

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНФУЦІАНСТВА І ДЕМОКРАТІЇ: СПІЛЬНЕ, ВІДМІННЕ ТА МОЖЛИВОСТІ ВЗАЄМОДІЇ

В. О. Кіктенко

Питання про співвідношення конфуціанства і демократії нерозривно пов'язано з можливими перспективами політичних реформ в економічно успішних країнах Східної та Південно-Східної Азії, які традиційно відносяться до конфуціансько-даосько-буддійського цивілізаційного простору. “Конфуціанська” цивілізація була останньою з великих культурних сфер, яка увійшла в стійкий контакт із західним модерном. Первинна реакція конфуціанських еліт Китаю, Кореї та Японії – це абсолютне неприйняття впливу західних “варварів”, що ґрунтувалося на переконанні у власній культурній перевазі. З середини XVIII століття китайські вчені і політики почали детально обговорювати питання про те, як боротися з потужним впливом західної культури. І хоча китайські конфуціанці були проти західних видів мислення, але досить скоро вони стали визнавати економічну і військово-політичну перевагу західної цивілізації, що було досягнуто науково-технічною революцією й індустріалізацією. Нищівна поразка Китаю у Першій і Другій опіумних війнах змушували китайських політиків та інтелектуалів переосмислити традиційні уявлення про культурну і політичну перевагу Середньої держави [Нам 2004]. Однак думки розділилися, бо не було однастайності щодо оцінки демократичних цінностей, і як результат одні вважали демократизацію та індустріалізацію імперативом для конкурентності Китаю, а інші були принципово проти будь-якої вестернізації, що найбільш проявилось в позиції відомого китайського філософа Лян Шуміна (1893 –1988) [Alitto 1979, 85].

Як відомо, перша демократична республіка в Азії виникла в 1911 році в Китаї, але при цьому демократія західного типу в цій країні не закріпилася в якості державного устрою і ціннісних орієнтирів. Багато дослідників бачать одну з найважливіших причин цього в тому, що цьому розвитку демократизації Китаю завадило конфуціанство. Домінуючою є точка зору, згідно з якою конфуціанство погано співвідноситься з сучасними ідеями самоврядування і політичних свобод. При цьому дискусії на Заході про те чи сумісне конфуціанство з демократією мають довгу історію, і загалом виділяється два основних підходи: 1) конфуціанство розглядається як ідеологічна основа “східного деспотизму” і отже відкидає демократію (Аристотель, Монтеск'є, Гегель, Маркс); 2) конфуціанство – це гуманістичне вчення близьке до демократичних цінностей (Лейбніц, Вольтер, Кене). Загалом дана дискусія була малоуспішною, оскільки кожна зі сторін 1) вибірково підходила до підбору тих чи інших аспектів конфуціанства і політичної традиції Китаю для того, щоб посилити свої аргументи, і при цьому не заперечувала думку своїх опонентів; 2) недостатньо було проаналізовано зв'язок між конфуціанською теорією і китайською дійсністю [Houn 1965; Des Forges 1993; Kim 1994; Fukuyama 1995].

У другій половині ХХ століття Японія і чотири “маленькі дракони” Азії – Гонконг, Сінгапур, Південна Корея і Тайвань успішно здійснили модернізацію, але при цьому зберегли свою традиційну культуру. У 1980-х роках сформувалися два припущення: 1) конфуціанська культура у значній мірі визначила економічний успіх цих країн; 2) можливість конфуціанської або азійської моделі альтернативи економічного розвитку, яка, правда, була дещо піддана сумніву після Азійської фінансової кризи 1997 року. Для багатьох інтелектуалів концепція “азійських цінностей”, що виникла в 1990-ті роки в Сінгапурі й досягла піку свого розвитку незадовго до початку азійської фінансової кризи, була найбільш яскравим доказом того, що конфуціанство є антидемократичним світоглядом. У цей час дискусія про конфуціанство і демократію найбільш яскраво проявилася в протилежних оцінках американських вчених Семюела Ф. Хантінгтона і Френсіса Фукуями. Так Хантінгтон стверджував, що “спадщина конфуціанства, з його акцентом на владу, ієрархію і верховенство колективу над особистістю, створює перешкоди для демократизації” [Huntington 1996, 238], і більше того він вважає, що поняття “конфуціанська демократія” – це протиріччя термінів [Huntington 1993, 307], і отже конфуціанські держави можуть бути або недемократичними, або антидемократичними. Ці погляди філософ підтвердив у своїй суперечливій книзі “Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку”, в якій він стверджує, що “Демократизація була найбільш успішною в тих країнах, де був сильний вплив християн і Заходу” [Huntington 1993, 307]. Крім того, конфуціанський вплив у межах “Китайської цивілізації” діє як перешкода на шляху до демократизації, Південна Корея і Тайвань домоглися певного прогресу тільки тому, що “християнські лідери [там] сприяли руху у бік демократії” [Huntington 1996, 193]. З іншого боку, Ф. Фукуяма стверджував, що конфуціанська система іспитів, освіта, досить рівноправний розподіл доходів, наявність толерантності, традиції інакодумства і протесту, і тенденція до егалітарності насправді сприяють можливості встановлення ліберальної демократії, яка при цьому може сильно відрізнятися від сучасної американської демократії [Fukuyama 1995, 21]. У 2000 роки ці дискусії постійно “підживлювалися” колосальним економічним зростанням Китаю, а криза економіки Заходу і країн західного вибору 2008 року вплинула на посилення критики ліберальної демократії і висунення тверджень про те, що Китай і азійські моделі розвитку можуть бути альтернативою або доповненням до західних зразків у пошуках шляхів подальшого розвитку високих стандартів життя і політичної стабільності, а також про сумісність традиційних китайських конфуціанських вірувань і західних технологій [Yu 2009, 115–117].

На думку Ф. Даллмайра, порівняльна філософська інтерпретація, перегляд та уточнення понять допомагає досліджувати й більш точно аналізувати основні філософські питання, що в даному випадку стосуються наступних етичних питань: 1) різні види ієрархії, 2) соціальні позиції і відносини в більш широкому сенсі, 3) ритуальна необхідність поваги для інших людей і для себе, 4) режим та умови політичних дебатів. При цьому необхідно розрізнити 1) конфуціанство як доктрину і конфуціанство як державну ідеологію; 2) демократичні механізми і гуманістичний дух, який представлений в демократичних, недемократичних і антидемократичних уявленнях. При порівнянні конфуціанства і західної демократії необхідно показати їхні теоретичні подібності та відмінності, розглянути взаємозв'язок між конфуціанством як державною ідеологією і китайським авторитаризмом, і вивчити вплив конфуціанства на демократизацію в Китаї. Під “демократією” тут розуміються тільки відповідні аспекти філософських вчень Заходу і Китаю [Dallmayr 2012].

Спільні риси конфуціанства і західної демократії:

1) Протистояння деспотизму як гіршого прояву авторитаризму і збагачення людей з подальшим їх навчанням: «Коли вчитель їхав у Вей, Жань Ю правив колісницею. Учитель сказав: “Народу тут багато!” Жань Ю запитав: “Народу тут багато, але що треба зробити [для нього]?” [Учитель] відповів: “Треба зробити його багатим”. [Жань Ю] запитав: “Коли він стане багатим, що треба ще зробити [для нього]?” [Учитель] відповів: “Треба його виховати!”» (Лунь юй, 13: 9) [Переломов 2000, 389]. Затвердження взаємозв'язку, взаємозалежності і взаємної корисності інтересів правителя і народу: “Якщо у народу буде достаток, то хіба може не вистачати правителю? А якщо у народу не буде достатку, то хіба може вистачати правителю?” (Лунь юй, 12: 9) [Переломов 2000, 384]. Тому правителю важливо заручитися підтримкою народу: “Цзи-гун запитав про управління державою. Учитель відповів: – [У державі] має бути достатньо їжі, повинно бути достатньо зброї і народ повинен довіряти [правителю]. Цзи-гун запитав: – Чим насамперед з цих трьох [речей] можна пожертвувати, якщо виникне крайня необхідність? Учитель відповів: – можна відмовитися від зброї. Цзи-гун запитав: – Чим насамперед можна пожертвувати з двох речей [що залишилися], якщо виникне крайня необхідність? Учитель відповів: – Можна відмовитися від їжі. З давніх часів ще ніхто не міг уникнути смерті. Але без довіри [народу] держава не зможе встояти” (Лунь юй, 12: 7) [Переломов 2000, 383]. Конфуцій вказує на риси, яких правителі повинні уникати: “Цзи-чжан запитав: – Що називається чотирма огидними [якостями]? Учитель відповів: – Якщо [народ] не повчати, а вбивати – це називається жорстокістю. Якщо [народ] не попередити, а потім [висловити невдоволення], побачивши результати [праці], – це називається грубістю. Якщо наполягати на швидкому закінченні [роботи], перш давши вказівку не поспішати, – це називається розбоєм. Якщо обіцяти нагороду, але поскупитися її видати – це називається жадібністю” (Лунь юй, 20: 2) [Переломов 2000, 449].

2) Конфуціанство не тільки виступає проти деспотизму, але і захищає права та інтереси людей, що особливо проявилось в деонтології Мен-цзи, який перевершив Конфуція, бо поставив інтереси народу вище інтересів правителя: «Мен-цзи сказав: “Народ є головним [в державі], за ним [слідують] духи землі і зерна, а государ займає останнє місце. Тому, тільки завоювавши [прихильність] народу, можна стати сином неба. [Лише] придбавши [прихильність] сина неба, можна стати чжухоу; лише придбавши [прихильність] чжухоу, можна стати дафу”» (Мен-цзи, Глава 7. “Цзінь сінь”. Частина 2) [Древнекитайская философия 1972, 247]. Більш того, Мен-цзи обґрунтовує право людей на повстання і вважає, що вбивство деспота не є царевбивством: «[Сюань-] ван запитав: “А чи може підданий вбивати свого государя?” [Мен-цзи] відповідав: “Того, хто губить людинолюбство, називають лиходієм, того, хто нищить справедливість, називають жорстоким. Лиходіїв і жорстоких людей називають простолоудинами. Я чув, що вбили простолоудина Чжоу, але не чув, що вбили государя...”» (Мен-цзи, Глава 1. “Лян Хуей-ван”. Частина 2) [Древнекитайская философия 1972, 231]. Мен-цзи не був першим, хто обґрунтовував право на повстання, бо ця політична практика була прийнята в китайській державі ще в XII ст. до н. е. в концепції *tiānmìng* (天命, мандат неба), але, на думку Е. Д. Томаса, Мен-цзи надає цій концепції таке значення права, що робить його основою китайської демократії [Thomas 1927, 216]. Таким чином, конфуціанська теорія державного управління ґрунтується на патерналістській доктрині *mínběn* (民本, основа життя народу, добробут народу), яка знаходить своє відображення в класичній китайській максимі *mín wèi bāng běn* (民為邦本, люди як основа дер-

жави). Хоча існують різні трактування *mínběn*, але саме з цією доктриною вчені пов'язують демократичні ідеї у китайській політичній традиції. Дійсно, *mínběn* і ліберальна демократія прагнуть до розвитку суспільного добробуту, але вони відрізняються в багатьох інших важливих аспектах: по-перше, ліберальна демократія прагне цього за допомогою відповідних процедурних механізмів, а конфуціанство – завдяки керівництву освіченої меншини (еліти), по-друге, в ліберально-демократичній традиції уряд отримує легітимність на основі справедливих виборів, а відповідно до доктрини *mínběn* легітимність уряду визначається і пов'язується з конкретними результатами його політики; в ліберальній демократії основні права гарантуються суспільним договором між громадянами і урядом, а *mínběn* обмежує участь простих громадян у політичному житті, бо всі їхні права передаються уряду крім можливості виступу проти політичного режиму в екстремальних умовах (неефективне правління еліт).

3) Конфуціанство виступає за активну участь у політиці, що найбільш чітко виражено у вченні Мен-цзи, який виділив три типи участі і виходу з державного управління на основі конкретних ситуацій, але з чітким орієнтиром на досягнення добродесного правління, яке приносить благо всім людям, а не на прагненні до влади та отриманні особистої вигоди (Мен-цзи, Глава 5. “Вань чжан”. Частина 1) [Древнекитайская философия 1972, 240-243].

4) Пріоритет громадянської чесноти, бо демократію від деспотизму відрізняють не тільки цілі, але й методи. Більшість правителів, демократичних і деспотичних, стверджують, що їхня політика слугує інтересам людей, але використовують вони різні методи для досягнення своїх цілей: деспоти свавільні і непередбачувані; демократи обережні і передбачувані. Конфуціанський набір складається з двох достоїнств: *rén* (仁, людинолюбство) і *lǐ* (禮, чемність). “Людинолюбство” жодним чином не визначається Конфуцієм, який буквально лише один раз згадує цю якість: “Фань Чи запитав про людинолюбство. Учитель відповів: – Це означає любити людей” (Лунь юй, 12:22) [Переломов 2000, 386], і більшість китайців використовують це слово сьогодні в такому ж значенні. Дотримання етичних норм означало виконання ритуалів жертвопринесень і поклоніння предкам, але пізніше під цим став розумітися загальноприйнятий стандарт суспільного життя як самодисципліна і взаємна повага. У разі коли ці чесноти було важко здійснювати, тоді Конфуцій радив людям слідувати золотому правилу: “Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді і в державі, і в сім'ї до тебе не будуть відчувати ворожнечості” (Лунь юй, 12:2) [Переломов 2000, 387]. Так само як і у західній демократії, тут здійснюється заклик до ввічливості, терпимості і досягнення компромісу.

5) У конфуціанстві є сильні зрівняльні тенденції, особливо в соціально-економічній сфері: “Я чув про те, що правителі царств і глави сімей стурбовані не тим, що у них мало людей, а тим, що [багатства] розподілені нерівномірно, стурбовані не бідністю, а відсутністю миру [у стосунках між верхами і низами]. Коли багатства розподіляються рівномірно, то не буде бідності; коли в країні панує гармонія, то народ не буде нечисленним; коли панує мир [у відносинах між верхами і низами], не буде небезпеки повалення [правителя]. Якби було так, тоді людей, що живуть далеко та не підпорядковуються, можна було б завоювати за допомогою освіченості і моралі. Якби вдалося їх завоювати, серед них запанував би мир” (Лунь юй, 16:1) [Переломов 2000, 419-420]. Безсумнівно, західна демократія робить акцент на політичному і громадянському рівноправ'ї, але з часом досягнення економічної та соціальної рівності стає все більш важливим. Цей акцент на соціально-економічній рівності є ще однією подібністю конфуціанства і західної демократії.

Відмінності конфуціанства і західної демократії:

1) Хоча конфуціанство і західна демократія одностайні в тому, що люди раціональні і їх можна навчати, однак ці вчення принципово розходяться в оцінці людської природи – добра вона чи зла. В цілому західна демократія ґрунтується на песимістичному розумінні людини, яка не є ані всезнаючою, ані всемогутньою, а її егоїзм робить неминучими конфлікти в суспільстві. Конфуціанство навпаки применшує негативну сторону людської природи. Так Конфуцій сказав, що “Людина від народження прямодушна. Але якщо вона втрачає прямодушність, лише щаслива випадковість зберігає їй життя” (Лунь юй, 6:19) [Переломов 2000, 344]; а вже Мен-цзи представив систематичний погляд на природу людини та стверджував, що людська природа добра: «Мен-цзи відповів: “Якщо [природа людини] підкоряється [природним проявам] почуттів, то вона може бути доброю. Ось що [я маю на увазі], кажучи, що природа людини добра. Якщо людина робить недобре, то в цьому немає провини її природних якостей. У всіх людей є почуття співчуття, є почуття сорому і обурення, є почуття поваги і шани, є почуття правди і неправди. Почуття співчуття – це [основа] людинолюбства. Почуття сорому і обурення – це [основа] справедливості. Почуття поваги і шани – це [основа] ритуалу. Відчуття правди і неправди – це [основа] пізнання. Людинолюбство, справедливість, ритуал і [здатність до] пізнання не ззовні вливаються в нас, а завжди притаманні нам, тільки ми не думаємо про них”» (Мен-цзи, Глава 6. “Тао-цзи”. Частина 1) [Древнекитайская філософія 1972, 244]. Песимістичний погляд на природу людини більшою мірою сприяє виникненню демократії, оскільки більше вимагає зовнішніх обмежень правителя, і в результаті виникає ідеал освічених правителів. Томас Мецгер стверджує, що на фундаментальному філософському рівні конфуціанська традиція залежить від ідеї *гносеологічного оптимізму*: переконання, що можна зрозуміти суть високої моральності, політики і законів, які відображають ці знання. Конфуціанське суспільство прагне виконувати всі повсякденні завдання та ритуали в прагненні виконати цю універсальну мораль, а сучасна концепція ліберальної демократії заснована на протилежному принципі *ідеологічного песимізму*. Це не заперечує того, що такі знання можливі, але таким чином теорія і практика ліберальної демократії не ґрунтуються на створенні правил у прагненні до високої моральності [Metzger 2005, 21].

2) На думку деяких дослідників, можлива кореляція між християнством і демократією, тобто не лише античний світ, але й християнська культура є основою сучасних демократичних цінностей. На це зокрема вказує християнське походження концепції розширення прав і можливостей особистості. Так християнська риторика стверджує, що кожна людина священна для *бога*, а концепція ліберальної демократії базується на тому, що кожна фізична особа має невід’ємну цінність, незалежно від свого місця в соціальній ієрархії [Mansbach 2006, 109]. У традиційній китайській культурі немає подібного твердження, і більше того філософські традиції Китаю та Заходу у визначенні особистості настільки різняться, що це часто визначається як підстава несумісності західної демократії та китайської культури. Конфуціанське суспільство зосереджено на сімейних відносинах, в яких індивідуум не має права на виступ проти цих соціальних зв’язків. Індивідуум, виключений з родини, стає вигнанцем і зводиться до нижнього рівня соціальної драбини. У конфуціанстві відсутня універсальна повага особистості, а особистий статус у конфуціанських громадах жорстко пов’язаний з положенням у соціальній ієрархії. Звідси стає зрозуміло, що багато прав і свобод особи не можуть бути представлені в китайському суспільстві так само як на Заході, а право

людини на участь у прямому призначенні чиновника є ідеологічно непослідовним з конфуціанської точки зору [Fukuyama 1995]. На відміну від західної демократії, яка пов'язана з індивідуалізмом, конфуціанство робить ставку на сім'ю. Хоча сімейні цінності не обов'язково вступають у протиріччя з західною демократією, бо сім'я завжди була основою соціального осередку людського суспільства, але конфуціанство головною суспільною силою робить *xiàotì* (孝悌, синівська шанобливість) та приносить в жертву індивідуалізм і патріотизм, що мало великий вплив на китайське суспільство в цілому і політичну культуру Китаю зокрема. Згідно з Аароном Сталнакером у традиційній китайській філософії немає жодного точного еквівалента західному поняттю “повага”, але є близькі – це *cí* (辭, ввічливо схилятися); *ràng* (讓, поступатися, ввічливо звертатися (обходитися, наприклад, з гостем), бути поступливим (ввічливим, люб'язним, шанобливим, скромним)); *shùn* (順, погоджуватися, схвалювати; охоче підкорятися, слухатися (кого-небудь), дотримуватися (чогось)); та більше всіх відповідає поняття *lǐ* (禮, ритуал або ритуал пристойності). Ще ряд конфуціанських понять мають відношення до “поваги” – це *xiào* (孝, синівська шанобливість), *dì* та *tì* (弟 і 悌, братська повага) і *jìng* (敬, тремтлива повага) [Stalnaker 2013, 444]. Одним із найбільш згадуваних аргументів проти демократії в Китаї є саме конфуціанські сімейні цінності, які виступають основою всієї соціальної структури Китаю. Люди більше стурбовані своєю родиною, ніж політикою. Грунтуючись на цьому аспекті китайської культури, багато китайських традиціоналістів підкреслюють, що при відмові від сильного авторитарного уряду китайське суспільство розпадеться. Таким чином, в очах багатьох демократія є занадто “слабкою” для китайського суспільства.

3) Ставлення до дихотомії ієрархії і рівності різні, бо західна демократія проповідує рівність як мету, а конфуціанство приймає і затверджує ієрархію як те, що є. Конфуцій говорив про управління державою: “Государ повинен бути государем, сановник – сановником, батько – батьком, син – сином” (Лунь юй, 12:11) [Переломов 2000, 384], а Мен-цзи стверджував, що в суспільстві “Одні напружують свій розум, інші напружують м'язи. Ті, хто напружують [свій] розум, керують людьми. А ті, хто напружують [свої] м'язи, управляються [іншими людьми]. Керовані утримують тих, хто ними керує. А ті, хто керують людьми, утримуються тими, ким вони керують. Такий загальний закон у Піднебесній” (Мен-цзи, Глава 3. “Тенський Вень-гун”. Частина 1) [Древнекитайская философия 1972, 238]. Крім того, конфуціанство проводить різницю між старими і молодими, між чоловіками і жінками, і в кожному випадку встановлюється ієрархічне підпорядкування, яке пронизує все традиційне китайське суспільство і досі існує в сучасних демократіях країн Далекосхідного регіону і Південно-Східної Азії.

4) На відміну від західної демократії, яка ґрунтується на законності, конфуціанство робить однозначний вибір на користь етики, що усуває необхідність закону в суспільстві. Конфуцій стверджує: “Якщо особиста поведінка тих, [хто стоїть нагорі], правильна, справи йдуть, хоча і не віддають наказів. Якщо ж особиста поведінка тих, хто [стоїть нагорі], неправильна, то, хоча дають накази, [народ] не слухається” (Лунь юй, 13:6) [Переломов 2000, 389]. Безумовно, мораль є обов'язковою основою життя будь-якого суспільства, та Конфуцій визначає мораль достатньою підставою для управління державою, але цілком очевидно, що немає жодних гарантій обов'язкової моральності правителя і народу, що робить в цілому вразливою конфуціанську концепцію державного управління.

5) Найбільш суттєва різниця між конфуціанством і західною демократією проявляється в їхньому ставленні до правителя. Без виборів і поділу влади демо-

кратія не може існувати, а в конфуціанстві в принципі не вирішується питання вибору правителя, тобто не забезпечується ефективний механізм недопущення деспотизму. Замість цього пропонується служіння загальному благу і ідеал соціальної гармонії, яка є основною метою традиційної китайської політичної філософії. Вибірчий процес як основа сучасної ліберальної демократії безпосередньо протистоїть цьому ідеалу. Під час виборчих кампаній в центрі уваги перебувають найбільш гострі політичні, економічні та соціальні питання, що використовуються західними політиками для соціальних розколів з метою досягнення підтримки з боку частини суспільства. Такий підхід неможливий для китайської традиційної культури, бо спрямований проти соціальної гармонії, а тому китайські традиціоналісти вважають західний виборчий процес зокрема і західні демократичні цінності в цілому неприйнятними для Китаю. Інша важлива відмінність – це основа китайської культури на загальному благу, а ліберальної демократії – на особистій вигоді кожного виборця. У західній моделі пропонується вибрати чиновника, який приносить користь і сприяє просуванню інтересів виборця, тобто обрані представники повинні служити інтересам окремих верств суспільства. Тому китайські традиціоналісти, як правило, вважають, що колективне благо народу недостатньо представлене в західній демократії та представляє і захищає лише інтереси більшості [Pan 2003].

Можлива взаємодія конфуціанства і демократії. Більшість синологів, філософів, політологів, соціологів і державних діячів визнають слабе розуміння перспектив суспільно-політичного розвитку КНР, яка очевидно стоїть перед завданням проведення радикальних політичних реформ в найближчому майбутньому. Вищезазначені філософські суперечки вказують на необхідність вироблення з боку уряду системи, яка відповідала б конфуціанським уявленням про устрій держави і суспільства. Деякі вчені відзначають, що ліберальна демократія є непридатною для сучасного Китаю з його традиціями фа-цзя (легізму) і конфуціанства [Pan 2003], але, наприклад, Ху Шаохуа приходять до висновку, що конфуціанство не є ані демократичним, ані недемократичним, ані антидемократичним вченням, і в той же час конфуціанство не тільки не перешкоджає демократизації, але й може сприяти цьому процесу [Hu 1997]. Пан Вей пропонує вдосконалювати систему державного управління шляхом поєднання такого аспекту демократії як облік народного волевиявлення з конфуціанською соціальною гармонією. Інституційний перехід до верховенства права сприятиме усуненню корупції і відходу від авторитаризму на основі традиційних цінностей конфуціанського суспільства [Pan 2003].

Найбільш системно і повно Хе Баоган виділив ідеальні форми можливої взаємодії конфуціанства і демократії: 1) *Конфліктна модель* передбачає, що всі ідеологічні структури конфуціанства і демократії конфліктують одна з одною. Тут конфуціанство розглядається як продукт аграрного суспільства, а ліберальна демократія – як політичний конструкт індустріального суспільства, і відповідно стверджується, що оригінальні ідеї Конфуція гармонюють з ліберальними ідеями. Так три ключові поняття, *rén* (仁, людинолюбство), *lǐ* (禮, ритуал) і *jūnzǐ* (君子, шляхетна людина) визначають такий державний устрій, в якому центральне місце займає обов'язок шляхетної людини, використовується політична нерівність, а моральна турбота скасовує політичний процес переговорів, і в цілому гармонія переважає над конфліктом, який в демократичному суспільстві має фундаментальне значення [He 2010, 20-22]. 2) *Модель сумісності* допускає, що деякі елементи конфуціанства є демократичними чи сумісними з демократичними ідеями та ін-

ститутами. Конфуціанська доктрина *mínběn* (民本, основа життя народу, добробут народу) і концепція *tiānmìng* (天命, мандат неба) розглядаються як підтримка демократичних інститутів і, зокрема, таких демократичних ідей, як голосування, парламентаризм і партійність. Наявність традиції *shēnshì* (紳士, місцеве дворянство, клас джентрі) інтерпретується як самоврядне місцеве співтовариство, свого роду місцева автономія і навіть примітивна форма місцевої демократії. Сама ідея лідерства в китайській традиції походить з місцевого співтовариства, яке сприяло розвитку місцевої демократії в Китаї. А оскільки конфуціанський інститут *xué táng* (學堂, школа) є громадським форумом, де інтелектуальна еліта обговорює і дебатуює щодо моральних, соціальних і політичних проблем, то він може бути перетворений у сучасне громадянське суспільство. Крім того, інші конфуціанські політичні інститути можуть бути трансформовані в механізми підтримки демократичного розвитку, конфуціанські традиції наукової критики можуть обернутися в офіційні опозиційні сили, а конфуціанські ритуали можуть бути досить легко модернізовані в політичні процедури. До цього також додається те, що конфуціанське допущення співіснування різних релігій може сприяти розвитку ліберальної терпимості, а конфуціанська екзаменаційна система надає рівний доступ до державної служби на основі мерітократії [He 2010, 22-23]. 3) *Гібридна модель* стверджує, що ані конфуціанство, ані демократія не можуть самі по собі запропонувати необхідний варіант вирішення складних проблем сучасного соціально-політичного та економічного розвитку Китаю, тому необхідно знайти шлях об'єднання найкращих рис цих систем [He 2010, 24-25]. 4) *Критична модель* сформувалася на тлі маркетизації політики, що викликало дегенерацію морального виміру політики в цілому. На відміну від конфліктної моделі тут конфуціанський ідеал політики заперечує меркантилізм, крайні прояви індивідуалізму і цілком спрямований на встановлення морального життя [He 2010, 25-26].

Останні тенденції в дискусії про співвідношення конфуціанства і демократії вказують на те, що все більше починає домінувати антидемократична риторика, яка відходить від власне філософських питань до прагматичних. Дві причини знецінили привабливість західної демократії. По-перше, економічний бум чотирьох “маленьких драконів” та інших зростаючих азійських економік розірвав зв'язок між західною культурою і матеріальним благополуччям, що донедавна вважався очевидним сам по собі. Економічний успіх конфуціанських і авторитарних суспільств спростував саму ідею про те, що тільки обов'язкове прийняття таких західних цінностей як демократія є умовою економічного успіху. По-друге, девальвацію демократичних цінностей стали пов'язувати зі зростанням соціальних проблем в країнах Заходу та західного вибору, з ослабленням контролю з боку держави за суспільним розвитком, що спостерігається з другої половини ХХ століття.

ЛІТЕРАТУРА

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. Москва, 1972.

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

Alitto G. Eastern and Western Cultures // **The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity.** Berkeley, 1979.

Dallmayr F. R. Confucianism and Liberal Democracy: Some Comments // **Dao**, 2012, Vol. 11, Issue 3.

Des Forges R. V. Democracy in Chinese history // **Chinese Democracy and the**

Crisis of 1989: Chinese and American Reflections. Albany, 1993.

Fukuyama F. Confucianism and democracy // **Journal of Democracy**, 1995, Vol. 6, Issue 2.

Ham Chae-bong. The Ironies of Confucianism // **Journal of Democracy**, 2004, Vol. 15, Issue 3.

He Baogang. Four Models of the Relationship Between Confucianism and Democracy // **Journal of Chinese Philosophy**, 2010, Vol. 37, Issue 1.

Houn F. W. **Chinese Political Traditions.** Washington, 1965.

Hu Shaohua. Confucianism and Western Democracy // **Journal of Contemporary China**, 1997, Vol. 6, Issue 15.

Huntington S. P. **Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.** Norman, OK, 1993.

Huntington S. P. **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.** New York, 1996.

Kim Dae Jung. Is culture destiny?: The myth of Asia's anti-democratic values // **Foreign Affairs**, 1994, Vol. 73, Issue 6.

Mansbach R. W., Rhodes E. J. **Global Politics in a Changing World.** Boston, 2006.

Metzger T. A. **A Cloud across the Pacific.** Hong Kong, 2005.

Nathan A. J. Chinese democracy: the lessons of failure // **The Journal of Contemporary China**, 1993, Vol. 4.

Pan Wei. Toward a Consultative Rule of Law Regime in China // **The Journal of Contemporary China**, 2003, Vol. 12.

Stalnaker A. Confucianism, Democracy, and the Virtue of Deference // **Dao**, 2013, Vol. 12, Issue 4.

Tan Sor-hoon. **Confucian democracy: a Deweyan reconstruction.** Albany, N.Y., 2003.

Thomas E. D. **Chinese Political Thought: A Study Based upon the Theories of the Principal Thinkers of the Chou Period.** New York, 1927.

Whyte M. K. Prospects for democratization in China // **Problems of Communism**, 1992, Vol. 41, Issue 3.

Yu Keping. **Democracy is a Good Thing: Essays on Politics, Society, and Culture in Contemporary China.** Washington, D.C., 2009.