-
нішим і достойним,
А той, хто в полоні жорстокості і жадібності знахо-
диться, — низьким є»³⁸.

Так і в традиціях магаєяни і ваджраяни, у традиції, у якій виріс автор, грань між низьким і високим часом розмивалась, і буддизм пом'якшував питання ієрархії. Це стосувалося низки практик і традицій буддизму, що виражали магаєянські буддійські ідеї. Непальська ваджраяна визнавала кастовість як факт і добре до неї адаптувалася. Зрештою і сам Будда Гаутама сприймав касту як частину реалій свого часу. І все ж у часи Чіттадгара Грідаї, коли кастові норми і обмеження досягли найвищого апогею в Непалі, слова поета мали дуже складну соціальну конотацію. Саме через питання ритуальної чистоти в 1920-ті рр. посварилася частина баджрачар'ів і туладхари, а Рана переслідували тхеравадинців, у тому числі саме через такі порушення³⁹. З кастовою дискримінацією закликали боротися буддійські модерністи: вона, на їх думку, суперечила слову Будди і була соціальним бато́гом для країни.

В іншому епізоді, коли Сіддгартха повертається додому, до рідного міста і до батька князя Суддгодани, ми бачимо як сам Будда йде із *патрою* (із чашею для подаянь) вулицями рідного міста, «міста шак'їв», і це стає подією для людей навколо⁴⁰. Тут також ігнорування кастових норм (адже подати *дана*, дари, Будді міг будь-хто) виступає і модерністським пасажем. У читачів Грідаї неминуче виникали б алюзії на реальні події

³⁸ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha. An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 174.

³⁹ Rosser, C. Social Mobility in the Newar Caste system. C. von Fürer-Haimendorf (ed.). Caste and Kin in Nepal, India & Ceylon. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones. New Delhi : East-West Publications, 1966. Pp. 68–139.

⁴⁰ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 209–224.

1930-х і 1940-х рр., що розлютили уряд, коли нові реформатори дгарми, тхеравадинські бгікшу, ходили вулицями непальської столиці, просячи милостиню.

Очевидно, що відображенням ідеології непальського буддійського модернізму було ставлення до шляху монаха в книзі, ролі монашества і аскези. Як і модерністи-реформатори, Чіттадгар Грідая змальовує цей шлях зречення і аскетизму бгікшу (що не було обов'язковим у магаяні, із культом співчутливого бодгісаттви), як акт милосердного служіння іншим.

Іншим виявом впливів буддійського модернізму було намагання автора слідувати ідеї «науковості буддизму». Це можна побачити в увазі до філософських питань, а частково в натуралізмі в тексті. Це «розчаклування» історій життя Будди цілком співзвучно ідеологемам буддійського модернізму. Чіттадгар Грідая опускає магічні елементи, що присутні в магаянських текстах, зокрема в «Лалітавісарі»⁴¹. У такому натуралізмі, можна припустити, був пошук історичного Будди, що було близьким у своєму завданні в «Сугата Саурабха» і автору, і реформістам, зауважує Т. Люїс⁴².

Так, Чіттадгар описує і народження Будди, що було чудесним у сторах і легендах, у магаянській традиції: Будда народжується в природній спосіб, як і будь-яка дитина. А в іншому епізоді — квіти падають до ніг Сіддгартхи через вітер, а не як наслідок чудесного. Як ідеологи буддійського модернізму «деміфологізували» буддійські наративи, так це робить і Чіттадгар Грідая. Імовірно, саме тому в «Сугата Саурабха» Чіттадгар Грідая, що поміщає Будду в дуже непальський культурний контекст так, що Будда та шак'ї і уявні «давні непальці» зближуються, автор не цитує «непаліцентричний» міф про чудесне зародження країни Непал бодгісаттвою Манджушрі (міф про виникнення Сваямбугу-ступи із середньовічного тексту «Сваямбугу Пурана»).

⁴¹ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha // Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man (2009), Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 30–34.

⁴² Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 363.

Медитація — для ідеології буддійського модернізму — одна з центральних практик. Як і зверненість до індивідуального досвіду буддиста. Не на ритуалах, а на медитації має зосереджуватися справжній буддист, на думку реформаторів дгарми. Відгомін цієї ідеї бачимо в «Сугата Саурабха»⁴³. Не ставлячи під сумнів важливість такої практики (*дз'яна*) у буддизмі, у тому числі традиційному непальському і тибетському, така прискіплива увага до медитації виявляє саме модерністське нововведення, адже в монастирях історично така практика була тільки частиною життя монахів, про що пишуть дослідники⁴⁴.

Таким ж є і образ ідеального монаха, змальований у «Сугата Саурабха»: він має поєднувати медитацію і соціальну активність, зовсім як закликали у своїй ідеологічній програмі реформісти⁴⁵. У прикладах, що наводить автор, явно відчувається вплив ідеології «Товариства Мага Бодгі» і буддійського модернізму.

Цікаво, що присутні і традиційні магаянські ідеї поряд, а автор частіше використовує санскритську термінологію (як *праджня*, *шуньята* і інші), а не палійську, як це робили непальські тхеравадинці-модерністи⁴⁶.

Навіть те, що у творі присутня деяка «мирянська перспектива», можна сприймати як введення модерністського наративу в традиційну фабулу, адже однією з ідей буддійського модернізму був мирянський активізм.

⁴³ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 209–220.

⁴⁴ Gregory Schopen. Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India. University of Hawai'i Press, 2014. Абаев Н. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. М. : Наука, 1989. С. 74–123.

⁴⁵ Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009. P. 360–362.

⁴⁶ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, 2009.

Непальські реформісти, включаючи буддійських модерністів, виступали проти соціальної дискримінації найбільш вразливих у традиційному суспільстві прошарків, жінок зокрема. Статус жінки завжди був болючою, але важливою темою для реформістів у Південній Азії. Освіта і можливості для обох статей — декларація в ідеології буддійського модернізму і інших релігійно-реформістських течій, яку і непальські діячі реформістського буддизму прагнули втілити в життя.

Також складна соціальна проблема Південної Азії — дитячі шлюби. Проти викорінення цього «зла» виступали ар'я самаджисти. Ця проблема була присутньою в Непалі, але в Чіттадгара в «Сугата Саурабха» дитячі шлюби просто відсутні. Так «зло» було проігноровано. Натомість у «Сугата Саурабха» розповідається про школи для дівчаток, що існували у шак'їв. Роль освіти, проповідь дгарми, доступ до священних книг для обох статей — це так в А. Дгармапали, так це і в непальських реформістів. Так це, як бачимо, і в Чіттадгара Грідаї⁴⁷. Письменник і просвітник ставився до жінок із повагою. Свою роль внесли і особисті взаємини, наприклад із сестрою Чіттадгара.

Важливу роль у тому, щоб і сам твір з'явився, зіграла сестра Чіттадгара Грідаї, Моті Лакшмі. Вона ж першою була, хто читав «секретні» записи брата, що потім стали головним твором поета і письменника — саме їй таємно автор передавав свої записи в тюрмі. З нею Чіттадгар Грідая разом навчався вдома (це показово, що жінка, хоч і висококастова, отримала освіту і вивчала буддійські тексти і знала мови), і пізніше, у дорослому віці підтримував сестру в її бажанні стати письменницею. Моті Лакшмі, власне, була однією з перших сучасних письменниць у Непалі. Така поведінка не була типовою для традиційної непальської жінки. Схоже, що сестра вплинула на відображення жінки і ролі жінки в тексті книги. Автор створює в «Сугата Саурабха» позитивні образи жінок-героїв: це мати Будди, княгиня Майя, дружина Сіддгартхи Яшодхара та також дівчина Суджата, що пригостила аскета Гаутаму звареним рисом незадовго до його просвітлення. Роль жінки

⁴⁷ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, New York. 2009.

розкриває історія про мирянку Вісакху, яка своїм коштом звела одну з перших віхар. Автор так змальовує її характер: жінка, достойна поваги, і в дгармі не поступається чоловіку⁴⁸.

Ключовим для буддійського модернізму було також культурне та національне відродження. Питання мови потрібно додати сюди ж. Потрібно зауважити знов, що як і справжні протестанти за Реформації, буддійські модерністи жваво звернулися до національних мов народів, серед яких діяли. Правда, це в низці випадків у випадку з буддійськими модерністами не означало відмову від використання традиційної мови текстів, зокрема палі. Як «культурний націоналіст» Чіттадгар Грідая створює ідеалізований світ країни шак'їв, що дуже нагадує Непал. В усіх місцях, де сакральні тексти «мовчали», поет наділяє культурні реалії, побут, традиції, релігійні практики, звичаї та архітектуру рисами чисто непальськими. Він навіть згадує назви декількох популярних храмів в Катманду, так, ніби це храми у Капілавасту. У вузьких вулицях і будинках і пагодах вгадується традиційна непальська архітектура. Сценки вуличні також нагадують картини з непальського міського життя. Фестивали і популярні божества також згадані: наприклад, панчадана⁴⁹ та аштаматріка⁵⁰. Чіттадгар Грідая проводить паралелі між шак'ями, народом Будди, і шак'ями Непалу, однією із соціальних груп Непалу (що є разом із баджрочар'ями частиною традиційної сангхи): згідно з міфом про їх походження вони є нащадками перших бігкшу, учнів Будди, що мігрували до Гімалаїв⁵¹. Усе це, звісно, поетичні, художні прийоми, що мали посилити відчуття зв'язку між буддизмом, Буддою і непальцями. Так автор хотів, створюючи поетичний міф, підкреслити

⁴⁸ Chittadhar Hridaya. Sugata Saurabha. Lewis Todd T. and Tuladhar Subarna Man. Sugata Saurabha — An Epic Poem from Nepal on the Life of the Buddha by Chittadhar Hridaya. Oxford University Press, New York. 2009. P. 280–294.

⁴⁹ *Панчадана* — буддійський фестиваль, під час якого миряни підносять сангсі і буддам 5 дарів. Один із найбільш популярних і важливих фестивалів магаїни в Непалі.

⁵⁰ *Аштаматріка* (санскр. «8 матерів») — група популярних серед індуїстів і буддистів Непалу тантричних богинь. Вважаються буддистами захисницями країни і народу, що також вміщують жіночу природу будд і мудрість (*праджня*).

⁵¹ Gellner D. N. Buddhist Monks or Kinsmen of the Buddha? Reflections on the Titles Traditionally Used by Shakyas in the Kathmandu Valley. *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*. Vol. 15. No. 1–2. P. 1–12.

давність і важливість культури Непальської долини і її мешканців. Так творився певний культурний непальський міф, у якому буддизму було відведено важливу роль. Це ж перегукувалося із лозунгом Дгармачар'ї про те, що Будда народився в Непалі, адже Лумбіні — це територія Непалу. Отже, Непал — країна Будди! Ось до чого підводить, м'яко, але все ж, автор «Сугата Саурабха». Цей «наївний» наратив, насправді, може виявитися не таким вже й ідеалізованим. Як про це пише Люїс Тода, Будда народився фактично в пригімалайському регіоні (хоча в ті часи Непалу ще не існувало), а архаїчне планування міст Непалу, з їх давньою міською культурою, може цілком зберігати (навіть сьогодні) давньоіндійську урбаністичну модель⁵². Про це, наприклад, пише низка дослідників у своїх студіях. Непал, що знаходячись на периферії Індійської цивілізації, дійсно зберіг чимало рис культури, мистецтва, релігії, що мають давнє коріння. До того ж країна не зазнала мусульманського впливу, як Індія. Але так чи інакше, Чіттадгар створює певний культурний, етнічний міф, де важливе місце посідає також відродження мови (*непал бхаса*), що поєднує із буддизмом, що також наближує його до реформістської ідеології непальського буддійського реформатора Д. Дгармачар'ї і тхеравадинських ревайвалістів у Непалі.

Творчість Чіттадгар Грідая і реформісти в Непалі

У першій половині ХХ ст. непальське суспільство стикнулося із викликами модерності, де, незважаючи на репресивний авторитарний режим Рана (1846–1951), через впливи з Індії та Заходу на ґрунті місцевих дгармічних релігій проростають модерністські ідеології. Найбільш впливовими були ідеології «Ар'я самаджа», частково гандизму та, що найбільш важливо для буддійської громади традиційного буддизму Непалу, — ідеології буддійського модернізму та Анагаріки Дгармапали, буддійського реформатора з Шрі Ланки.

Під впливом ідеології буддійського модернізму в Непалі виникає рух реформістів, що зближуються із тхеравадою і «Товариством Мага Бодгі». Через кризу в суспільстві в період Рана і занепад традиційної

⁵² Niels Gutschow and Bernhard Kolver. Bhaktapur — Ordered Space Concepts and Functions in a Town of Nepal. Wiesbaden, 1975.

магаяни в цей час виникають найсприятливіші умови для «прозелітизму» нової течії і її ідеології. Ідеологія буддійського модернізму (протестантського буддизму), що включає ідею про буддизм як науку; необхідність повернутися до «чистого» первинного буддизму; раціоналізацію практик і ідей; нові інтерпретації традиційних текстів буддизму; деміфологізацію буддійських наративів; боротьбу із «забобонами», робить центральною соціальною діяльністю своїх адептів, яка спрямована на демократизацію суспільства та боротьбу за рівноправність. Ідеологія підтримувала ідею про емансипацію жінок; сприяла відродженню медитації як головної практики; також заохочувала просвітництво і проповідь зрозумілою мовою, проявляла скепсис до ритуалів; проголошувала необхідною роботу задля культурного і національного відродження і проявляла зв'язок із націоналізмом (у тій або іншій формі), загалом була переосмислена і перенесена на непальську землю, враховуючи чисто непальську специфіку. Саме так стверджується зв'язок між рухом за Відродження непал бхаса і буддійського модернізму в 1920–1930-ті рр. Творчість поета та просвітника Чіттадгара Грідаї розкриває не тільки суб'єктивне сприйняття автора реформістської буддійської ідеології, але й допомагає зрозуміти, як покоління інтелектуалів приймало і трансформувало нові ідеї. Так, Чіттадгар зберігає свого роду «серединний шлях»: не відмовляючись від багатого спадку власної традиції магаяни (а відомо, що її він не відкидав, хоч і вітав реформістів), її філософії, культурного бекграунду, письменник витончено нанизує в тексті майже всі основні постулати ідеології буддійського модернізму і «Товариства Мага Бодгі».

Так, у центральному творі автора — «Сугата Саурабха», що присвячений життю Будди, ми зустрічаємо і нові егалітарні ідеї, і ідеї просвітництва та постулат про необхідність повернутися до «первинної» традиції буддизму, хоча водночас стає зрозумілим, що і тут Чіттадгар Грідаї критичний. Традиція і модерність, «стара» магаяна і нова тхеравада в нього примирені, так чи інакше. Як і сингальські реформісти під проводом Дгармапали, Чіттадгар звертається до буддизму як до джерела відродження культури своєї країни. Буддизм і національне відродження, культурний націоналізм — ті явища, що поєднує автор у творі. Чіттадгар переносить у часи Будди, на «народ

Будди», непальські культурні і етнічні реалії, створює ідеалістичний міф, що мав би вселити гордість за свою країну, мову і культуру, підтримати його співвітчизників, неварів. Водночас — що відрізняє рецепцію ідеології буддійського модернізму в Чіттадгара — це менший вплив колоніального контексту, адже Непал не був колонією. Однак на місце «колонізатор» стали свої ж правителі, авторитарні Рана. Тому ідеологія буддійського модернізму осмислюється Чіттадгаром Грідаєю як інструмент соціальної та культурної боротьби проти тиранії. Причому Чіттадгар робить це в оригінальний спосіб. Цікаво, що книга «Сугата Саурабха» була й лишається популярним твором у Непалі, незважаючи на свою літературну і мистецьку складність.



SUMMARY

The collective monograph “Modern Ideologies of Asia” represents a collection of essays reflecting on the problem of formation, development and functioning of modern ideological concepts in Asia. Out of many ideological systems in world practice, some have also spread to Asian countries. However, the same ideology is implemented differently in specific cultural and socio-political conditions. The authors of this study aim to show the peculiarities of the ideologies in Asian countries, such as China, India, Japan, Vietnam and Nepal, as well as their impact on the political, social and cultural life of these countries.

Chapter I by Ye. Hobova studies the influence of the ideas of the May Fourth Movement on the formation of official ideology of Chinese Communist Party (CCP). The May Fourth Movement in China was the impetus for large-scale transformations in the country following the Xinhai Revolution. The return of students from abroad marked a new milestone in the scientific, cultural, and ideological development of post-imperial China. The ideas, concepts, and methods that emerged or were brought in from outside during this period shaped China's intellectual heritage, which underlies both the official ideology and cultural landscape of today's China. The main political consequence of the May Fourth Movement is undoubtedly the adaptation and “Sinicization” of Marxism as the dominant ideology of the CCP. At the same time, this period was marked by the introduction of such concepts as liberalism, feminism, nationalism, anarchism and other, into the political vocabulary. Through the emergence and perception of individual ideas, the activities of individual representatives of contemporary political thought, we can trace how society was transformed, what problems faced it, and most importantly — how events from more than a century ago are reflected in the modern social and political system. The current leader of China, Xi Jinping, is probably the first PRC leader after Deng Xiaoping, who is actively working to create a kind of Chinese national narrative. The materialism and individualism of the Chinese reform period appear to be

a thing of the past, and must be replaced by an ideology that can unite a great country. In the past, the slogans “Chinese dream” and “Chinese way” were publicized, aiming to become an alternative to Western values. Considering the emergence, evolution and transformation of ideas of past decades, we try to assess their presence and significance for today's China. It is important to refer to both original sources and interpretations by modern Chinese experts and politicians. In our opinion, despite the apparent “stability” of the official political course, moderate-nationalist views are becoming increasingly popular among the general public, which in turn affects the country's foreign policy. Less popular but present in a wide political discourse, the ideas of liberalism and feminism do not have a significant impact on China's political life, despite being widespread among educated youth.

Chapter II by V. Kiktenko studies the official ideology of the CCP during the period of Chinese economic reform. The author analyses the concept of “official ideology” of the CCP and its various expressions in political theories of Chinese leaders, which are generally subordinated to the single task of building Socialism with Chinese Characteristics. Accordingly, this determines the need for a systematic study of the ideology of the CCP, represented in genetically linked party concepts — Marxism-Leninism, the ideas of Mao Zedong, the Deng Xiaoping theory, the concept of Three Represents (Jiang Zemin Theory), Hu Jintao's Scientific Outlook on Development and Xi Jinping's ideas about Socialism with Chinese Characteristics for a New Era. It is noted that new concepts in the ideology of the CCP not only determine the political future of China, but also have considerable international influence, and accordingly define the relevance of research in this area. It is shown that ideology still plays a decisive role in the PRC, and this is achieved due to the high degree of adaptation of theories and party language. In general, it is shown the process of transformation of Marxism-Leninism and the ideas of Mao Zedong into the ideology of national development with the aim of building the initial stage of socialism. It is noted that although the Maoist version of Marxism-Leninism was significantly modified by Deng Xiaoping, the changes did not affect the political system of the PRC, which remained an “ideocracy” with a strictly defined monistic

ideology, claiming to be an absolute and comprehensive explanation of all aspects of reality. Deng Xiaoping theory became the ideological basis for further comprehension/rethinking of “socialism with Chinese characteristics” and the implementation of socio-economic reforms as the basis for the development of China (“Chinese model”). The process of incorporating neo-conservatism into Marxism-Leninism in the theory of the Three Represents is analyzed, which manifested itself in a pragmatic orientation towards economic growth, Chinese culture, promoting the interests of the majority of Chinese citizens and transforming the CCP into a means of social, economic and cultural progress. It is emphasized that the CCP’s official ideology during Hu Jintao’s rule was generally based on traditional Marxist approaches and the concept of “socialism with Chinese characteristics”, but there was also some modernization of party ideas through introduction of China’s historical and cultural heritage and adaptation to new social-economic conditions. Particular attention is paid to the study of the updated official ideology of the CCP in the form of Xi Jinping Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era. It is noted that the emergence of Xi Jinping Thought was caused by the need for a new ideological consensus to overcome the crisis in the CCP and the social and economic development of the PRC. The central concept of the renewed ideology (Chinese Dream), its components as the revival of the Chinese nation, socialist spiritual civilization, the community of the common destiny of mankind and the geo-economic initiative One Belt, One Road are analysed in detail. Xi Jinping’s ideas are shown to revive Maoism in China at a theoretical and practical level by strengthening the role of ideology in party leadership and government. The author revealed the main provisions of the Four-pronged Comprehensive Strategy as a new ideological consensus of the CCP — the comprehensive construction of a modern socialist state, deepening of reforms in all-round way, rule of the country in accordance with the law in all respects, comprehensive observance of strict party discipline.

Chapter III by V. Musychuk studies the integration of traditional ideas into the modern socialist ideology of Vietnam. Political values play an important role in the spiritual life of Vietnamese society. At the same time, many modern ideological concepts derive from traditional notions

of public order or are somehow related to them. There are many political ideas in the history of Vietnam that have had a positive impact on public life at the time and continue to play an important role in modern life. For example, a high sense of patriotism is one of the defining features of the Vietnamese national character, formed under the influence of lasting wars. Now, scholars and politicians are emphasizing the need to rethink the concept of patriotism in accordance with the requirements of peacetime. Patriotism is now understood as peaceful work for the benefit of society, civic responsibility of every person, directing forces to overcome poverty and backwardness of the state. The long-standing sense of national dignity of the Vietnamese people now finds ideological support in propaganda appeals. The ancient cult of ancestors found a fresh impetus in modern politics. The traditional desire for unity and collectivism is integrated into the principle of socialist solidarity and is reflected in modern ideological slogans. Western political values, such as democracy, publicity, and the rule of law, are being reconsidered in accordance with traditional beliefs, Ho Chi Minh's ideas, and the socialist direction of the state's development. The entire official doctrine is based on the ideological leadership of the Communist Party of Vietnam, and the resolutions of party congresses outline the country's trajectory, including the area of ideology. The Central Propaganda Department continuously issues agitational slogans for all spheres of public life. After analysing selected concepts of modern Vietnamese ideology, it was found that they are closely intertwined with the ancient Vietnamese thought, recorded in the folklore and beliefs of famous historical figures. This combination helps political ideas to enter the life of Vietnamese society. The connection between the traditional and the modern can also be seen in Nguyen Phu Trong's article on the modern vision of the development of socialism in Vietnam, the translation of which is given in the appendix to the chapter. This article explains many contradictions between the classical understanding of socialism and modern world realities, it has caused a wide resonance both in Vietnam and far beyond, so full version is provided to the Ukrainian audience.

The Chapter IV by S. Kapranov analyses tradition and modernity in the ideological trends of Japan. In this chapter, the problem of attributing tradition and modernity to the Japanese ideology of the 20–21st centuries

is considered by examples, taken from different areas of spiritual culture. The first part is devoted to the analysis of the concept of God, being one of the leading philosophical concepts in the book *An Inquiry into the Good* by Nishida Kitaro (1870–1945). First of all, the term *kami* is considered in the context of the history of translations of Western term 'God' into Japanese. This word, taken from the lexicon of the polytheistic Shinto religion, used by Nishida in a new, monotheistic sense. Next, we analyse the sources on which Nishida relies in developing his concept of God, as well as the place of the concept of God in the general context of the philosophical system of *An Inquiry into the Good*. The second part is devoted to the interpretation of the teachings of the Chinese philosopher Wang Yangming (1472–1529) and his Japanese followers in the late works of Japanese writer and thinker Mishima Yukio. Dissatisfaction with the current state of Japanese society led Mishima to contemplate the need for revolution. Reflecting on the philosophical heritage of the past, Mishima came to the conclusion that only Yangmingism, a doctrine of Chinese origin that had been mastered by Japanese culture, could be the philosophy of the coming revolution. In Mishima's interpretation of Yangmingism, the influence of Western ideas, in particular Nietzscheanism, is noticeable. The third part is devoted to the analysis of Japanese *nengo* (era names) after the Meiji Restoration and the changes that have taken place in the system of traditional Japanese chronology. The main stages of the historical development of the system of chronology according to the era names in China and Japan are considered, the main features of the classical form of this system are highlighted. Five *nengo* were analysed, covering the period from 1868 to the present: Meiji, Taisho, Showa, Heisei, and Reiwa. The focus is on the sources from which the characters for *nengo* have been taken. The mentioned *nengo* are also compared with traditional ones. It has been shown that *nengo* in modern and postmodern Japan is first and foremost an ideologeme that expresses the socio-political ideal, a kind of program of the respective era.

The Chapter V by Yu. Fil explains why the original Western modern view on secularism is inappropriate in the context of India, outlining several reasons. Hinduism is not merely a religion but the way of life where the Western division of life into religious and secular spheres is completely inessential. Some religious attributes, such as caste, still

hold their importance in the secular context. Moreover, Indian society is much more sensitive to religion, so Western modern understanding of secularism implying rational Weberian disenchantment of the world does not apply to India. Finally, in such multicultural and multireligious society as Indian it is quite difficult to build secularism based only on a single value, as it happened in the Western world where the absolute value of individual freedom was the basis for secularism. Author reveals the legal dimension of Indian secularism, showing that it was formed by the Constitution of India, personal law, systems of courts with the Supreme Court playing an essential part. It is concluded that the law regulating state-religious issues in India is quite contradictory, which nevertheless makes it flexible and circumstantial. Besides the juridical dimension of Indian secularism, political one also bears importance. Liberal parties with Indian National Congress adopt “the Nehruvian secularism” close to the Western understanding of it while Hindu parties of right-wing including Bharatiya Janata Party profess so-called “authentic” secularism which takes into account more Hindu majority than other religious minorities. So, the problems of Indian secularism in politics are those that these two ideologies are mutually excluded and political powers use religious controversies for “vote banking”. It is concluded that there are two ways in softening controversies over Indian secularism – the development of legal consciousness among Indians and a coalition government preventing radical parties from the implementation of some one-sided, radical agenda in religious issues.

The Chapter VI by D. Markov concerns the influence the Buddhist modernism ideology, in particular Nepali Reformist Buddhist movement, from the works of the Nepalese educator, writer and reformer Chittadgar. At the beginning of 20 c. Nepal, an isolated Himalayan country ruled by the authoritarian Ranas, a conservative clan of prime ministers, faced a gradual infiltration of modernization. With it, religious-reformist movements were introduced into the country, although with a delay. Merchants, as well as Nepalese students abroad, usually in India, played an important role in the formation of educated circles that would accept Western ideas and ideologies of reformist movements from neighbouring India. They contributed to the “export” of ideas. Thus, the first Nepalese

reformers were under the influence of Arya Samaj, Gandhism and Buddhist reformism also known as Buddhist Modernism (Protestant Buddhism). The religious movement was intertwined with the revival of Nepal bhasa, a language that was marginalized and banned by the Rana government. At this stage, the goals and activities of Buddhist modernism and the adherents of the Nepal bhasa Renaissance coincided. Since the 1920s, the ideas of the Maha Bodhi Society and Anagarika Dharmapala had been spreading in Nepal, which also served to give rise to Theravada in the country. Adherents of the new trend of Reformist Buddhism, in their own way, understood the ideology of Buddhist modernism, which came to Nepal from abroad. One of such distinctive phenomena of understanding the ideology of the Maha Bodhi Society and the reformists of Buddhism was the work of the poet and educator Chittadhar Hridaya (1906–1982). The most striking influences of the ideology of Buddhist modernism were expressed in Chittadhar's central work, "Sugata Saurabha", where the new and the old was organically interwoven.

The authors of the collective monograph study the modern ideologies of Asian countries on different materials, which allows to observe the diversity of interpretation and implementation of these ideologies in Asian societies. Despite the fact that only particular countries, not the whole region, are covered, the results of the study provide an opportunity to appreciate important aspects of ideological concepts from the examples of the studied countries. Further scientific research on this topic by expanding geography and research methods appears promising.



ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

ГОБОВА Євгенія Валеріївна – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

КАПРАНОВ Сергій Віталійович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

КІКТЕНКО Віктор Олексійович – доктор філософських наук, старший науковий співробітник, в. о. директора Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, завідувач відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, голова Української асоціації китаєзнавців.

МАРКОВ Дмитро Євгенович – молодший науковий співробітник відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

МУСІЙЧУК Вікторія Анатоліївна – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

ФІАЛЬ Юлія Сергіївна – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу Азіатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України.

Наукове видання

МОДЕРНІ ІДЕОЛОГІЇ АЗІЇ

Монографія

Коректор — *Г. Шестакова*

Технічне редагування — *Т. Шутова*

Дизайн обкладинки — *Л. Савельєва*

Верстка — *Н. Ковальчук*



Г Е Л Ь В Е Т И К А
ВИДАВНИЧИЙ ДІМ

WWW.HELVETICA.UA

Підписано до друку 29.12.2021 р. Формат 60х84/16.

Папір офсетний. Гарнітура Arno. Цифровий друк.

Ум. друк. арк. 14,88. Тираж 300. Замовлення № 0122-007.

Ціна договірна. Віддруковано з готового оригінал-макета.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1

Телефони: +38 (048) 709 38 69,

+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: mailbox@helvetica.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6424 від 04.10.2018 р.