

---

## ФІЛОСОФІЯ АМЕРИКАНСЬКОГО ПРАГМАТИЗМУ, КОНФУЦІАНСТВО ТА КИТАЙСЬКА МОДЕРНІЗАЦІЯ

В. О. Кіктенко

З погляду багатьох синологів, сучасний інтелектуальний контекст Китаю визначається трьома напрямками: 1) *конфуціанство* – єдина традиційна філософська школа, яка сьогодні продовжує формувати принципи відносин між людьми, природою та суспільством, визначає пріоритети китайського народу і культивує ідею “шляхетної людини” (君子, *jūnzǐ*) в суспільстві [Confucian ethics... 2004]; 2) *марксизм* – офіційна ідеологія (指导思想, *zhǐdǎo sīxiǎng*) для всіх соціальних заходів та національних стратегій у КНР [MacFarquhar 1997]; 3) *економічний прагматизм* Ден Сяопіна, який змінив *революційний романтизм* Мао Цзедуна, що мало визначальний вплив на подальший соціально-економічний розвиток КНР. Ці три напрямки не тільки являють собою історичні етапи, а й визначають сучасну китайську культуру в найширшому її розумінні. Як приклад можна навести запропоновану у 2012 році головою КНР Сі Цзіньпіном ідеологічну концепцію “гарне життя” (美好生活, *měi hào shēnghuó*), ідея якої походить з конфуціанства та прагматизму. У цій статті досліджуються особливості китайського варіанта прагматизму як філософії та ідеології сучасного розвитку КНР, а також ідейні зв’язки китайської філософії й американського прагматизму [习近平 2012].

### **Філософія практичного вдосконалення життя людини: ідейні зв’язки конфуціанства, даосизму та американського прагматизму**

Між конфуціанством та американським прагматизмом немає культурного зв’язку, але в порівняльних дослідженнях часто знаходять багато спільного між ними і намагаються об’єднати їхні концептуальні засади в гібридну концепцію або в *конфуціансько-прагматичну теорію*. Наприклад, Деніел Дж. Стівенс вважає, що конфуціанство та американський прагматизм орієнтовані на практичність, емпіричну основу, знання і визначають мету філософії як практичне перетворення життя індивідуума [Stephens 2009, 53]. Критики такого підходу скептично ставляться до передбачуваної сумісності між конфуціанським і американським прагматизмом, тому що правильне розуміння цих традицій показує непереборну несумісність між ними. Проте цікаво, що задовго до появи американського прагматизму в класичній китайській філософії були сформульовані деякі ідеї, які мають прагматичний характер. Так, у “Лунь юї” знаходимо такий вислів: «Учитель сказав: “Хоча він і прочитав триста віршів «Ши цзін», якщо йому передати [справи] управління державою, він не впорається з ними. Якщо його послати в сусідні країни, він не зможе самостійно відповідати на питання. Яка користь від того, що він стільки прочитав?” (“Лунь юї”, XIII.5) [Переломов 2000, 389]. Згідно з Конфуцієвим вченням, поліпшення умов життя людини повинне йти шляхом вдосконалення самої людини, що має привести і до формування добродісного суспільства. В іншому пасажі читаємо: «Учитель сказав: “Шляхетна людина соромиться, коли її слова розходяться з вчинками”» (“Лунь юї”, XIV. 27) [Переломов 2000, 407]. Це означає, що справжній філософ-практик втілює свої слова в практику. Через дві з половиною тисячі років американський філософ Джон Дьюї (1859–1952), основоположник інструменталістської версії прагматизму, проголосив, що ми повинні покладатися на результати науки в освоєнні світу і прагнути

---

застосовувати її методи у філософії. Разом з тим Дьюї вважав, що наукове знання більш адекватно проявляється в інженерній справі, медицині, соціальних дисциплінах і т. п., що мають прикладний ефект, ніж у “чистій” математиці або фізиці [Dewey 1916; 1929]. Тут можна побачити очевидну подібність ідей Конфуція та Дьюї – *філософія повинна бути спрямована на практичне поліпшення умов життя людини*.

Інший американський філософ і психолог, Вільям Джеймс (1842–1910), засновник та провідний представник прагматизму і функціоналізму, дотримувався схожих переконань щодо розбіжності між практичною думкою й академічною філософією [James 1981, 14]. У своїх лекціях із прагматизму він стверджує, що якщо філософські устремління індивіда не впливають на його життя, то вони по суті є безглуздими [James 2001, 98]. Це не стільки критика стагнації західної філософії, скільки критика деяких тенденцій протягом всієї історії західної філософії. В. Джеймс вважає, що всі колишні аргументи і методи, які не приводять до змін життя людини, повинні бути відкинуті. Більшість сучасних конфуціанських філософів приймають основні ідеї американського прагматизму про практичну корисність філософії. Багато в чому це пов'язано з поглядами та способом життя самого Конфуція, і тому філософія – це не просто діяльність або професія, а скоріше спосіб життя, а її результати мають практичний вплив на умови життя інших людей. Відповідно до цього принципу *метафізичні спекуляції не є пріоритетними ані в конфуціанстві, ані в прагматизмі, що пояснює відсутність пошуку абсолютної істини*. Наприклад, Конфуцій просто відкидає питання свого учня про смерть, яке, як відомо, і є початком філософствування: «Цзи-лу запитав про те, як служити духам. Учитель відповів: “Не навчившись служити людям, чи можна служити духам?” [Цзи-лу додав:] “Я наслідуюся дізнатися, що таке смерть”. [Учитель] відповів: “Не знаючи, що таке життя, чи можна знати смерть?”» (“Лунь юй”, XI.11) [Переломов 2000, 376]. Тобто немає сенсу міркувати про те, що не має жодної підстави в досвіді, – це тип практичності, який зближує конфуціанство та прагматизм.

Річард Шустерман припустив, що найважливішим збігом традиційної китайської філософії та американського прагматизму є *гуманізм*, але той, що розуміється не через визначення людини як найвищої цінності світобудови та принципову відмінність сутності людини від природи, а як твердження того, що філософія неминуче визначається саме людським життям і спрямована на його удосконалення [Shusterman 2004, 17]. Іншими словами, філософія має бути направлена, головним чином, на досягнення вигоди та покращення життя людини, а не на пізнання реальності заради отримання істинних суджень. *Rén* (仁) – найважливіший елемент конфуціанської філософії, який розуміється як фундаментальна чеснота людини, що часто перекладається як “доброзичливість”, “сердечність людини” або “людяність”. Це поняття також використовується для опису людини, яка досягла певного рівня самовдосконалення. Провідні сучасні американські синологи Д. Холл та Р. Еймс намагаються дати більш глибоке тлумачення *rén* (仁) і шляхом етимологічного аналізу приходять до висновку, що *rén* (仁) – це той же термін, що й *rén* (人), але в ньому шляхом додавання цифри два (二, èr) відбивається ідея того, що людяність досяжна тільки в соціумі [Hall, Ames 1987, 115–116]. До цього додамо, що з цієї ж причини неправильно перекладати *rén* (仁) як “гуманність”, адже в західній філософії це корелюється з визначенням внутрішніх властивостей індивідуума. Дещо інший погляд має авторитетний російський дослідник конфуціанства Л. С. Переломов, який вказує на умовність перекладу терміна *rén*

---

(仁) як “гуманність”, яка, в розумінні Конфуція, має обмежений характер і характеризує насамперед ідеальні відносини між батьками та синами, братами, монархами та чиновниками, друзями, і тільки в другу чергу це відносини між людьми взагалі [Переломов 2000, 147–148].

Соціальний аспект Конфуцієвої ідеї стає ще більш значущим, якщо врахувати, що під поняттям *xué* (學), тобто “вчитися бути людиною”, розуміється процес навчання і трансформації, заснованої на взаємодії з іншими [Ni Reimin 2002, 81]. Також і у філософії Дьюї соціальна взаємодія є необхідною умовою становлення людини, а чеснота, відповідно, виховується тільки за допомогою спілкування і взаємодії з іншими людьми, які таким чином формують свою індивідуальність і реляційність одночасно [Dewey 2000, 507]. У такому разі філософська діяльність, якщо розглядати її як цей вид зв’язку та взаємодії, стає не тільки шляхом досвіду, а й індивідуальною практикою становлення більш досконалої людини, яка ґрунтується на інтерсуб’єктивності та колективному дискурсі. Відповідно формується і метод культивування чесноти, що впливатиме на суспільство. Нижчеподаний уривок з “Лунь юя” ілюструє це положення: «Хтось сказав Кун-цзи: “Чому ви не займаєтесь управлінням [державою]?” Учитель відповів: В «Шу цзін» говориться: «Коли треба проявити синівську шанобливість, прояви синівську шанобливість; будь дружним зі своїми братами, здійснення цього і є управління». Якщо це і є управління, то до чого займатися управлінням [державою]?» (“Лунь юй”, II.21) [Переломов 2000, 315]. Тобто соціальна відповідальність є основою конфуціанського культивування чесноти: синівська шанобливість (孝, *xiào*) є джерелом для формування доброчесної людини, так само як доброчесне суспільне життя є результатом доброчесного сімейного життя. Ось як про це говориться в “Лунь юй”: «Ю-цзи сказав: “Мало людей, які є шанобливими до батьків і поважають старших братів та водночас люблять виступати проти тих, хто стоїть вище. Зовсім немає людей, які не люблять виступати проти тих, хто стоїть вище, але люблять сіяти смуту. Шляхетна людина прагне до основи. Коли вона досягає основи, перед нею відкривається правильний шлях. Шанобливість до батьків і повага до старших братів – це основа людинолюбства» (“Лунь юй”, I.2) [Переломов 2000, 2]. Суттєвим моментом тут є те, що правильна організація суспільства формується не зверху (належне врядування), а зсередини, через культивування чеснот у всіх членів суспільства.

Далі в “Лунь юй” знаходимо тонке поєднання раціоналізму та емпіризму, досвіду та ідей, а також розуму та віри, які визначають філософську практику Конфуція: «Учитель сказав: “У п’ятнадцять років я звернув свої помисли до навчання. У тридцять років я знайшов самостійність. У сорок років я звільнився від сумнівів. У п’ятдесят років я пізнав волю неба. У шістдесят років навчився відрізняти правду від неправди. У сімдесят років я пішов за покликом мого серця і не порушував ритуалу” (“Лунь юй”, II.4) [Переломов 2000, 307]. Згідно з тлумаченням Д. Холла та Р. Еймса, в “Лунь юй” поняття “небо” (天, *tiān*) і “воля неба” (天命, *tiānmìng*) мають іманентну, а не трансцендентну природу [Hall, Ames 1987, 207], що впливає, наприклад, з такого уривка: «Учитель сказав: “Я не хочу більше говорити”. Цзи-гун сказав: “Якщо вчитель не буде більше говорити, то що ми будемо передавати?” Учитель сказав: “Хіба Небо говорить? А чотири пори року йдуть, і речі народжуються. Хіба Небо говорить?” (“Лунь юй”, XVII.19) [Переломов 2000, 430]. Це поняття *tiān* (天) відповідає ідеям Джеймса щодо релігійного досвіду, який він розумів у найширшому сенсі – переконання в тому, що є невидимий порядок і що наше вище благо досягається шляхом гармонізації з цим невидимим порядком [James 1982, 53]. А цей невидимий порядок (*tiān mìng* (天命) у

---

Конфуція) проявляється через наш релігійний досвід – духовний елемент життя, який і для конфуціанства, і для прагматизму є елементом філософської практики.

Джеймс і Дьюї завжди наполягали на тому, що їхня філософія має справу з досвідом і дією, значення яких ширше, ніж галузь сформульованих істин. Звідси походить твердження, що такі істини необхідні для управління емпіричним світом, але вмістити в себе його сутність або цінність ці істини не можуть. Так само й давньокитайські філософи розуміли світ як постійний потік змін *уї* (易) і спрямовували свої концепції на вдосконалення природи людини, а не на досягнення точного мовного уявлення об'єктивної реальності. Чад Хансен стверджує, що давньокитайські філософи перш за все розглядали мову не як засіб опису світу, а скоріше більш прагматично, як засіб, що “спрямовує поведінку” [Hansen 1992, 42]. Тут важливо згадати, що Хансен дотримується тієї точки зору, що істотні відмінності китайської та індоєвропейських мов визначають принципову відмінність між філософіями цих культурних регіонів. Звідси випливає, що положення західного та китайського прагматизму також повинні відрізнятися.

Згідно з ідеями американського прагматизму, вища функція естетики полягає в розширенні нашого досвіду сприйняття мистецтва і краси, а не в отриманні точних словесних визначень. Тобто реальна цінність естетичного дискурсу, включаючи категорії і поняття, полягає у створенні методів удосконалення естетичного сприйняття [Dewey 1987, 155, 220; James 2000, 475]. Так само й конфуціанська естетика є прагматичною, про що можна судити, наприклад, з висловлювання Конфуція про музику: «Учитель говорив про Шао: “Це цілком красиво і, крім того, цілком морально”. Сказав про У: “Це цілком красиво, але не цілком морально”» (“Лунь юй”, III.25) [Переломов 2000, 325], «Учитель сказав: “[Пісня] «Зустріч нареченої» радісна, але не непристойна, сумна, але не ранить”» (“Лунь юй”, III.20) [Переломов 2000, 323], «Учитель сказав: “Все скінчено! Я не зустрічав ще людини, яка любила б чесно так само, як красу”» (“Лунь юй”, XV.11) [Переломов 2000, 413]. Крім того, в “Лунь юй” є й пропозиції щодо конкретних методів підвищення розуміння та теорії музики: «Учитель казав луському “старшому наставнику” (тайши) про музику таке: “Музика – її можна знати! Коли починають грати, то нібито разом. Коли дають музиці свободу, то вона нібито єдина і проста, нібито світла, нібито тягуча. І таким порядком закінчують”» (“Лунь юй”, III.23) [Переломов 2000, 325], “Коли Учитель опинявся з тими, хто співав, то, якщо співали добре, він просив почати спочатку, а потім приєднувався і сам” (“Лунь юй”, VII.31) [Переломов 2000, 352].

Конфуцій вважав, що музика *уїе* (樂) і ритуал *лі* (禮) є ключовими елементами у вихованні людини та формуванні суспільства, що виходить за межі власне естетичної сфери і стосується питань державного управління в цілому. «Учитель сказав: “Коли ми говоримо про ритуал, чи маємо ми на увазі лише піднесення яшми та парчі? Коли ми говоримо про музику, чи маємо ми на увазі удари у дзвони та барабани?”» (“Лунь юй”, XVII.11) [Переломов 2000, 428]. Тобто цими словами Конфуцій хоче сказати, що ритуал і музика не можуть бути зведені лише до формальних проявів начебто підношення подарунків і ударів у дзвони та барабани. В іншому місці “Лунь юя” Конфуцій закликає своїх учнів до вивчення давніх пісень: «Учитель сказав: “Молоді люди, чому ви не вивчаєте «Ши цзін»? «Ши цзін» може надихнути, розширити кругозір, зблизити з іншими людьми, навчити, як стримувати своє невдоволення. [З нього дізнаєшся], як треба вдома служити батькові, а поза домом – монархові, а також назви тварин, птахів, трав і дерев”» (“Лунь юй”, XVII.9) [Переломов 2000, 427–428]. Конфуцій вимагав вивчення

---

ритуалу, без якого неможливо навіть зрозуміти, як правильно себе вести (“Лунь юй”, XVI.13) [Переломов 2000, 424], а при його використанні можна досягти гармонії в суспільстві: “Використання ритуалу є цінним тому, що воно приводить людей до згоди” (“Лунь юй”, I.12) [Переломов 2000, 304]. Тобто культивування краси і чесноти створює умови для формування гармонійного суспільства. Подібним чином американські філософи-прагматисти визначають функціональність естетики та етики для політичної практики.

“Бостонські конфуціанці” Ду Веймін і Р. К. Невілл стверджують, що “Коли суспільство розвивається до складної знакової системи високої цивілізації, воно має ті елементи ритуальної благопристойності, про які писав Конфуцій та Сюнь-цзи, елементи, які змінюють взаємодію [людей у суспільстві] настільки, що вона стає дружбою, заснованою на взаємній довірі, змінюють поняття сексу настільки, що він стає проявом глибокої любові та турботи, а поняття продовження роду – так, що воно стає частиною сімейного життя, заснованого на синівській шанобливості й т. д.” [Neville 2008, 14]. Таким чином, на їхню думку, для конфуціанства не має значення, яка саме знакова система несе в собі функції ритуальної благопристойності, адже культура містить кілька знакових систем, які відповідають за це. Щодо прагматизму ця сентенція показує, по-перше, як знаки створюють культуру “поза” та “над” природою; по-друге, наскільки знаки є умовними; по-третє, як знаки високої культури конституюють гармонійні взаємодії, в яких містяться чесноти цієї високої культури.

Конфуціанська філософія наполягає на зв’язку знання та дії, теорії та практики: «Учитель сказав: “Коли мораль не вдосконалюють, вивчене не повторюють, почувши про принципи обов’язку, не в змозі їх дотримуватися, не можуть виправляти недобрі вчинки, я сумую”» (“Лунь юй”, VII.3) [Переломов 2000, 347], «Учитель сказав: “Шляхетна людина соромиться, коли її слова розходяться із вчинками”» (“Лунь юй”, XIV.27) [Переломов 2000, 407], «Учитель сказав: “Прагни вірності та щирості; не товаришуй з тим, хто тобі не рівня; не бійся виправляти помилки”» (“Лунь юй”, IX.24) [Переломов 2000, 367]. З цієї ж причини Дьюї вважав, що філософія повинна бути спрямована не на чисто академічні проблеми, а на нагальні потреби людей, а досягнення цієї вищої мети жодним чином не применшує цінність самої філософії [Dewey 2008, 46]. Для китайської думки характерне уважне ставлення до мінливої реальності, що знайшло своє вираження в “Каноні змін” (“易經”, “Yì jīng”). Серед всіх канонічних текстів цей текст мав найбільший вплив на традиційну китайську філософію в цілому і на конфуціанство зокрема (“Лунь юй”, XIII.14) [Переломов 2000, 390]. На думку деяких дослідників, саме цією обставиною можна пояснити суперечливість порад Конфуція, які залежали від 1) *місяця проживання*, 2) *контексту*. Приклад першого – «Учитель сказав: “У любові до навчання спирайтесь на щире переконання; стійте до смерті за правильне вчення. Не відвідуйте державу, де неспокійно; не живіть у державі, де заворушення. Якщо в Піднебесній панує спокій, будьте на виду; якщо в Піднебесній немає спокою, заховайтесь. Якщо держава управляється правильно, бідність і незнатність викликають сором. Якщо держава управляється неправильно, то багатство і знатність також викликають сором”» (“Лунь юй”, XI.22) [Переломов 2000, 378–379]. Приклад другого – «Фань Чі запитав про людинолюбство. Учитель відповів: “Це означає любити людей”. Фань Чі запитав про знання. Учитель відповів: “Це означає знати людей”. Фань Чі не зрозумів. Учитель сказав: “Висувати людей прямих і відстороняти людей брехливих, і тоді брехливі люди зможуть стати прямими”. Фань Чі пішов, але, зустрівши Цзи-ся, сказав: “Я тільки

---

що бачив учителя і запитав його про знання. Учитель сказав: «Висувати людей прямих і відстороняти людей брехливих, і тоді брехливі люди зможуть стати прямими». Що це означає?» Цзи-ся сказав: «О, які глибокі ці слова! Коли Шунь правив Піднебесною, з народу обирали [найдостойнішого] і був висунутий Гао-яо, а всі, хто не мав людинолюбства, були відсторонені. Коли Тан правив Піднебесною, з народу обирали [найдостойнішого] і був висунутий І Ін, а всі люди, що не мали людинолюбства, були відсторонені»». Конфуціанський пошук ефективного способу управління Піднебесною в цілому визначив соціально-політичний характер цієї філософії. У період династії Мін (1368–1644) неоконфуціанські мислителі оформили цю ідею як “управління державою” або “участь в практичному управлінні світом” (经世致用, *jīng shì zhì yòng*) [De Bary, Bloom 1999, 765].

На думку Річарда Шустермана, китайська філософія використовує інклюзивну відкритість, що дуже нагадує принциповий плюралізм прагматизму [Shusterman 2006, 21]. Замість пошуку істини ці філософії сповідують взаємодоповнюваність і тому намагаються поєднати різні погляди для більш продуктивного та гнучкого синтезу (наприклад, синтез конфуціанства, буддизму і даосизму в неоконфуціанстві). У “Лунь юї” це звучить так: “Учитель категорично утримувався від чотирьох речей: він не вдавався в порожні роздуми, не був категоричним у своїх судженнях, не виявляв впертості і не думав про себе особисто” (“Лунь юї”, XIV.32) [Переломов 2000, 407]. На основі порівняння ідей Конфуція та американських прагматиків Веня Хаймін (溫海明) просуває ідею “конфуціанського прагматизму”, що особливо яскраво показано на прикладі творчого комунікаційного процесу, який формує ідентичність і розкриває контекстуалізацію людського досвіду [Wen Haiming 2009]. В обох філософських школах зроблено акцент на впливі суспільства, важливості соціалізації та дії в будь-якому конкретному суспільному контексті. Більш того, на думку вченого, конфуціанство можна вважати передвісником прагматизму, коли мова йде про людську дію як про саму суть реальності. Складніше примирити концепцію демократії Дьюї як кінцевої мети суспільства та індивідів із сімейними цінностями конфуціанства. Якщо Дьюї наполягає на збільшенні впливу громадської думки та контролі над політиками, то Конфуцій та його школа просувають модель адаптації до існуючих структур і зосередження уваги на структурі сім’ї як на основному осередку суспільства (*держава-родина*). Так, Мей Сім зазначає, що, незважаючи на певні подібності між ідеями Конфуція і Дьюї, більш ретельне порівняння їхніх поглядів показує непримиренні розбіжності між ними [Sim 2009, 87].

### **Ідеї американського прагматизму у філософських концепціях китайських інтелектуалів і політиків**

Пошук оптимальної моделі взаємодії із Заходом, вивчення західної філософії і спроби аналізу подібностей та відмінностей культур Сходу і Заходу привели до синтезу неоконфуціанської думки з ідеями європейської філософії – від пошуку аналогів західної теорії соціального прогресу в традиційній китайській філософії й до осмислення китайської філософії через прагматизм Чарльза Пірса (1839–1914), що приводить до виникнення сучасного конфуціанства, спрямованого на формування оновленої духовної культури, сумісної з орієнтирами цивілізації сучасного західного світу, одночасно продовжує цінності традиційної духовності [Непомнин 2005, 466–468]. Роботи іншого американського філософа, Джона Дьюї (1859–1952), основоположника інструменталістської версії прагматизму, вперше були перекладені на китайську мову в 1912 році. Протягом усього ХХ століття і

---

на початку ХХІ, незважаючи на кардинальні політичні, соціально-економічні та культурні зміни в Китаї, ідеї Дьюї постійно інтерпретуються і використовуються китайськими філософами. Дьюї був першим із сучасних західних вчених, хто відвідав Китай для читання лекцій. П'ять найвидатніших китайських інтелектуалів ХХ століття – Ху Ши (胡適, 1891–1962), Фен Юлань (馮友蘭, 1895–1990), Тао Сінчжі (陶行知; 1891–1946), Цзян Менлінь (蔣夢麟, 1886–1964) і Го Бінвень (郭秉文; 1880–1969) – вчилися під керівництвом Дж. Дьюї в Колумбійському університеті. Жоден інший західний вчений не був настільки шанованим у Китаї, як Дьюї<sup>1</sup>. Саме погляди Дьюї на демократію та науку дозволили китайським інтелектуалам критично підійти до конфуціанської філософії й традиційних цінностей. У результаті був розроблений китайський варіант прагматизму – *соціальний прагматизм*, тобто соціальна наука для розробки та обґрунтування соціальних реформ. Популярність прагматизму Дьюї багато в чому пояснюється можливістю його адаптації до культурних, соціальних і політичних реалій Китаю. На відміну від китайського комунізму і соціалізму, спрямованих на здійснення соціальної революції, реформістський підхід Дьюї не припускав руйнування існуючого суспільства і повалення правлячого режиму. Як відомо, ідея політичного і соціального прогресу з'явилася в епоху Просвітництва, що, крім усього іншого, привело до формування уявлень про перевагу європейської цивілізації і домінуючого значення науки в пізнанні світу і перетворенні життя людини [Eisenstadt 2003, 493–518]. У китайському варіанті поняття прогресу не включає в себе ані ідеї культурної переваги, ані домінуючого значення науки, а тільки передбачає революційні перетворення мови, літератури, освіти, соціальної системи і т. д.

У 1920-х роках послідовники Дж. Дьюї в Китаї на чолі з його учнем Ху Ши спробували використати ідеї свого вчителя для побудови демократичного суспільства. Ще будучи студентом, Ху Ши вперше згадує прагматизм, використовуючи переклад *shíxiào zhùyì* (实效注意), де *shíxiào* – це “практичний результат” [Hu Shih 2000, 450]. Сьогодні більш поширений переклад *实用主义* (*shíyòng zhūyì*), в якому підкреслюється “практичне застосування” (*shíyòng*) [Bunnin, Yu Jiuyan 2001, 789]. Ху Ши в його власному перекладі терміна “прагматизм” використовував слово *shíyàn* (实验) – “експеримент”, що повинно було підкреслити не тільки практичні результати, а й головний метод цієї філософії [Hu Shih 1996, 212]. Як і у випадку з Ху Ши, прагматична філософія Дж. Дьюї справила великий вплив на Тао Сінчжі, який до кінця свого життя постійно підкреслював важливість практичності. Багато китайців, писав він, люблять говорити про національний порятунок через освіту, але вони повинні знати, що не будь-який вид освіти може досягти цієї мети, а тільки експериментальна освіта може врятувати нашу країну. Поєднання прагматизму філософії Дьюї та врахування соціально-економічного становища Китаю привело Тао Сінчжі до створення філософії “рівноправного, вільного зростання”, в якій поєдналися ідеї лібералізму та егалітаризму. Тао Сінчжі переосмислив деякі принципи Дьюї і в результаті перейшов від філософії “навчання життя” до філософії “життя як навчання” [陶行知 1984, 180–184]. Як символічний жест, він змінив порядок ієрогліфів у своєму імені: замість Zhīxíng (知行) – Xíngzhī (行知), тобто “дія-знання” замість “знання-дія” [陶行知 1984, 756].

---

<sup>1</sup> 30 квітня 1919 року Дж. Дьюї прибув до Китаю, де протягом 26 місяців читав лекції з філософії, етики та соціології. З цієї метою ним було складено понад 200 лекцій. Два виступи Дж. Дьюї були перекладені на китайську мову та опубліковані в журналах і книгах, які були перевидані 10 разів накладом 10 тис. примірників і розпродані практично відразу.

---

Тао Сінчжі, Цзян Менлінь і Лян Цичао (梁啟超, 1873–1929) порівнювали філософію Дж. Дьюї з ідеями Мен-цзи (孟子, 372–289 рр. до н. е.), Сюнь-цзи (荀子, прибіл. 313–238 рр. до н. е.), Ван Янміна (Ван Шоужень, 王守仁, 1472–1529) і Ян Юаня (顏元, 1635–1704). У результаті цих досліджень давньокитайські філософи Мо Ді (墨翟, прибіл. 470–391 рр. до н. е.) і Хань Фей (韓非, прибіл. 325–250 рр. до н. е. або 280–233 рр. до н. е.), а також середньовічна школа янь-лі були віднесені до традиції китайського прагматизму. З метою захисту сучасної науки і наукового методу Ху Ши стверджував, що в традиційному Китаї існували науковий дух, і експериментальний метод, що особливо стосується вивчення джерел (樸學, *pǔxué*), і текстуально-критичний напрям у китайській філософії, пов'язаний із ревізією неоконфуціанства (考證學, *kǎozhèng xué*) XVII–XIX століть. Що ж стосується американського прагматизму, то китайські прихильники Дьюї перекладали ці західні ідеї з метою вирішення складних проблем соціально-економічного розвитку Китаю того часу. При цьому американський прагматизм став не всеохоплюючою ідеологією, а методом вивчення і вирішення проблем та інструментом для визначення напрямку дій людини. Так, Тао Сінчжі зробив серйозну спробу трансформувати освітню теорію Дьюї відповідно до китайських умов [陶行知 1984]. У свою чергу, Ху Ши, виступаючи за експериментальний метод, сформулював власну формулу – “сміливість у створенні гіпотез і ретельність у проведенні експериментів”. У цілому зусилля китайських прагматиків першої половини XX століття з адаптації західних ідей стали важливою віхою на шляху успішних міжкультурних контактів.

Наприкінці 1910-х років, коли Рух за нову культуру тільки починав набирати оберти, приблизно одночасно з прагматизмом у Китай приходив марксизм. Аж до 1949 року прагматизм і марксизм були двома основними філософськими системами, які мали системоутворювальний вплив на розвиток Китаю. Як слушно зазначив Томас Беррі, освічені китайці в ці роки жили в інтелектуальному світі, “розділеному між ліберально-буржуазною демократією і марксистським пролетарським комунізмом, між діалектичним матеріалізмом і американським прагматизмом. Недавня історія Китаю – це історія боротьби цих двох сил за встановлення контролю” [Berry 1960, 229]. У своїй взаємодії з марксизмом і з китайським суспільством прагматизм зберігав своє домінуюче становище протягом 1920–1930-х років. Але поступово марксизм здобув перемогу над прагматизмом, а після утворення в 1949 році Китайської Народної Республіки став державною ідеологією. Деякі західні критики звинувачують Дьюї та китайських прагматиків у “прокладанні шляху комуністам” у Китаї. 1956 року Франц Майкл і Джордж Тейлор писали: «Прагматисти допомогли підготувати шлях до поширення матеріалізму... Приєднавшись до нападу на конфуціанство, вони дискредитували традиційну систему цінностей, але натомість не запропонували нічого. Вони пропонували вирішення проблем відповідно до того, що Дьюї називав “вимогами часу і простору”. Оскільки самі прагматики схильні до матеріалістичного та утилітарного тлумачення, вони мало пручалися комуністичній доктрині» [Michael, Taylor 1956, 18]. 1960 року Томас Беррі повторює ту ж саму думку: “У прагматизмі не було внутрішнього принципу достатньої життєздатності, щоб протистояти труднощам, з якими він стикався, і не було можливостей представити будь-яку позитивну програму для відновлення громадського порядку, який він проклинав протягом багатьох років. Виступаючи проти старого конфуціанського порядку та сучасного націоналістичного порядку, китайські ліберали не змогли побачити загрозу з боку комунізму в майбутньому” [Berry 1960, 230].



---

Проте з такою оцінкою не можна погодитися, тому що китайський прагматизм закликав не до заперечення, а до переосмислення традиційних цінностей і звичаїв Китаю. Що ж стосується твердження, що китайські прагматики не бачили загрози з боку марксизму, то це, наприклад, спростовується роботами політика та інтелектуала Ло Лунцзіна (罗隆基, 1898–1965)<sup>2</sup> “Про комунізм” та “Про китайський комунізм”, написаними в 1930-х роках. У 1919 році Ху Ши розпочав дискусію з марксистом Лі Дачжао (李大钊, 1888–1927), якого він тоді переміг. Потім у 1930-ті роки він попереджав про небезпеку як з боку Конфуція і Чжу Сі, так і з боку Маркса, Леніна і Сталіна [胡適 1930, 623–624]. У 1950-х роках Ху Ши так відповідав на атаки з боку Комуністичної партії Китаю: «Я накликав на свою голову і на голову мого улюбленого вчителя і друга Джона Дьюї роки жорстоких нападів і мільйони слів насильства і засудження. Але ці ж мільйони слів насильства і засудження дали мені відчуття комфорту й підбадьорення – відчуття, що два роки і два місяці Дьюї в Китаї були не зовсім марні... і що Дьюї та його учні залишили в Китаї безліч “отрут” і антисептиків, щоб протистояти марксистсько-ленінським рабам протягом багатьох-багатьох років» [Hu Shih 1962, 769]. Що ж стосується аксіології, то китайські прагматики прагнули замінити авторитет традиційних цінностей авторитетом сучасної науки. З 1910-х по 1930-ті роки і далі наука, науковий метод та “наукова філософія життя” стали для Китаю новими цінностями. Фактично китайські прагматики та комуністи поділяли нову систему цінностей, засновану на науці. Так, китайські комуністи завжди вважали, що діалектичний матеріалізм – це єдина правильна наукова система мислення, і тому вони навіть більшою мірою, ніж прагматики, вірили в могутність науки (*релігійність*).

Китайські комуністи не тільки поділяли позиції з прагматиками щодо сучасної науки, а й сприйняли ряд ідей філософії прагматизму. Наприкінці 1910-х – на початку 1920-х років деякі члени КПК приєдналися до прагматиків у питаннях літературної, освітньої та навіть політичної реформи. Один із засновників і надалі перший генеральний секретар Комуністичної партії Китаю Чень Дусю (陳獨秀, 1879–1942) сподівався, що марксизм і прагматизм будуть розвиватися разом у Китаї. Мао Цзедун наприкінці 1910-х років виступав за лібералізм та ідеї Ху Ши. 1924 року Цюй Цюбо (瞿秋白, 1899–1935), один із засновників і керівників КПК на ранніх етапах її існування, вважав, що у прагматизму є певні сильні сторони і що діалектичний матеріалізм увібрав у себе всю силу американської філософії [瞿秋白文选 2010]. Таким чином, можна сказати, що китайський марксизм переміг прагматизм частково, тому що увібрав у себе деякі його ідеї. При цьому Ху Ши категорично виключав можливість спільного розвитку прагматизму і комунізму. 1930 року він писав, що діалектичний матеріалізм є

---

<sup>2</sup> Ло Лунцзі (1898–1965), китайський політолог, який сім років навчався в Англії та США, здобув ступінь доктора філософії Колумбійського університету в 1928 році. Разом з Ху Ши і Лян Шиццю опублікував ряд статей про права людини в журналі “Сіньюе” в 1929 і 1930 роках. Ло Лунцзі спирається на західні концепції, особливо на соціальний лібералізм британського політолога Гарольда Ласки (1893–1950). Ло Лунцзі вважав, що права людини повинні захищати як фізичні, так і духовні аспекти людського існування, тому що вони повинні включати в себе як цивільні, так і політичні, економічні і соціальні права. Цікавим є той факт, що Ло Лунцзі наполягав на тому, що права людини детерміновані історично і соціально. Незважаючи на те що такий підхід сприяє релятивістському розумінню прав людини, Ло Лунцзі, проте, вважає, що права людини універсальні.

---

“додарвіністською думкою”, оскільки заперечує безперервність еволюції, а прагматизм виходить з дарвінізму і, отже, визнає тільки поступову та постійну реформу як істинний і надійний прогрес [胡適 1930, 608–609].

Під час правління Мао Цзедуну китайські комуністи стали затятими противниками ліберального індивідуалізму, адже їхній стратегії були притаманні залізна дисципліна, жорстка ідеологічна обробка та мобілізація народних мас. Тож у цей період історії Китаю американський прагматизм був віднесений до буржуазної ідеології, а тому вважався шкідливим. У цілому США визначалися найбільш серйозною зовнішньою загрозою для Китаю. Сьогодні ж у КНР *економічний прагматизм* став домінуючим напрямком думки, який визначає соціально-економічний розвиток країни. Ідеї економічного прагматизму були сформульовані і пропагувалися Ден Сяопіном наприкінці 1970-х – на початку 1980-х років. І хоча немає точних доказів впливу ідей філософського прагматизму на економічний прагматизм, проте прагматичний підхід Ден Сяопіна став суттєвим кроком до вирішення конкретних проблем і експериментів у дусі Джона Дьюї [Chang 2002, 61]. У порівнянні з філософським прагматизмом економічний прагматизм Ден Сяопіна більше нагадує інструменталізм або навіть підприємницький “інноваціонізм”, оскільки будь-яка економічна діяльність завжди є ринковим експериментом. Політика економічного прагматизму та інструменталізму Ден Сяопіна була продовжена головами КНР Цзян Цземінем (1993–2003), Ху Цзіньтао (2003–2013) і Сі Цзіньпіном (із 2013 року по цей час). Економічний прагматизм перетворився в панівну ідеологію, яка має суттєвий вплив практично на кожен аспект соціалістичного будівництва в Китаї.

Крім того, *прагматичний націоналізм* став основою інтерналістської зовнішньої політики Китаю, що по суті являє собою конфуціанське бачення нового світового порядку. Традиційно китайська зовнішня політика характеризувалася високим ступенем моралізму та акцентом на м’який культурний вплив замість військового завоювання. З точки зору конфуціанства, сім’я, суспільство, держава та світ взаємопов’язані і спираються на моральні підвалини особистості [Сао 2001, 178–202; Chan 1999; Hsu 1991, 15–31; Shih 1993]. Моральний зв’язок між людиною, державою і світом становить основу конфуціанського культурного і морального порядку. Істотним у цьому порядку є добродієчне управління державою (德政, *dézhèng*), про що вже говориться в давньокитайському тексті “Цзо-чжуань” (“左傳”, “Коментар Цзо”, IV–III ст. до н. е.). Це традиційне конфуціанське моралістичне бачення світу відродилося в сучасній зовнішній політиці Китаю, що проявилось у використанні основної конфуціанської цінності (和而不同, *hé ér bù tóng*, перебувати в злагоді, маючи різні погляди) для визначення характеру міжнародних відносин. Цей вислів використовує Конфуцій для визначення “шляхетної людини” (君子, *jūnzǐ*), ідеалізованої людини, яка завдяки самовдосконаленню досягає найвищого рівня чеснот і здатна виявляти терпимість до розбіжностей. Протилежність “шляхетної людини” – це “низька людина” (小人, *xǎorén*), нездатна до досвіду різноманіття, що неминуче призводить у відносинах з іншими людьми до дисгармонії та конфлікту. Китай сьогодні пропонує використовувати в міжнародних відносинах традиційні конфуціанські цінності для формування альтернативного бачення розвитку глобального співтовариства, що передбачає максимальне зниження рівня напруженості і запобігання конфліктам.

Зміни у світовому порядку підштовхнули офіційний Пекін взяти на себе роль глобального лідера. При цьому китайський варіант глобалізму – це плюралістичний глобалізм, який базується на конфуціанській соціально-політичній концепції

---

“великого єднання” (大同, *dàtóng*) і спрямований на вирішення культурних зіткнень. В офіційних текстах позитивно оцінюється внесок всіх цивілізацій у “наше колективне людство”, що, безумовно, протистоїть бінарному розумінню міжнародного порядку з точки зору “добра” і “зла”. Такий прагматичний і критичний підхід дає можливість китайському керівництву досягати значних успіхів у вирішенні таких складних практичних питань, як торгіві суперечки між Китаєм і США, “тайванське питання” та ядерна криза на Корейському півострові. Також важливою складовою сучасної зовнішньополітичної концепції Китаю є твердження її мирного характеру (和平发展, *héping fāzhǎn*, *мирний розвиток*), що співвідноситься з багатовіковою конфуціанською пацифістською традицією, – про це вже згадано вище (和而不同 та 和为贵, *hé wéi guì*, *дорожити світом*). Важливо відзначити, що ці конфуціанські уявлення все більше і більше починають переважати не лише в офіційних висловлюваннях, а й у суспільно-політичних та наукових виданнях.

Виходячи з вищесказаного, можна стверджувати, що після багатьох років домінування марксистсько-ленінської філософії прагматизм знову починає відігравати важливу ідеологічну роль у соціально-економічному та політичному розвитку Китаю.

#### ЛИТЕРАТУРА

Непомнин О. Е. **История Китая: эпоха Цин. XVII – начало XX века.** Москва, 2005.

Переломов Л. С. **Конфуций. “Лунь юй”.** Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст “Лунь юя” с коммент. Чжу Си. Москва, 2000.

Berry T. Dewey’s Influence in China // **John Dewey: His Thought and Influence**, ed., John Blewett. New York, 1960.

Bunnin N., Yu Jiyuan. **Dictionary of Western Philosophy: English-Chinese.** Beijing: People’s Press, 2001.

Cao Q. Selling Culture: Ancient Chinese Conception of “The Other” in Legends // **The Zen of International Relations: IR Theories from East to West** / S. Chan, P. Mandaville and R. Bleiker (eds). Basingstoke, New York, 2001.

Chan G. **Chinese Perspectives on International Relations: A Framework of Analysis.** London, 1999.

Chang F. The problem of the public: John Dewey’s theory of communication and its influence on modern Chinese communication // **Chinese communication studies: Contexts and comparisons** / X. Lu, W. Jia, & D. R. Helsey (Eds.). Westport, 2002.

**Confucian ethics: A comparative study of self, autonomy, and community** / Shun, K.-l., & Wong, D. B. (Eds.). New York, 2004.

De Bary W. T., Bloom I. **Source of Chinese tradition** (2nd ed.). New York, 1999.

Dewey J. **Essays in Experimental Logic.** Chicago, 1916.

Dewey J. **The Quest for Certainty.** New York, 1929.

Dewey J. **Art as Experience.** Carbondale, 1987.

Dewey J. Search for the Great Community // **Pragmatism and Classical American Philosophy** / Ed. John J. Stuhr. New York, 2000.

Dewey J. The Need for a Recovery of Philosophy // **Dewey J. The Middle Works, 1899–1924.** Vol. 10. Carbondale, 2008.

Eisenstadt S. N. **Comparative Civilizations and Multiple Modernities**, Vol. II. Leiden, 2003.

- 
- Grieder J. B.* **Hu Shih and the Chinese renaissance; liberalism in the Chinese revolution, 1917–1937.** Cambridge, 1970.
- Hall D. L., Ames R. T.* **Thinking through Confucius.** Albany, 1987.
- Hansen Ch.* **A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation.** New York, 1992.
- Hsu C.* Applying Confucian Ethics to International Relations // **Ethics and International Affairs**, 1991, № 5.
- Hu Shih.* John Dewey in China // **Philosophy and Culture – East and West** / Edited by Charles Am Moore. Honolulu, 1962.
- Hu Shih.* **Collected Essays of Hu Shih.** Hefei, 1996.
- Hu Shih.* **Diaries While Studying Abroad.** Changsha, 2000.
- James W.* The Present Dilemma in Philosophy // **Pragmatism** / Ed. Bruce Kuklick. Indianapolis, 1981.
- James W.* **The Varieties of Religious Experience.** New York, 1982.
- James W.* **The Correspondence of William James**, Vol. 8. Charlottesville, 2000.
- James W.* The Continuity of Experience // **A Pluralistic Universe, in The Vision of James** / Ed. Stephen Rowe. London, 2001.
- MacFarquhar R.* **The politics of China: The eras of Mao and Deng** (2nd ed.). New York, 1997.
- Michael F., Taylor G.* **The Far East in the Modern World.** New York, 1956.
- Neville R. C.* **Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context** / Ed. R. T. Ames. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
- Ni Peimin.* **On Confucius.** Belmont, 2002.
- Sim M.* Dewey and Confucius: On Moral Education // **Journal of Chinese Philosophy**, 2009, Vol. 36, № 1.
- Shih C.* **China's Just World: The Morality of China's Foreign Policy.** Boulder, CO and London, 1993.
- Shusterman R.* Pragmatism and East-Asian Thought // **Metaphilosophy**, 2004, Vol. 35, № 1–2.
- Shusterman R.* Philosophy in Global Dialogue: Between Pragmatism And Chinese Thought // **Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7–9. novembra 2005.** Bratislava, 2006.
- Stephens D. J.* Confucianism, Pragmatism, and Socially Beneficial Philosophy // **Journal of Chinese Philosophy**, 2009, Vol. 36, № 1.
- Wen Haiming.* **Confucian Pragmatism as the Art of Contextualizing Personal Experience and World.** Lanham, MD, 2009.
- 胡適。介绍我自己的思想 // 胡適文選。上海, 1930.
- 瞿秋白文选。四川, 2010.
- 瞿秋白创建新文化的理论与实践及其现实意义
- 习近平：人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标 // 人民网, 2012, 年11月15日。 – <http://cpc.people.com.cn/n/2012/1115/c349998-19590510.html>
- 陶行知。陶行知全集。第2卷。湖南, 1984 年。