

УДК 316.74:2(075.8)

Ю. Ю. МЕДВЕДЕВА

ЧИННИКИ ТА ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ В ТАЙВАНІ: СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА (ЧАСТИНА 3)

Статтю присвячено проблемі модернізації конфуціансько-даоського синкретизму в Тайвані за умови вирізнення культурної ідентичності в різних соціальних інститутах. Аналіз модернізації в сегменті аксіосферних структур культурної системи та релігійно-ідеологічних інституцій конфуціансько-даоського кластера свідчить, що провідну роль тут відіграє державна влада зі здійсненням функції тотального контролю за релігійними культами й практиками.

Зроблено висновок, що, зрештою, релігійний синкретизм є замкненим на фігуру імператора як першооснову державної влади. У модернізованому суспільстві Китаю або Тайваню його роль виконує першоєрарх комуністичної партії або президент. На мікрорівні залишаються два чітко вирізнені сегменти немодернізованої діяльності: державна служба й дозвілля. Виконуючи бюрократичні приписи, особа має дотримуватися регламенту, здебільшого виробленого й підтримуваного також конфуціанською традицією. У період структурування вільного часу підтримання інших стандартів (буддійсько-даоського штибу) є більш можливим, порівняно з конфуціанським ритуалізмом.

Ключові слова: модернізація, вестернізація, традиціоналізм, інституційні релігії, даосизм, конфуціанство.

У попередніх публікаціях, присвячених релігійній модернізації в тайському соціумі, ми вже наголошувалося на тому, що вестернізація є кардинальною перепорою на шляху відновлення ортодоксальної традиції. Ключовий контраргумент китайських ортодоксів щодо модернізації полягає в тому, що цей соціальний процес призведе до неминучої загибелі китайської спільноти. Ця релігійна футурологія стає логічною схемою контрмодернізаційних проектів і становить основу для китайського етномесіанізму. У руслі останнього небесне Тао (а фактично – китайська етноспільнота) може набути поширення в усьому світі, що буде супроводжуватися розчиненням та зникненням частини культурних систем європейського походження.

Яка зі страгем стане провідною в тайському релігійному синкретизмі: модернізаційна чи контрмодернізаційна? Таким є засадниче питання в руслі китайського способу мислення, ґрунтованого на умисному недіянні (wu wei). Прогрес модернізації означатиме, що у сфері релігійно-культурної гегемонії стан миру в міжрелігійних відносинах Тайваню та Європи є малоімовірним, хоча й бажаним. Розгляду цієї проблеми присвячена третя частина статті, яка завершує цей тематичний цикл.

Феномен «релігійного синкретизму» перебуває в центрі уваги дослідників-синологів. За обставин прискіпливішого розгляду з'ясовується, що в науці до цього часу немає чітких дефініцій зазначеного явища. Загалом

орієнтовані на синологію соціологічні теорії релігії, дотичні до досліджень релігійного синкретизму, можна поділити на дві групи.

Перша група концепцій відтворює розуміння релігійного синкретизму як сукупності віровчень та доктрин, популярних у середовищі нижчих класів китайського суспільства. Фактично ці популярні (низові) вірування, включаючи й ті ідеологічні форми, які дістали назву «синкретичних релігій», передбачають їх цілковите отождошення з конфуціанством [12, с. 294–340].

До цієї групи авторів можна зарахувати К. Янга та Дж. Чеснея з ідеографічними констатаціями синкретизму китайських літургій, які відбуваються в більшості випадків за участю представників усіх трьох релігійних груп; потестарну теорію синкретизму В. Зутхіла та Л. Ходоса із доведенням тотожності духовних практик та бюрократичних ритуалів, а персонажів релігійного пантеону – із чиновництвом тощо [7, с. 63–85]. Загалом щодо перспективи модернізації автори подібних досліджень ставляться доволі скептично, оскільки модернізація, на їх думку, є несумісною зі злиттям релігійного культу й бюрократичних практик.

Друга група концепцій є сфокусованою на взаємодії конфуціанської, буддистської й даоської традицій, розуміючи під синкретизмом їх ансамблеве поєднання в соціальних інститутах та культурі. Серед прихильників цієї групи теорій прийнято констатувати наявність у китайців трьох базових релігій: конфуціанства, буддизму й даосизму. До дослідників такого штибу можна зарахувати М. Топлі та В. Холмса. Автори вважають за необхідне відокремлювати популярні вірування від конфуціансько-даосько-буддистської тріади, аналізуючи однозначно співвіднесеність синкретизму з релігійними уявленнями низових прошарків китайського суспільства [8, с. 9–43].

Є достатні підстави вважати китайців в основній своїй масі індиферентними щодо свого віросповідання й конфесійної належності. Саме ця обставина не дозволяла вирізняти співвідношення в релігійному житті широких верств китайського населення локальних і державних культів, а також вірування та практики, які є похідними від даосизму й буддизму [2, с. 1042].

Коли ж зазначені відмінності стали доступними для розуміння європейських дослідників, перед ними неминуче постало питання про причини такої синкретизації релігійної свідомості китайського населення, включаючи його байдужість до релігійних інституцій. Результатом таких наукових пошуків можна вважати концепцію невирізненості релігійної ідентичності (релігійного синкретизму) як домінанти релігійного життя китайського суспільства та чинника протидії модернізації.

Метою статті є побудова описової характеристики синкретизму як контрмодернізаційного складника тайських релігій як регіонального складника китайської культури та суспільства.

Завданнями статті є: побудова описової характеристики конфуціансько-даосько-буддистського синкретизму; визначення контрмодернізаційних складників конфуціансько-даосько-буддистського синкретизму в Тайвані.

Вектором розвитку кожної з доктрин є їх поєднання в Дао. Це має стосунок як до китайських релігій, так і до християнства з ісламом, які з'явилися в Китаї дещо пізніше. Однак, оскільки відмінності в зазначених доктринах були наявними з моменту їх виникнення, то в них також поступово з'явилася тенденція до злиття з автохтонними азійськими релігіями.

Визнання християнства й ісламу відбулося в істотно глибшому вимірі, ніж просте прийняття чужих богів як рівних китайським богам, як це було в звичайних культах фу-Луан. Таким чином, сам синкретизм припускав, що доктрини двох іноземних релігій містять правду про вселенський шлях такою самою мірою, що й три китайські релігії.

Це потрібно сприймати як фундаментальне нововпровадження з урахуванням загального неприйняття й навіть ворожості, з якими розглядали ці іноземні релігії протягом останнього століття. Це важливий момент, оскільки він показує, що модернізація, яка в Китаї значною мірою є результатом впливу західних держав і подальшого культурного контакту, не тільки негативно позначалася у сфері релігії, а й привела до подальшого розвитку популярної релігійної ідеології.

Це в основному означає, що традиційна релігія може адаптуватися до модернізації й не обов'язково приречена на вимирання. На перший погляд, здається, що визнання християнства та ісламу зводиться до відмови від традиційної претензії на зверхність китайської культури. Певною мірою це може мати місце. Але якщо ми ретельно проаналізуємо аргументи, то виявимо, що це тільки один бік медалі. Оголошуючи про засадничу єдність західної та китайської релігій, християнські (і мусульманські) претензії на абсолютність стають складниками тайської культури.

Зокрема, Дж. Чесней слушно зауважує, що між християнством і ісламом уже не відбувається боротьба. Знищивши претензії Заходу на переваги, на другому етапі аргументації відбувається відновлення домігаторності китайської традиції. Це пов'язано з тим, що християнство та іслам можна визнати доктринами істини через їх причетність до розуміння вселенського шляху Дао. Але в Китаї ортодоксальна традиція Дао є похідною від епох Яо і Шун і Фу-сі, тобто є значно старшою за західні традиції. Це означає, що вселенський шлях спочатку було розкрито в китайському суспільстві [4, с. 119–145].

Стародавність є важливою підставою легітимності способу мислення в китайській культурі. Оскільки Китай мав причетність до мудрості Дао з давніх-давен, вочевидь, що китайське суспільство має особливе становище серед інших суспільств. Тому китайська традиція є оціночним першоджерелом щодо оцінки іноземних культурних традицій. Визнання християнства та ісламу як справжніх релігій передбачає їх підпорядкування стандартам китайської традиції, на що вказує, зокрема, Р. Белла [6, с. 358–374].

Винятковість Китаю доводиться також шляхом послуговування іншими аргументами. У китайських канонічних текстах конфуціансько-даоського спрямування небезпечний розлад сучасного світу інтерпретуєть-

ся як наслідок матеріалістичного способу життя західної цивілізації. Порятунком Китаю від катастрофи є можливим на шляху ренесансу китайського традиціоналізму.

Однак, крім традиціоналістського підходу, існує універсалістський. Універсалістська парадигма передбачає поширення китайського світогляду та нормативних шаблонів за межі китайського суспільства. Китайський універсалізм – інкорпорування західних релігій у сферу традиціоналістських уявлень, завдяки чому має відбутися розширення сфери впливу даосизму на західні культури.

Інший аспект універсалізму стосується есхатологічних перспектив та формування ідеального нового світу для вірян. Духовне звільнення й просвітлення не обмежуються китайськими послідовниками. Прихильники культивування духовного життя й дотримання ідеалу істинного Дао справедливо вважають, що духовна традиція Дао в Тайвані є есхатологічною страгемою людства. Оскільки духовне оновлення світу має розпочатися в Китаї, цей універсалізм перебуває в смисловому асонансі з традиціоналізмом, який наголошує на домінації китайської культури.

Узагальнення надають змогу зробити кілька зауважень, які сприятимуть кращому розумінню складного взаємозв'язку між модернізацією й релігійними трансформаціями. Питання може бути артикульованим у контексті пояснювальної моделі ренесансу інституційних релігій на Тайвані з урахуванням тенденцій секуляризації, в основному пов'язаним з модернізацією. Адже секуляризація й релігійний ренесанс, вочевидь, не є взаємовиключними векторами.

Дифузія релігії часто відбувається синхронізовано із занепадом традиційних соціальних інститутів, з якими пов'язана так звана центральна релігія. З іншого боку, система символів, за допомогою якої соціальний і природний світ концептуалізується, втрачає своє релігійне забарвлення.

У цьому процесі релігійні легітимації реальності замінюються раціонально-сцієнтистськими. Іншим засадничим чинником дифузії релігій є диференціація культурної системи в інституційному спектрі: політичні, економічні, сімейні інституції є традиційно інтегрованими в єдину систему легітимації [1, с. 88–115].

Зростання впливовості інституційних релігій порівняно з міксованими релігіями частково пов'язано з диференціацією, оскільки релігія стає все більш диференційованою й сегментованою щодо інших соціальних інститутів. В окцидентальних культурних системах інституційна диференціація релігії відбувається паралельно із секуляризацією, що призводить, зрештою, до зменшення впливовості інституційного християнства й появи численних протестантських конфесій, призначенням яких стали раціоналізація й модернізація християнства.

Вважати твердження щодо скорочення традиційних інституціональних релігій беззаперечним навряд чи є підстави, однак, оскільки ренесанс далекосхідних релігій (буддизму, даосизму й популярних форм інститу-

ційних релігій) дає підстави говорити про кризу модернізації як на Тайвані, так і в західних соціумах.

Розв'язання цієї проблеми стає можливим на засадах розуміння доволі гетерогенних релігійних подій, які ініціюють різні обставини модернізації в Китаї й на Заході. Тимчасовий пріоритет окцидентального модернізаційного вектора може мати вирішальне значення. Проте не лише часовий термін модернізації західних суспільств сприяв підготовці цих суспільств до переходу від традиційного до модерного суспільства. Ідеться також про чинники протидії модернізації, які є закладеними від початку в аскетичну та нормалістську етику конфуціанства, яку досліджує, зокрема, В. Холмс [9, с. 12–165].

Більш важливим є соціальний факт зв'язку модернізації з результатами розвитку західного поля академічної науки та інституційного сегмента вищої освіти. У Китаї, навпаки, ініціюючі обставини транзиту від традиційного до сучасного суспільства можна зарахувати до розряду екзогенних подій. Модернізація китайської культурної системи розпочалася лише в середині XIX ст. як реакція на вплив західного імперіалізму.

Отже, модернізація не визрівала в межах еволюційного ядра китайської культури, а сприймалася як чинник дифузії автентичної китайської традиції. Це передбачає не лише поточні трансформації, а й системну еволюцію західних суспільств.

Модернізація в Китаї стала єдиним інструментом приборкання окцидентального матеріалізму та сцієнтизму. Навіть більше, вимушена модернізація створила передумови для певного розхитування етноцентризму й порушення збалансованої макроідентичності при збереженні засадничих процесуальних формоелементів: індустріалізація, урбанізація, наукова раціоналізація тощо. Континуальність модернізації в контексті культурної системи в Китаї можна вважати сумнівною порівняно з внутрішньою імплементацією раціональності в окцидентальних суспільствах.

Таким чином, засадничим вектором модернізації китайського соціуму стала вестернізація, що означає ототожнення модернізованої й сцієнтизованої культури Тайваню з меншовартісним культурним блоком порівняно з автохтонним китайським традиціоналізмом. Остання обставина надає змогу пояснити відмінності в реагуванні на модернізацію в тайському соціумі та окцидентальних соціумах.

Гіпотеза щодо зв'язку вестернізації з модернізацією в усіх незахідних суспільствах є пояснювальною моделлю щодо соціотемпоральних паралелей модернізації в різних соціальних та культурних системах. Цей парадокс може бути проінтерпретованим у ракурсі розуміння фатальних наслідків вестернізації. Оскільки протофазою модернізації є вестернізацію, то глибинна модернізація є постфазою глибинної вестернізації.

Для багатьох соціумів це означає втрату їх традиціоналістської автохтонності й етноцентричного расизму. Виклики щодо останнього не можуть не спричиняти соціокультурного реактансу або ж низки реакцій, які в

англомовних джерелах прийнято називати «культурним опором». Є підстави констатувати наявність як традиціоналістського, так і інноваціоністського трендів як соціокультурних контраверсій розвитку азійських суспільств. Унаочненість модернізації є супутньою соціальному іноваціонуванню як процесу відмови від традиціоналістських нормативно-ціннісних конструктів. З іншого боку, існує запит на формування культурної ідентичності, яка є водночас континуальною й автентичною. Зазначені соціокультурні вектори є еволюційно-контраверсійними, оскільки модернізація в азійських суспільствах передбачає не глибинну, а поверхову вестернізацію. Це зумовлено тією обставиною, що дефіцит рельєфних культурних абрисів створює додаткові виклики щодо конфуціансько-даоської культурної ідентичності на феноменальному рівні свідомості [5].

Таким чином, одним з елементів релігійного синкретичного кластера є традиціоналізм. Прихильність до традиційних релігійних переконань і практик може ставати контрмодернізаційним засобом символізації культурної спадкоємності і позиціонувати жорстку етноцентричну ідентичність. Подальша концептуалізація надає змогу сформулювати припущення, відповідно до якого релігія поруч із міфологією є першопозиціонентом символіки культурної ідентичності.

Це корелює з низкою обставин, до яких можна зарахувати такі. По-перше, релігія є вищим аксіосферним сегментом культурних систем у традиційних суспільствах. Китайського соціуму це стосується перш за все, оскільки відбувається легітимація всіх соціальних інститутів (сім'я, соціальні комунікації, інститути соціалізації, етноісторію і світогляд) [1, с. 69–100].

Заміна релігійних елементів у системі смислопродукування надає змогу пояснити соціальну реальність у контексті появи культуропатичних соціальних явищ, зокрема добре відомої мертонівської аномії. Для уникнення аномії традиціоналістська система символічних інтеракцій потребує відповідних компромісів з боку ініціаторів модерністських проектів.

Такі компроміси є важкодоступними для більшості населення, інкультурованого в традиційній системі цінностей, а тому інтерпретація соціальної реальності має відбуватися в символічних кластерах традиційної системи. Модернізація конфуціансько-даоського синкретизму в незахідних суспільствах часто відбувається у сфері економіки й технологій.

Таке периферійне модернізування, яке ініціює низку соціальних фрагментацій, спричиняє кризу в інших інститутах соціокультурної системи, які перебувають в орбіті впливу супутніх макроекономічних змін та змін, які відбуваються в інтелектуальному полі.

Така інтерпретація є актуальною й щодо релігійної дифузії ідентичності, яка індукує трансформації в традиційних соціальних інституціях. Водночас треба врахувати ту обставину, що традиціоналістські релігії утворюють свої автентичні інститути, які стають джерелами процесуальних інверсій у сфері економічних моделей та соціальної структури традиціоналістського суспільства.

Соціальна інерційність соціуму в процесі модернізації може стосуватися релігійного традиціоналізму більшою мірою порівняно з периферійними аксіосферними структурами та інституціями соціальної системи (напр., комунікації або сім'ї). Аксіосферний контекст реформування інституційних релігій передбачає збереження автономності щодо середовища соціокультурної системи. Проте, ця автономність є прихованою порівняно з іншими аксіосферними та соціоінституційними сегментами.

Висновки. Аналіз модернізації в сегменті аксіосферних структур культурної системи та релігійно-ідеологічних інституцій конфуціансько-даоського кластера свідчить, що провідну роль тут відіграє державна влада із здійсненням функції тотального контролю за релігійними культурами та практиками. Зрештою, релігійний синкретизм є замкненим на фігуру імператора як першооснову державної влади.

У модернізованому суспільстві Китаю та Тайваню його роль виконує першоєрарх комуністичної партії або президент. Предметом опікування зазначених осіб в азійських соціумах є релігійні ритуали, культури та інститути. Це пов'язано з тим, що центральна влада потребує опори на традиціоналізм, основою якого є синкретична моральна доктрина конфуціансько-даоського штибу.

На мікрорівні залишаються два чітко вирізнені сегменти немодернізованої діяльності: державна служба й дозвілля. Виконуючи бюрократичні приписи, особа має дотримуватися регламенту, здебільшого виробленого й підтримуваного також конфуціанською традицією. У період структурування вільного часу можливість підтримання інших стандартів (буддійсько-даоського штибу) є більш можливим, порівняно з конфуціанським ритуалізмом. Необхідно врахувати також ту обставину, що поведінкові моделі, підтримувані конфуціанством, з певного часу стали визнавати обов'язковими для світських послідовників даосизму й буддизму.

Аналіз модернізаційного потенціалу даосизму та буддизму свідчить про його доволі низький рівень. Представники даоського й буддійського духовенства утворюють єдиний контрмодернізаційний альянс завдяки перебуванню в злитті з державною владою. Це злиття має місце попри періодичні конфлікти у зв'язку з «плагіатом» у даосизмі з буддійських текстів, які зафіксовано в даоській літературі. Попри це, ставлення до західної культури та соціальності залишається практично незмінним.

На підставі зазначеного є достатні підстави зробити висновок, що інтерпретація соціальних схем взаємодії влади та представників даоської й буддійської ієрократії як релігійно-синкретичного кластера в контексті теорій модернізації потребує деякого коригування. Конфуціансько-даоський синкретизм не завжди може бути охарактеризований саме як релігійний саме з підстав етико-політичної змістовності ключових компонентів.

Першорядним зазначене можна вважати щодо конфуціанства, яке є етико-політичною доктриною, а також частини духовенства, яке поділяло буддійську філософію пробудженої свідомості та даоську віру в досягнен-

ня тілесного безсмертя. Саме ритуальна сторона, зокрема пов'язана з шануванням предків, часто стає контрмодернізаційним складником як у конфуціанстві, так і в даосизмі. Крім того, сенс активності влади в сегменті релігійних культів і практик також має контрмодернізаційне підґрунтя.

Список використаної літератури

1. Этническая идентичность: социосистемологическое измерение геополитики : монография / Я. В. Зоська, Ю. Ю. Медведева, Ю. В. Романенко, И. А. Святненко, Н. В. Туленков, Е. А. Хомерики ; ред.-коорд. Ю. В. Романенко. Киев : Меркьюри-Подолье, 2016. 369 с.
2. Taoism. The New Encyclopaedia Britannica / by A. K. Seidel. Macropaedia. P. 1042.
3. The current situation of new religions in Taiwan. Theology and the Church. 10:2-3 Tainan, 1971. P. 1–28.
4. Popular Movements and Secret Societies in China 1840–1950 / J. Chesneaux ed. Stanford, 1972. P. 119–145.
5. Luckmann. Th. The Invisible Religion. New York : Harper, 1967. 211 p.
6. Bellah R. Religious Evolution. American Sociological Review. 1964. № 29. P. 358–374.
7. Soothill W.-E., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhist. Terms, Reprint Taipei. 1970. P. 63–85.
8. Topley M. Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century. JHKBRAS. 1968. № 8. P. 9–43.
9. Holmes W. The Buddhist Revival in China. Cambridge : Mass, 1968. P. 12–165.
10. Yang C.-K. Religion in Chinese Society. Berkeley and Los Angeles, 1967. P. 294–340.

Стаття надійшла до редакції 10.12.2017.

Медведева Ю. Ю. Факторы и особенности религиозной модернизации в Тайване: социально-историческая ретроспектива (часть 3)

Статья посвящена проблеме модернизации конфуцианско-даосского синкретизма в Тайване при условии выделения культурной идентичности в различных социальных институтах. Анализ модернизации в сегменте аксиосферных структур культурной системы и религиозно-идеологических институтов конфуцианско-даосского кластера показывает, что ведущую роль здесь выполняет государственная власть с осуществлением функции тотального контроля над религиозными культами и практиками.

Сделан вывод о том, что, в конечном счете, религиозный синкретизм ориентирован на институт императора как первооснову государственной власти. В модернизированном обществе Китая или Тайваня его роль выполняет первоиерарх коммунистической партии или президент. На микроуровне дифференцированы два сегмента немодернизированной деятельности: государственная служба и досуг.

В процессе выполнения бюрократических предписаний личность должна соблюдать регламент, в основном совпадающий с конфуцианской традицией. В период структурирования свободного времени возможность поддержания других стандартов (буддийско-даосского содержания) является более вероятной, чем конфуцианского ритуализма.

Доказано, что модернизационный потенциал даосизма и буддизма свидетельствует о его довольно низком уровне. Представители даосского и буддийского духовенства формируют единый контрмодернизационный альянс за счет слияния с государственной властью.

Ключевые слова: модернизация, вестернизация, традиционализм, институциональные религии, даосизм, конфуцианство.

Medviedieva Y. Factors and Features of Religious Modernization in Taiwan: Socio-Historical Retrospective (Part 3)

The article is devoted to the problem of modernization of Confucian-Taoist syncretism in Taiwan, provided that cultural identity is separated in various social institutions. Analysis of modernization in the segment of the axiospheric structures of the cultural system and the religious and ideological institutions of the Confucian-Taoist cluster shows that the leading role is played by state power with the exercise of the function of total control over religious cults and practices.

It is concluded that in the final analysis, religious syncretism is oriented toward the institution of the emperor as the primary principle of state power. In the modernized society of China or Taiwan, its role is performed by the first hierarch of the Communist Party or the president. At the micro level, two segments of unmodernized activity are differentiated: public service and leisure.

In the process of fulfilling bureaucratic instructions, a person must follow the rules, which basically coincide with the Confucian tradition. During the structuring of free time, the ability to maintain other standards (Buddhist-Taoist content) is a pain likely than Confucian ritualism.

The article proves that the modernization potential of Taoism and Buddhism testifies to its rather low level. Representatives of the Taoist and Buddhist clergy form a single counter-modernization alliance by merging with the state power. This merger takes place despite periodic conflicts that occur in connection with «plagiarism» in Taoism from Buddhist texts recorded in Taoist literature. Despite this, the attitude to Western culture and sociality as an enclave of modernization remains virtually unchanged.

Key words: *modernization, westernization, traditionalism, institutional religions, Taoism, Confucianism.*