

UDC 94(5-11):327

EMERGENCE AND TRANSFORMATION OF THE CHINA'S “WHOLESALE WESTERNIZATION” IDEA

Y. Hobova

PhD in Linguistics,

A. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

gobova42@gmail.com

In the early 20th century, Chinese society was in the process of searching for new directions of development and state building. The inability to reform was one of the reasons for the fall of the old government, and the experience of young people educated in the West and Japan became the basis for a broad cultural debate on the modernization of the country and society. Prominent figures of the May Fourth Movement period sought to change the country and theorized about the ways and directions of necessary transformations. The concepts of “modernization” and “westernization” were perceived as virtually synonymous, but the idea of “wholesale westernization” proposed by Chen Xujing and Hu Shi became an occasion to reconsider the importance of one’s own traditional achievements and the significance of national unity in the face of external threats. “Wholesale modernization” also touched upon the problem of cultural nihilism in intellectual circles of the time. While Lu Xun called for abandoning the reading of Chinese literature, abandoning the complex and inaccessible to the masses of the literary language, representatives of the Nationalist Party revived the compulsory study of literary canons. Westernization was perceived by part of society as a complete and unquestioning recognition of China as a backward country that needs experience and knowledge from the developed Western world. The uncompromising desire to reject the worst manifestations of traditional Chinese culture had patriotic motives, but received very little support from society. The war of resistance to the Japanese occupation left no room for continuing the dialogue around the idea of “wholesale westernization”. The poor formulation and untimeliness of the idea left it out of the attention of Chinese intellectual circles for a long time. The Chinese path of reform and development has again raised the issue of modernization and westernization, but in the new context these concepts acquire new meaning. At the end of the 20th century, there is a rethinking of following the example of Western countries – patriotic considerations of predecessors are seen as unrealistic and treacherous ideas. With the development of Chinese society and state, the idea of blindly copying someone else’s experience is increasingly losing its relevance.

Keywords: “wholesale westernization”, Chen Xujing, Hu Shi, modernization, ideology.

ПОЯВА І ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ «ТОТАЛЬНОЇ ВЕСТЕРНІЗАЦІЇ» КИТАЮ

Є. В. Гобова

На початку 20-го століття китайське суспільство перебувало у процесі пошуку нових напрямків розвитку та розбудови держави. Нездатність до реформування стала однією з причин падіння старої влади, а досвід молоді, що отримала освіту на Заході та в Японії, став основою для широких культурних дебатів щодо модернізації країни та суспільства. Видатні діячі періоду руху четвертого травня прагнули змінити країну теоретизували щодо шляхів та напрямків необхідних перетворень. Поняття «модернізація» та «вестернізація» сприймалися фактично як синоніми, однак ідея «тотальної вестернізації», яку запропонували Чень Сюйцзін та Ху Ши, стала приводом для перегляду важливості власних традиційних надбань та значущості національної єдності перед лицем зовнішньої загрози. «Тотальна модернізація» також зачепила проблему культурного нігілізму у тогочасних інтелектуальних колах. В той час як Лу Сінь закликав відмовлятися від читання китайської літератури, відмовитися від складної та недоступної народним масам літературної мови, представники націоналістичної партії відроджували обов'язкове вивчення літературних канонів. Вестернізація сприймалася частиною суспільства як повне і беззаперечне визнання Китаю відсталою країною, що потребує досвіду і знань від розвинуеного західного світу. Безкомпромісне прагнення відкинути найгірші прояви традиційної китайської культури мало під собою патріотичні мотиви, однак отримало дуже незначну підтримку від суспільства. Війня спротиву японській окупації не залишила можливості для продовження діалогу навколо ідеї «тотальної вестернізації». Невдале формулювання та невчасність ідеї залишили її поза увагою китайських інтелектуальних кіл на тривалій час. Китайський шлях реформ та розвитку знову підняв питання щодо модернізації та вестернізації, однак в новому контексті ці поняття набувають нового змісту. Наприкінці 20-го століття відбувається переосмислення наслідування прикладу західних країн – патріотичні міркування попередників розглядаються як нереалістичні та зрадницькі ідеї. Із розвитком китайського суспільства та держави ідеї сліпого копіювання чужого досвіду все більше втрачають свою актуальність.

Ключові слова: «тотальна вестернізація», Чень Сюйцзін, Ху Ши, модернізація, ідеологія.

Розуміння вестернізації у 1919 році і прояви модернізації до руху четвертого травня. Ідеї Ху Ши щодо «тотальної вестернізації» та модернізації, як синоніму. Вестернізація/європеїзація як повне і беззаперечне визнання Китаю відсталою країною, що потребує досвіду і знань від розвинуеного західного світу. Японія як частина західного світу вже була для тогочасних інтелектуалів джерелом нових знань. Багато видатної молоді того часу отримувало освіту в Японії та поверталось до Китаю з прагненням змінити рідну країну на краще через залучення сучасних знань та відкидання найгірших проявів традиційної культури Китаю. Яскравий приклад – письменник Лу Сінь, котрий закликав «не читати китайської літератури», відмовитися від складної та недоступної народним масам китайської писемності тощо.

На початку 20-го століття заклики до вестернізації та культурний нігілізм (повне відкидання культурного надбання Китаю) сприймалися як прогресивні погляди. У часи культурної революції цей нігілізм фактично став державною

політикою у багатьох сферах життя китайців [吴海燕 2020]. Наприкінці 80-х років, в часи безпрецедентних реформ і перетворень, питання модернізації та вестернізації знову були підняті і піддані переоцінці та переосмисленню. Модернізація, якої так потребувала країна, сприймалася майже синонімічно до вестернізації, однак досвід попередніх десятиліть правління Мао Цзедуну поставив під питання доцільність цих процесів [张世保 2002]. Відкидання традиційних цінностей та надбань у попередній період історії призвело до фізичного знищення історичних і культурних пам'яток, цілого прошарку китайської інтелігенції. На певний період «вестернізація» заміщається «радянізацією» – процес, що зайняв своє місце у окремих галузях суспільного життя, зокрема в освіті, науці та культурі. Однак цей процес доволі швидко був відкинутий через різке погіршення стосунків між СРСР та КНР.

На початку 2000-х років поняття «вестернізація» поступово почало набирати негативних конотацій – зі зростанням китайської економіки та «злетом Китаю» західні цінності та західне суспільство в цілому стало сприйматися як чужинне, анти-китайське і вороже. «Модернізація» та «вестернізація» перестають бути синонімами, «європеїзація» стає дуже вузьким за значенням і відносно маловживаним терміном. Нігілізм заміщується націоналізмом – «західне» вже не означає «краще», «сучасніше», натомість «китайське» та «китаїзація» всіх запозичених ідей є закономірним шляхом подальшого розвитку країни. «Вестернізація» є загрозою для сучасного китайця, посяганням на його культуру та історичну спадщину, майже особистою атакою на його образ життя та світогляд. Значення Китаю на міжнародній арені зростає, однак зростає і його залученість та прив'язаність до глобальної економіки – Китай не може не бути великим світовим лідером, але й не може захистити себе повністю від небажаного західного впливу. «Вестернізація» та «модернізація» як терміни з політичного життя практично вийшли з ужитку і з'являються в основному з іронічним відтінком.

У 1921 році в лекції про методи історичних досліджень в Китаї Лян Цічао зазначав, що «Будь-яка політична думка будується на основі місцевої соціальної психології. Слова і вчинки так званих великих діячів повинні бути причинно пов'язані з цією суспільною психологією, перш ніж вони слід в історії» [郭志成, 郑济洲 2022]. Таким чином, для того, щоб дослідити ідею «тотальної вестернізації», треба взяти до уваги суспільну психологію, яка призвела до її становлення. Соціальна психологія того часу, що призвела до появи ідеї «тотальної вестернізації», базується на надаванні переваги усьому іноземному, «заморському». Характерний вислів, яким пізніше позначали цю тенденцію – 崇洋媚外, тобто сліпе обожнювання, поклоніння всьому іноземному.

У тривалій період феодального ладу до періоду нової історії китайці звично вважали себе центром світової культури і достатньо зверхньо ставилися до інших народів, так званих «варварів» (蛮夷戎狄 – збірна назва з чотирьох імені некитайських племен мань, ї, жун, ді). Уявлення про Китай як Піднебесну країну, яка стоїть в центрі всього світу, були глибоко вкорінені у китайському суспільстві до Опіумних війн. Хоча Перша опіумна війна призвела до великих, небачених за сотні років змін, суспільна думка щодо позиції Китаю у світі лишалася непохитною. Як описав Цзян Менлінь у книзі «Нова хвиля західного припливу» [蒋梦麟 2015]: «Китай сам не помітив проникнення

західної культури, а тим більше не знав про серйозні наслідки, які може мати таке проникнення. Весь китайський народ продовжував жити так, як жив завжди, повільно рухаючись від свого народження до своєї могили». Однак після Другої опіумної війни разом із соціальними змінами почала змінюватися і суспільна думка – у частини населення з'явилася певна обізнаність про передові досягнення західної цивілізації. При цьому ключові традиційні сенси лишалися незмінними. Традиційні китайські науки були достатньо впливовими у тогочасному суспільстві, що дозволяло зберігати у відчуття вищості над представниками інших країн. Лише на початку минулого століття нищівна поразка Китаю у китайсько-японській війні 1894–1895 років та повстання іхетуанів у 1900 році стали переломним моментом у суспільно-психологічних змінах.

Військове підкорення Китаю західними державами повністю деморалізувало тогочасних китайців та позбавило їх відчуття вищості. Водночас західна культура, що прийшла вслід за потужними кораблями і гарматами, поступово трансформувала суспільну психіку китайців, хоча і не так драматично, як військове завоювання. Вплив західної культури був глибшим, він призвів до потрясінь значно суттєвіших ніж військове вторгнення – уявлення про китайські традиційні науки як непохитні основи виявилось нежиттєздатним. Таким чином Китай опинився в ситуації подвійного зовнішнього впливу – військового нападу та поступового культурного проникнення західних держав. Сприйняття Заходу почало суттєво змінюватися: по-перше, посилилося потурання правителів іноземцям. Після повстання іхетуанів уряд Цін пішов на безпринципне потурання іноземцям. По-друге, відбувалися стрімкі зміни серед широких верств населення – колишня ксенофобія поступово зникала та замінювалася острахом та захопленням чужою культурою. Після подавлення повстання іхетуанів не тільки уряд Китаю, а й громадськість відмовилися від гасел підтримки Цінської держави і винищення всього іноземного (扶清灭洋). Західний спосіб життя та західні товари поступово ставали частиною звичного життя і така вестернізація стала сприйматися населенням з ентузіазмом. По-третє, спостерігалася тенденція до вестернізації освіти та інтелігенція в цілому прихильно ставилася до всього іноземного. Частково це явище було пов'язано зі скасуванням системи імператорських іспитів наприкінці 19-го – на початку 20-го століть, створенням великої кількості шкіл нового типу та поширенням навчання студентів закордоном. Традиційний спосіб навчання поступово витіснявся західним способом навчання. Поширення західної освіти міжнародною студентською спільнотою призвело до появи великої групи інтелектуалів, що спиралися на західну освіту і вважали Захід в цілому передовим та цивілізованим, а Схід – відсталим та варварським. Популярною думкою того часу було те, що тільки західна культура могла врятувати націю від загибелі. Саме за таких умов на зламі століть сформувалася ідея «тотальної вестернізації» як прояв патріотичних міркувань тогочасної інтелігенції [郑大华 2004].

Ще за часів «Ста днів реформ», політичного руху Цінської династії 1898 року, Фань Чжуй як один з головних пропонентів цього руху закликав до докорінних перетворень суспільства і держави. Він прагнув повного відкидання усталених систем державного управління та суспільних взаємин, називаючи їх «огидними, дріб'язковими і нікчемними», натомість китайці мали навчатися всього тільки у Заходу (唯泰西者是效). Також він вважав, що це

змінить ставлення іноземців до Китаю і вважатиме його дружньою країною, союзником. Таким чином вже в цей період вже була чітка тенденція до захоплення вестернізації країни, однак ідею «тотальної вестернізації» було сформульовано значно пізніше. В цей період головною концепцією розвитку був принцип 中体西用 – «китайська сутність і європейське застосування», але не всі інтелектуали того часу були згодні з необхідністю «наслідувати лише Захід» і ідеї Фаня Чжуня не мали резонансу в цих колах і отримали багато критики [杨宏雨 2006].

Така ситуація зберігалася до початку 20-го століття, коли на зміну традиційному вченому класу як основній частині інтелектуальної спільноти прийшла нова група інтелектуалів, котрі мали західну освіту та були схильні до західного способу міркування. Саме тому ідеї Ченя Дусю щодо «відкидання традиційної ідеології заради реформ і оновлення» часів руху за Нову культуру, та формально висунута в ході культурних дискусій 1930-х років Ченем Сюйцзіном ідея «тотальної вестернізації» не отримали консервативного опору, а навпаки викликали бурхливу реакцію у суспільстві. Для цих людей наслідування іноземцям було шляхом до порятунку китайської нації від загибелі, а не ганебним «підлабузництвом перед Заходом», як цю течію оцінювали пізніше.

У 1920–1940-х роках розвиток ідеї вестернізації був тісно пов'язаний з політикою правління Гоміньдану – після встановлення націоналістичного уряду в Нанкіні Гоміньдан запровадив жорстку політику ідеологічного домінування в освітніх та інтелектуальних колах країни, що призвело до реставрації традиційної освіти. Саме на цьому тлі китайські інтелектуали в особі Ху Ши та Ченя Сюйцзіня висунули ідею «тотальної вестернізації», що певною мірою була направлена на розвіювання ідеологічного панування Гоміньдану та на боротьбу з феодализмом.

З метою закріплення свого панування Гоміньдан запровадив по всій країні «партизацію освіти» (党化教育) та політичну доктрину «трьох народних принципів» у освіті. Доктрина «трьох народних принципів» включала в себе націоналізм, народовладдя і народний добробут. Початковою метою «партизації освіти» була реалізація політичної філософії Суня Ятсена і пропаганда серед студентів та громадськості ідей «розбудови країни разом з партією», «керування країною за трьома народними принципами». Після завершення Північного походу у 1927 році Чан Кайши сформував національний уряд у Нанкіні і замінив «партизацію освіти» на «освіту за трьома народними принципами», що фактично було впровадженням обов'язкового вивчення партійної доктрини в усіх освітніх закладах країни. Так само за «трьома народними принципами» мала формуватися система суспільних наук, мали створюватися твори літератури та мистецтв. Наукові теорії мали підтверджувати правильність «трьох народних принципів», повністю підтримуючи правлячий режим Гоміньдану. Діячі, що виступали з критикою Гоміньдану піддавалися цензурі та утискам, а простір для діяльності прихильників лібералізму суттєво зменшувався. Така політика мала негативний вплив на «Рух четвертого травня» і «Рух за нову культуру» перешкоджаючи багатьом представникам інтелігенції, що викликало у них стурбованість щодо майбутнього китайського народу. У своїй статті «Рух за Нову культуру та Гоміньдан» Ху Ши чітко вказав, що неспроможність Гоміньдану завоювати серця і уми народу пояснюється не тільки розривом між

його політичними можливостями і очікуваннями людей, але й тим, що його закосніла ідеологія не встигала за поступом прогресивної думки сучасних мислителів. Його сучасник, відомий політик та інтелектуал Ло Лунцзі також відкрито виступав проти жорсткого обмеження свободи слова, заявляючи, що «свобода слова несе певну небезпеку, однак закривати роти народу – значно небезпечніше». Ідеологічний опір зростав пропорційно до утисків свободи слова і призвів до зародження та розвитку ідеї «тотальної вестернізації», головними апологетами якої були Чень Сюйцзін та Ху Ши [郑大华 2004].

Незважаючи на те, що на початку 20-го століття «нова культура» стояла в авангарді інтелектуального розвитку Китаю, консервативні та реставраційні погляди мали достатньо сильний вплив та зринали на поверхню у політично вигідні моменти. На початку 1930-х років в умовах політики «партізації освіти» у суспільстві поширюються ідеї відновлення старого порядку, що виражалося у вивченні канонічних конфуціанських текстів, «збереженні писань», жертвоприношеннях Конфуцію. У 1933 році Чень Цзітан, будучи тоді головою уряду провінції Гуандун, заявляв, що «для того, щоби завоювати серця людей, треба слідувати шляхом Конфуція та Мен-цзи, плекати традиційну конфуціанську мораль». За його наказом у початкових та середніх школах провінції запровадили вивчення канонічних текстів, надрукували та поширили у військових училищах «Канон синівської шаноби» («Сяо цзін»). Згодом ця практика поширилася в Хунані та Шанхаї. Вивчення канонічних текстів стало протитечією «Руху за нову культуру». Паралельно з цим в окремих регіонах впроваджувалося «збереження писань» (存文) – рух, що отримав свій початок у Шанхаї у березні 1935 року, та мав на меті зберегти китайську ієрогліфічну писемність та веньянь як літературну норму. Такі місцеві діячі як Ван Сішень, Цзян Канху, Пань Гунчжань створили «Спільноту збереження писань», що пропагувала спротив діяльності в руслі «руху четвертого травня», а саме використання розмовної мови байхуа як літературної. Разом з вивченням канонічних текстів та «збереженням писань» на певний період у Хунані та Гуандуні поширилася близька течія «поклоніння Конфуцію». Тодішній очільник провінції Хунань Хе Цзянь всіяко пропагував «вісім чеснот»: шанування батьків, повага до старших, вірність, чесність, поштивість, справедливість, некорисливість, скромність. А Чень Цзітан у Гуандуні заохочував до відновлення конфуціанських ритуалів. Згодом, Нанкінський національний уряд встановив 27 серпня днем відзначання річниці дня народження Конфуція – всі заклади мали вивішувати державні прапори та проводити колективні святкування [张世保 2000]. Тенденція повернення до старих порядків набирала популярності, що разом з жорстким ідеологічним контролем з боку Гоміньдану викликало бурхливу реакцію та дискусії у суспільстві і зрештою до перетворення ідеї вестернізації на її крайню форму – «тотальну вестернізацію» [张世保 2002].

Культурні дебати в новітній історії Китаю були надзвичайно поширеним явищем, і в них плекалися і розвивалися різні ідеологічні ідеї. Саме в розпал цих дебатів 1930-х років поступово з'явилася ідея «тотальної вестернізації». Розвиток ідеї «тотальної вестернізації» можна поділити на три етапи. Першим етапом можна вважати культурні дискусії в Гуанчжоу з середини 1920-го до 1934 року, коли почалося формування цієї ідеї. В цей період утворювалася культурна школа Ліннанського університету, представником якої був Чень

Сюйцзін, студентство та викладачі університету. Ця група згодом відіграла важливу роль у культурних дискусіях регіону, а Чень Сюйцзін висунув ідею «тотальної вестернізації» [李翔海 2003]. Другим етапом можна вважати національні культурні дискусії між послідовниками «тотальної вестернізації» та послідовниками власної місцевої культури, що відбувалася у 1935–1938 роках. Масштаб цих дебатів був значно більшим у порівнянні з першим етапом, котрий відбувався у Гуанчжоу, особливу роль відіграла участь Ху Ши, яка суттєво розширила вплив цієї ідеї [王东、王洪慈 2008]. Саме в цей період можна вважати піком поширення ідеї «тотальної вестернізації». Третій етап – період 1938–1941 років, що включає в себе культурні дискусії після вступу Китаю у війну опору Японії, фактично є періодом занепаду ідеї «тотальної вестернізації». В цей час головним завданням культурного сектору була мобілізація всіх сил для боротьби з японськими загарбниками і теоретичні напрацювання закономірно відійшли на другий план. Через практичні потреби воєнного часу культурна сфера зазнала суттєвих змін, що позначилося на діяльності послідовників «тотальної вестернізації», в результаті чого єдиним активним захисником цієї ідеї залишився Чень Сюйцзін [张世保 2002].

Як вже було зазначено, Чень Сюйцзін і Ху Ши були найбільш яскравими представниками течії «тотальної вестернізації». Чень Сюйцзін народився у провінції Гуандун у 1903 році, його дитинство частково пройшло у Сінгапурі, де він отримав освіту в китайській школі. В ті часи Сінгапур був значно більш вестернізованим та сучаснішим у порівнянні з Китаєм і ймовірно саме цей досвід призвів до його активної вестернізаційної риторики. У 1919 році він повернувся до Гуанчжоу, де закінчив шкільне навчання і у 1922 році вступив на біологічний факультет Шанхайського університету Хуцзян, заснованого американськими місіонерами-баптистами. Згодом, через небажання приймати християнську віру він перейшов на навчання до Фуданьського університету, де став вивчати суспільні науки. В цей період Чень Сюйцзін написав есе під назвою «Послідовність прогресу», що стало початком розвитку його ідеї «тотальної вестернізації», в основі якої лежала теорія прогресу. Важливим поштовхом для переосмислення китайської та західної культур для нього стало навчання в Америці, куди він поїхав у 1925 році. За три роки перебування за кордоном він особливо яскраво відчув різницю між перевагами американської культури та занепадом китайської культури, а отримавши посаду викладача у Ліннанському університеті у своїх лекціях став озвучувати ідею «цілковитого прийняття західної культури» (全盘采纳西洋文化). Наприкінці 1928 року він видає статтю «Повторне відкриття конфуціанської лавки» (《再开张的孔家店》), в якій кидає виклик популярній на той час дихотомії матеріального та духовного у ставленні до західної культури: «еволюція матеріальної та духовної культури нероздільна, якщо ви намагатиметеся вивчати західну матеріальну культуру та одночасно дотримуватися східної духовної культури – ви будете приречені на невдачу» [陈序经 2005].

У 1929–1931 роках Чень Сюйцзін відбув до Німеччини для продовження навчання, де далі цікавився культурними розбіжностями між Сходом і Заходом. У цей період виходять друком дві його статті «Конфуцій та пан Сунь» та «Погляд на східну та західну культури». У статті «Конфуцій та пан Сунь» він порівнює ідеї Суня Ятсена та Конфуція у трьох аспектах – матеріальному,

духовному та політичному. Він зазначає, що в матеріальному плані «Сунь Ятсен виступає за повне наслідування прикладу Заходу і знаходиться у конфронтації до Конфуція». У духовному плані «Сунь Ятсен і Конфуцій виступають єдиним фронтом», обираючи питома китайські моральні принципи. У політичному плані «Сунь Ятсен вважає, що ідеї Конфуція не суперечать сучасним ідейним течіям, але маючи його ідеї і не маючи його устрою, врятувати ситуацію можливо лише запозичивши систему правління у Європи та Америки» [陈序经 2005]. З такими міркуванням Чень Сюйцзін доходить висновку, що Сунь Ятсен був з тих, хто виступав за «китайську сутність та західне застосування», натомість він сам виступав за повну та всебічну вестернізацію, за якої будь-які ідеї з китайської традиційної культури відкидалися як недостатньо «західні».

Стаття «Погляд на східну та західну культури», стала першим текстом, в якому Чень Сюйцзін виклав основні концепції «тотальної вестернізації»: «три культурні школи», «розвиток і природа культури», «еклектичний підхід до критики культури», «критика аргументу щодо відновлення старої культури», «необхідність навчання від західної культури у всій її повноті» [郭志成, 郑济洲 2022]. Незабаром після виходу цієї статті він завершив роботу над рукописами «Вихід для китайської культури» та «Погляд на східну та західну культури», що вийшли друком у 1934 та 1937 роках відповідно, хоча в них в основному обговорювалися думки, що були частиною культурного дискурсу початку 1930-х років. Ці дві головні праці Ченя з питання вестернізації мали підтримку з боку його колег-викладачів Лу Гуаньвея та Ченя Шоуї, котрі в свою чергу продовжили поширення цих ідей у власних лекціях та публікаціях. Поступово вони втрьох утворили у Ліннанському університеті школу вестернізації, яку очолював Чень Сюйцзін, проводили численні заходи та видали низку праць присвячених «тотальній вестернізації».

На запрошення Ху Тіцян्या у 1933 році Чень Сюйцзін виступив з лекцією про подальші шляхи китайської культури в Університеті імені Чжуншаня, текст якої згодом був опублікований в університетській газеті, а після того – надрукований у «Республіканській газеті Гуанчжоу» (广州民国日报). Реакція на цю статтю серед місцевих кіл інтелігенції була дуже бурхливою – наслідком стали критичні публікації у відповідь. Наприклад, Чжан Пань написав цілу низку статей, в яких застерігав щодо небезпеки, яку несе в собі «тотальна вестернізація». Чень Сюйцзін в свою чергу написав ряд статей у відповідь на цю критику та на захист своїх ідей [陈序经 1995]. Негативний відгук місцевої інтелігенції на ідеї Ченя Сюйцзіна змусили школу вестернізації зібрати окремий номер журналу «Молодь Ліннанського університету» присвячений «тотальній вестернізації» та видатити декілька брошур на цю тему, що в результаті стали основними працями школи вестернізації Ліннанського університету. Проте у 1934 році ця дискусія не привела до формування теоретичних результатів та не набула загальнонаціонального резонансу, хоча завдяки цим дискусіям ідея «тотальної вестернізації» вийшла за межі університетських обговорень та суперечок. Ці диспути мали великий вплив на місцеву інтелектуальну спільноту та стали рушійною силою поширення цієї ідеї.

Ху Ши був не менш важливим представником ідеї «тотальної вестернізації», і нерідко хибно вважається основоположником цієї ідеї через те, що найраніше використав цей термін – у своїй статті «Культурний конфлікт в Китаї» («The

Cultural Conflict in China») 1929 року. У ній він вжив два поняття “wholesale westernization” («гуртова вестернізація») та “wholehearted westernization” («щиросердечна вестернізація»), перший з яких Пань Гуандань хибно розтлумачив як «тотальна вестернізація» (全盘西化). Насправді ж Ху Ши не вкладав у ці два терміни того ж змісту, що й Чень Юйцзін, у його текстах це були два синонімічні вирази на позначення прогресивності заходу, котрій варто вчитися, однак на той момент він не мав сформульованої ідеї щодо вестернізації. Пань Гуандань розкритикував складний термін “wholesale westernization”, через що Ху Ши запропонував натомість “wholehearted worldization” (充分世界化). Таким чином, вважати Ху Ши першим пропонентом «тотальної вестернізації» некоректно. При цьому наприкінці 1920-х – середині 1930-х років він написав низку статей, присвячених цій тематиці та з 1935-го року став брати активну участь у культурних дебатах, відігравши важливу роль у поширенні ідеї вестернізації.

З 1926 по 1928 роки Ху Ши видав ряд статей, в яких жорстко критикував недооцінювання тогочасними китайцями передових досягнень західної цивілізації у матеріальній та духовній сфері. Наприклад, описуючи свою подорож до Харбіну, де «пролягала межа між Сходом та Заходом», він описував східну цивілізацію як «цивілізацію рікш» а західну як «цивілізацію автомобілів» [胡适 2001, 251]. В його розумінні, західна цивілізація досягла можливості втілювати свої ідеали завдяки роботі розуму. У статті 1928-го року «Подивімося в дзеркало» він наголошував, що китайці мають набратися мужності, визнати свої недоліки і направити всі сили на їх виправлення. Саме з цієї нищівної критики китайського народу та захоплення Заходом, бере початок формування його ідеї «тотальної вестернізації».

У 1929 році вийшла друком стаття Ху Ши «Конфлікт культур» (《文化的冲突》), в якій він аналізує тогочасний стан китайської цивілізації та зачіпає питання інертності культури. Ху Ши зазначає, що на той момент перед Китаєм стояло питання як сприймати складну і незрозумілу іноземну культуру. На його думку, присутність іншої, нової цивілізації неодмінно стане ударом для більш консервативних, закоснілих представників суспільства, оскільки їх образ життя, світогляд має певну інерцію. Відповідно, він вважав, що єдиним можливим шляхом для лідерів Китаю є рішуче і цілеспрямоване наслідування сучасній цивілізації Заходу, що зможе подолати цю інерцію [王思明 2016]. Ці заяви Ху Ши були водночас реакцією на посилення партійного контролю з боку Гоміньдану над інтелектуальними колами та тенденцією до реставрації старих порядків та звичаїв серед суспільства.

Культурні дебати 1934-го року в Гуанчжоу були дуже активними, проте їх вплив не виходив далі самого міста. Але у 1935 році масштаб та впливовість цієї полеміки розширився до загальнонаціонального культурного діалогу. Головною причиною цього стало швидке поширення «Маніфесту про розбудову китайської культури» (《中国本位的文化建设宣言》), спільно укладеного десятьма професорами, серед яких були Ван Сінмін, Хе Бінсун та Тао Сішен. Написання цього маніфесту було направлене на підтримку «Руху нового життя» Гоміньдана, а також повернення до практик вивчення конфуціанських канонів і шанування Конфуція. У маніфесті стверджувалося, що китайська культура втратила свою самобутність і для її відновлення необхідно повернути

її колишні прояви. На думку авторів маніфесту, історично Китай посідав дуже важливе місце в світі, а розквіт його культури змінився поступовим занепадом після правління династії Хань. А після Опіумних війн, «руху четвертого травня» і «руху за нову культуру» з'явилася загроза існуванню китайської культури. Задля її збереження автори маніфесту пропонували «не триматися за старе, не наслідувати сліпо, критично переглядати минуле, базуватися на сьогоденні та творити майбутнє». Однак окрім гасел, жодних конкретних і практичних способів вони не згадували.

Публікація «Маніфесту» викликала бурхливу реакцію у суспільства – офіційні видання Гоміньдану підтримували висловлені в ньому ідеї масою схвальних статей. З іншого боку – значна частина тогочасної інтелігенції, серед яких були Чень Сюйцзін та Ху Ши, різко їх критикували. Виникли активні дебати між представниками школи «власної культури» та школи «тотальної вестернізації», в яких багато уваги приділялося тогочасному стану китайської культури, взаєморозумінню китайської та західної цивілізації та шляхам подальшого розвитку китайської культури. Пропоненти «розбудови власної культури» заявляли, що «китайська ідентичність, як політична, так і соціальна, поступово стирається. Народ, що проживає в таких умовах, що підпадає під вплив такої ідеології, вже не можна вважати китайським!» [章开沅、罗福惠 1993]. Відсталість Китаю вони пояснювали занепадом традиційної китайської культури, в той час як прихильники вестернізації вважали, що проблеми Китаю пов'язані зі збереженням «безлічі старих вад», які занадто глибоко засіли в китайській культурі. Для них труднощі Китаю полягали у тому, що в країні залишався старий політичний устрій, стара соціальна організація як у великих містах, так і у віддалених селах. На їх думку забагато традиційних ритуалів та церемоній були присутні у повсякденному житті і це гальмувало прогрес Китаю.

Крім того, обидві сторони культурної дискусії мали дуже різні погляди на китайську та західну культури, сходячись в поглядах лише щодо того, що і західна і китайська культури не позбавлені певних недоліків і мають свої переваги. Прихильники «розбудови власної культури» сподівалися залишити все найкраще, що є у традиційній культурі, не зважаючи на її вади, саме таку культуру вони прагнули поширювати. Прибічники «вестернізації» вважали що, в китайській культурі замало позитивних проявів, що варто зберігати, а негативні прояви заважали розвитку китайського суспільства, яке на їх думку потребувало європеїзації та капіталізації. Аналогічно розділялися їх бачення західної культури – для прихильників «розбудови власної культури», західна культура мала забагато недоліків, що протирічили самій сутності національної специфіки Китаю. Натомість пропоненти «вестернізації» вважали такі недоліки незначними, особливо у порівнянні з вадами питомо китайської культури.

Також проходили дебати щодо подальшого шляху для китайської культури. В той час як захисники «власної культури» відстоювали ідею розбудови культури на основі традицій, представники школи «вестернізації» критикували подібні пропозиції, вбачаючи єдиний можливий вихід для Китаю у «тотальній вестернізації». Ху Ши стверджував, що «розбудова власної культури» мало чим відрізняється від раніше пропонованого консервативного гасла «китайська сутність і західне застосування». Чень Сюйцзін в свою чергу відмічав, що пропонуючи «не триматися за старе», автори «Маніфесту» фактично повторюють

застарілі думки 35-річної давності, додаючи незначні, суто косметичні зміни [章开沅、罗福惠 1993]. При цьому, серед «вестернізаторів» були розбіжності щодо термінології: Ху Ши та Янь Цзічен говорили про «повноцінну вестернізацію» (充分西化), Чжан Фоцюань і Чжан Сіжо говорили про «докорінну вестернізацію» (根上西化), а Чень Юйцзін, Фен Еньжун та інші говорили про «тотальну вестернізацію» (全盘西化) [郑丽平 2008].

У 1935 році ці дебати набули загальнонаціонального масштабу і в цьому контексті особливо впливовим та значущим виявилася ідея «тотальної вестернізації», яка завдяки участі такої видатної особи як Ху Ши перетворилася на окрему культурну течію. Крім того дискусія допомогла відточити теоретичні засади ідеї «тотальної вестернізації», вдосконаливши її. Після інциденту на мості Лугоу 7 липня 1937 року Китай вступає у війну з японськими загарбниками і з цього моменту головним ідеологічним завданням для китайських мислителів стала мобілізація всіх сил на військову перемогу, в контексті чого популяризація традиційної культури та національного духу єдності знову набули актуальності, а ідеї вестернізації неминуче відійшли на другий план. З початком війни сили школи вестернізації поступово розпорошилися, найбільш активним залишався Чень Сюйцзін, котрий намагався залучити до дебатів довкола власної ідеї Чжана Шеньфу, Фен Юланя, Хе Ліна та інших діячів того часу для популяризації своїх ідей, однак не мав успіху. В умовах війни його намагання виявилися недостатньо для того, щоби вберегти щойно сформовану ідею «тотальної вестернізації» від неминучого занепаду.

У своїй брошурі «Культура, освіта, філософія» Чжан Шеньфу зазначав, що в західній культурі найбільш центральною та науковою теоретичною основою є «аналіз» або буквально «розділення» (китайською 分 – «фень»). Він наголошував на тому, що намагатися взяти все з західної культури є некоректним та недоцільним, натомість варто розділяти позитивні й негативні аспекти при-таманні західній та східній культурам, щоби орієнтуватися на їх переваги [张允熠 2022]. Фен Юлань вважав втілення «тотальної вестернізації» неможливим теоретично та практично і наголошував, що варто переймати лише окремі аспекти західної культури. Хе Лін в цілому погоджувався з необхідністю засвоєння надбань західної цивілізації, проте для нього метою було не пасивне і примусове копіювання, яке він вбачав у «тотальній вестернізації», а самостійне і критичне вивчення та дослідження західної культури з подальшою її вільною інтеграцією та адаптацією до китайських реалій.

У відповідь на ці аргументи Чень Сюйцзін написав статтю «Проблеми вестернізації у період війни опору», що вийшла друком у газеті «Цзіньжи пінлунь» (《今日评论》) від 26 січня 1942 року. В ній він стверджував, що Чжан Шеньфу, Фен Юлань та Хе Лін невірно розтлумачили базові принципи його ідеї та загалом їх підхід до вестернізації був нереалістичним та непрактичним. Але ці дебати залишилися майже без уваги від тогочасного суспільства. В першу чергу через посилення уваги до політичних, економічних та освітніх проблем країни в умовах війни, а також через несвоечасність обговорення подібних питань на фоні необхідності національної консолідації, яка багато в чому спиралася на традиційні культурні цінності. Таким чином, ідея «тотальної вестернізації» поступово залишилася в минулому як неактуальна та зайва.

Однак у 1962 році тайваньський письменник Лі Ао повернувся до цієї ідеї у своєму есе «Люди західної та східної культур на огляді» (《中西文化的人看看病》), в якому він розглядає «хвороби» китайського суспільства та відкидає вибірковість у запозиченні надбань західної культури. А у 1987 році, у відповідь на суспільні дискусії щодо вестернізації тогочасного Китаю, що саме розпочав свій шлях реформ і відкритості, на сторінках «Женьмінь жибао» вийшла низка статей з жорсткою критикою ідеї «тотальної вестернізації» [杨明 1987; 周溯源 1987; 周天度 1987]. У цих статтях автори різко засуджували цю ідею як нежиттєздатну, нереалістичну і зрештою як зраду Батьківщини. У статті «Чи підтримував Лу Сінь «тотальну вестернізацію»?» (鲁迅主张全盘西化”吗?) Ян Мін розглядає нігілістичні заклики Лу Сіня «не читати китайських книжок» та відмовлятися від традиційної китайської медицини як протест проти феодального минулого країни, а не як прояв крайнього невдоволення китайською культурою як такою [杨明 1987].

Ідея «тотальної вестернізації» з'явилася і сформувалася в ті часи, коли Китай насправді потребував оновлення та впорядкування, а деяким інтелектуалам того часу це вважалося можливим тільки завдяки беззаперечному запозиченню і адаптації західних ідей, процесів та культурних надбань. Разом із початком війни опору Японії і подальшим становленням КПК і утворенням КНР вестернізація як така стала маргінальною ідеєю, що не мала підтримки серед широких мас, хоча насправді окремі, подекуди незначні перетворення відбувалися у сфері освіти, науки, медицини тощо. Однак з плином часу вестернізація стала сприйматися все більше як негативне явище. Так, на початку 1987 року, коли китайське суспільство переживало великі зміни та фактично наближалося та відкривалося для Заходу, «тотальна вестернізація» перетворилася з ідеї, породженої щирими патріотичними почуттями, на символ запроданства та зрадництва. Останнє визначення залишається актуальним і сьогодні, на фоні анти-західних настроїв серед населення Китаю. Чим більше наближаються Китай та Захід, чим тіснішими та регулярнішими стають контакти китайського народу з іноземцями, та тим відчутніше нарощується анти-західний настрій та офіційна риторика.

«Тотальна вестернізація» не мала реалістичного майбутнього та втілення у Китаї початку двадцятого століття та має ще менш реалістичні перспективи у сьогоденні. Однак дослідження процесів її формування дає можливість оцінити як китайське суспільство загалом схильне сприймати процеси запозичення західних ідеологій. В цьому випадку зокрема помітно, що навіть сама назва є важливим фактором, що може призвести до прийняття чи відкидання тієї чи іншої ідеї. Це помітно із того, як Ху Ши під тиском критики змінив запропонований раніше термін на більш абстрактний, а пропозиції «модернізації» як такі були значно популярніші за «вестернізацію».

ЛІТЕРАТУРА

- 陈序经 文化学概论。北京：中国人民大学出版社，2005
陈序经。中国文化的出路。北京：中国人民大学出版社，2004。
陈序经。走出东方 - 陈序经文化论著辑要。北京：中国广播电视出版社，1995。

陈序经 - 陈序经文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社 1995 年版。

郭志成， 郑济洲。论“两个结合”对近代“全盘西化”民族文化虚无主义的消解。齐齐哈尔大学学报（哲学社会科学版）。2022 年。第5期。第 56-60 页。

胡适 胡适学术文集。哲学与文化。北京：中华书局，2001。

黄根清， 刘大年。近代“全盘西化”说三例。人民日报。1987 年。3 月 8 日。

江霞。小议“全盘西化”论。人民日报。1990 年。3月10 日。

李翔海。中国文化现代化历程的哲学省思。文化研究。2003年。第6期。第58-67页。

李韦。在“全盘西化”与“中国本位文化”之间：以胡适为中心的探讨。理论学刊。2010 年。第 2 期。第 13-17 页。

刘晓波。与李泽厚对话 - 感性、个人、我的选择。中国。1986 年。第 10 期。

宋建原。中国近代社会“全盘西化”思潮的讨论分析。西部学刊。2019 年。第82期。第 93-95 页。

王仓仓， 田海林。胡适与中国本位文化之争。华中国学。2018 年。第 11 期。第 136-145 页

王东、王洪慈。胡适不是“全盘西化”论者而是主张中西文化融合论者 - 关于“全盘西化”与“中国本位文化”的讨论。绥化学院学报。2008 年。第 6 期。第 23-30 页。

的讨论》，《绥化学院学报》2008 年第 6 期。

王思明。析胡适的全盘西化论。赤子。2016 年。第 377 期。第 83-84 页。

吴海燕。新时代文化虚无主义的三重理论批判。思想教育研究。2020 年。第11期。第 79-84 页。

杨宏雨。现代化与西化关系辩证。复旦学报。2006。第6期（社会科学版）。第 34-36 页。

杨明。鲁迅主张“全盘西化”吗？人民日报。1987 年。3 月 6 日。

章开沅、罗福惠《比较中的审视：中国早期现代化研究》，浙江人民出版社，1993 年，821 页。

张世保。《从西化到全球化：20 世纪前 50 年西化思潮研究》，北京：东方出版社 2004 年版，第 30 页。

张世保。现代化视野下的30年代«全盘西化»论。人文论丛。2000 年。第12期。第 12-15 页。

张世保。现代性·全球化·西化·本土化。沙洋师范高等专科学校学报。2002 年。第 5 期。第 5-8 页。

张允熠 - 论中国近代“西化”思潮的心路。山东省社会主义学院学报。2022 年。第1期。第 68-77 页。

郑大华30 年代的“本位文化”与“全盘西化”的论战。湖南师范大学社会科学学报。2004 年。第3期。第 73-77 页。

郑丽平。全盘西化”思潮：一种现代化视角的解析。中国特色社会主义研究。2008 年。第1期。第页 78-83。

周溯源。“全盘西化”论的始作俑者。人民日报。1987 年。3 月 2 日。

周天度。蔡元培不赞成“全盘西化”。人民日报。1987 年。4 月 3 日。

REFERENCES

- Chen Xujing (2005), “Wenhuaxue gaiguan”, Zhongguo renmin daxue chubanshe, Beijing, 2005 (In Chinese)
- Chen Xujing (2004), “Zhongguo wenhua de chulu”. Zhongguo renmin daxue chubanshe, Beijing, 2004. (In Chinese)
- Chen Xujing (1995), “Zouchu dongfang – Chen Xujing wenhua lunzhe jiyao”, Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, Beijing, 1995. (In Chinese)
- Chen Xujing (1995), 《Quanpan xihua de bianhu》, 《Zouchu dongfang – Chen Xujing wenhua lunzhe jiyao》, Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, Beijing, 1995 nianban. (In Chinese)
- Guo Zhicheng, Zheng Jizhou (2022), “Lun “liangge jiehe” dui jindai “quanpan xihua” minzu wenhua xuwuzhuyi de xiaojie”, *Qiqihaer daxue xuebao (zhexue shehuikexue ban)*, 2022 nian, di 5 qi, di 56–60 ye. (In Chinese)
- Hu Shi (2001), “Hu Shi xueshu wenji. Zhexue yu wenhua”, Zhonghua shuju, Beijing, 2001. (In Chinese)
- Huang Genqing, Liu Dalian (1987), “Jindai “quanpan xihua” shuo san lie”, *Renmin ribao*, 1987 nian, 3 yue 8 ri. (In Chinese)
- Jiang Xia (1990), “Xiaoyi “quanpan xihua” lun”, *Renmin ribao*, 1990 nian, 3 yue 10 ri. (In Chinese)
- Li Xianghai (2003), “Zhongguo wenhua xiandaihua lichen de zhexue shengsi”, *Wenhua yanjiu*, 2003 nian, di 6 qi, di 58–67 ye. (In Chinese)
- Li Wei (2010), “Zai “quanpan xihua” yu “Zhongguo benwei wenhua” zhijian: yi Hu Shi wei zhongxin de tantao”, *Lilun xuekan*, 2010 nian, di 2 qi, di 13–17 ye. (In Chinese)
- Liu Xiaobo (1986), “Yu Li Zehou duihua – ganxing、geren、wode xuanze”, *Zhongguo*, 1986 nian, di 10 qi. (In Chinese)
- Song Jianyuan (2019), “Zhongguo jindai shehui “quanpan xihua” sichao de taolun fenxi”, *Xibu xue kan*, 2019 nian, di 82 qi, di 93–95 ye. (In Chinese)
- Wang Cangcang, Tian Hailin (2018), “Hu Shi yu zhongguo benwei wenhua zhi zheng”, *Huazhong guoxue*, 2018 nian, di 11 qi, di 136–145 ye. (In Chinese)
- Wang Dong, Wang Hongci (2008), “Hu Shi bushi “quanpanxihua”lunzhe er shi zhuzhang zhongxi wenhua ronghelunzhe – guanyu “quanpan xihua” yu “zhongguo benwei wenhua” de taolun”, *Suihua xueyuan xuebao*, 2008 nian, di 6 qi, di 23–30 ye. (In Chinese)
- Wang Siming (2016), “Xi Hu Shi de quanpan xihua lun”, *Chizi*, 2016 nian, di 377 qi, di 83–84 ye. (In Chinese)
- Wu Haiyan (2020), “Xin shidai wenhua xuwuzhuyi de san Zhong lilun pipan”, *Sixiang jiaoyu yanjiu*, 2020 nian, di 11 qi, di 79–84 ye. (In Chinese)
- Yang Hongyu (2006), “Xiandaihua yu xihua guanxi bianzheng”, *Fudan xuebao*, 2006, di 6 qi (shehui kexue ban), di 34–36 ye. (In Chinese)
- Yang Ming (1987), “Lu Xun zhuzhang “Quanpan xihua” ma?” *Renmin ribao*, 1987 nian, 3 yue 6 ri. (In Chinese)
- Zhang Kaiyuan, Luo Fuhui (1993), “Bijiao zhongde shenshi: Zhongguo zaoqi xiandaihua yanjiu”, Zhejiang renmin chubanshe, 1993 nian, 821 ye. (In Chinese)
- Zhang Shibao (2004), “Cong xihua dao quanqihua: 20 shiji qian 50 nian xihua sichao yanjiu”, Dongfang chubanshe, Beijing, 2004 nianban, di 30 ye. (In Chinese)

Zhang Shibao (2000), “Xiandaihua shiye xiade 30 niandai “quanpan xihua” lun”, *Xiandaihua Jincheng yanjiu*, 2000 nian, di 27–38 ye. (In Chinese)

Zhang Shibao (2000), “Xiandaihua shiye xiade 30 niandai «quanpan xihua» lun”, *Renwen luncong*, di 12 qi, di 12–15 ye. (In Chinese)

Zhang Shibao (2002), “Xiandaixing · quanqihua · xihua · bentuhua”, *Shayang shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao*, 2002 nian, di 5 qi, di 5–8 ye. (In Chinese)

Zhang Yunyi (2022), “Cong minzuzhuyi dao minzu xuwuzhuyi – lun zhongguo jindai “xihua” sichao de xinlu”, *Shandong sheng shehuizhuyi xueyuan xuebao*, 2022 nian, di 1 qi, di 68–77 ye. (In Chinese)

Zheng Dahua (2004), “30 niandai de “benwei wenhua” yu “quanpan xihua” de lunzhan”, *Hunan shifan daxue shehuikexue xuebao*, 2004 nian, di 3 qi, di 73–77 ye. (In Chinese)

Zheng Liping (2008), “Quanpan xihua” sichao: yizhong xiandaihua shijiao de jiexi, *Zhongguo tese shehuizhuyi yanjiu*, 2008 nian, di 1 qi, di 78–83 ye. (In Chinese)

Zhou Suyuan (1987), “Quanpan xihua” lun de shizuo yongzhe, *Renmin ribao*, 1987 nian, 3 yue 2 ri. (In Chinese)

Zhou Tiandu (1987), “Cai Yuanpei bu zancheng ‘quanpan xihua’”, *Renmin ribao*, 1987 nian, 4 yue 3 ri. (In Chinese)

Стаття надійшла до редакції 29.09.2022