

РЕЦЕНЗІЇ

Віталій Залозецький

АНТИЧНА ПОЛІТИЧНА ДУМКА І ЛЕО ШТРАУС У ДЗЕРКАЛІ СУЧАСНИХ КИТАЙСЬКИХ (КРИВО)ТЛУМАЧЕНЬ.

Bartsch, S. (2023). *Plato Goes to China: the Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton UP.¹

Діалог Заходу і Китаю має багатовікову історію. Із самого початку античні філософи посідали в ньому особливе місце, оскільки їх розглядали як батьків-засновників західного мислення. Проте їхній реальний вплив на китайських інтелектуалів – відносно нове явище, що триває трохи більше століття. Наприкінці XIX ст. Опіумні війни та поразка в першій китайсько-японській війні призвели до глибокої політичної кризи. Це і спонукало китайських інтелектуалів шукати нові політичні форми, які могли б замінити традиційний лад. Саме відтоді античні філософи потрапили в поле зору китайських мислителів і стали для них джерелом натхнення в роздумах про минуле та майбутнє політичне життя Китаю [Bartsch 2023: 29-30]². Історії цієї рецепції присвячена нова книга Шаді Барч – «Платон прямує до Китаю: грецькі класики і китайський націоналізм».

Барч – професорка класичної філології в Університеті Чикаго, спеціалістка з римської літератури доби Нерона. Вона відома як перекладачка трагедій Сенеки та «Енеїди» Вергілія, а також співредактор (разом із Мартою Нусбаум і Елізабет Езміс) повного видання творів Сенеки.

У новій книзі Барч найважливішою темою мені видається те, як філософська класика стає частиною сучасних політичних дискусій, і те, як ідеологія впливає на інтерпретацію класиків. Зокрема, корисно проаналізувати, як ідеологія спонукає вбачати в останніх передусім спосіб виправдання політики сучасних авторитарних режимів. Такий підхід, очевидно, суперечить методам істориків філософії, тож

© В. Залозецький, 2025

¹ Огляд підготовлено в межах програми співпраці між *Sententiae*, Київським центром практичної етики й Академією *Sententiae*.

² Надалі покликання на це видання наводитимуться в спрощеній формі: номер сторінки після скорочення р.(= page) у круглих дужках.

перед ними постає виклик: як реагувати, коли філософів минулого інструменталізують? І книга Барч дає чудову нагоду про це подумати³.

Я розпочну огляд, описавши два головні періоди, які виділяє Барч у рецепції античної політичної думки в Китаї: республіканський і пост-тяньаньменьський. Далі я перейду до деяких зауваг щодо методу Барч і вкажу на ті випадки, де вона застосовує свій метод доволі вибірково: гостро критикує інтерпретації республіканців, але водночас не береться критично аналізувати інтерпретації китайських штраусіанців. Наприкінці я покажу, чому це частково зумовлено її хибним розумінням політичної філософії Лео Штрауса, зокрема його ставлення до ліберальної демократії.

Книга «Платон прямує до Китаю» складається з семи розділів⁴. У перших із них Барч описує загальну історію рецепції античної політичної думки в Китаї: від невдалих спроб єзуїтських місіонерів видати філософію Епіктета за християнське вчення, підбираючи ті частини стоїчної філософії, які були б суголосні конфуціанству, але не суперечили християнству (р. 20); і аж до XX–XXI століть, коли антична політична думка почала справді впливати на китайських інтелектуалів. Наступні розділи присвячені окремим аспектам цієї рецепції, як-от китайські інтерпретації Платонової «шляхетної брехні», спроби «розчинити» Платонову політичну думку в конфуціанстві, а також хибна дихотомія «цинічно-раціональний Захід»/«гармонійно-духовний Схід». Для мого огляду найважливішим буде розділ «Штраусівська інтерлюдія», в якому висвітлено рецепцію політичної філософії Лео Штрауса в Китаї.

Варто зазначити, що в книзі не йдеться про політично незаангажованих класичних філологів. Натомість у центрі уваги Барч ті китайські публічні інтелектуали, які звертаються до античних мислителів насамперед задля того, щоб висловити щось про сучасне політичне життя Китаю і Заходу (р. xi). Барч вказує на два головні періоди засвоєння античної політичної думки, які доречно виділити в цьому контексті: 1) часи падіння династії Цін і постання республіканського Китаю; 2) час від подій на площі Тяньаньмень до сьогодення.

Головною ознакою першого періоду був його виразний республіканізм. Лі Цічао, чільний представник цього періоду, шанував античну політичну думку, передує Арістотеля, адже вона сформулювала засадничі концепції західного політичного мислення – громадянин і політична спільнота. Передусім Лі хвилювало, «як китайських “підданих” [...] перетворити на “громадян” з правами та обов’язками і як давня імперія може стати національною державою» (р. 33). Спираючись на Арістотеля, Лі переосмислив китайське поняття «гомін» так, щоб воно означало «не “піддані країни”, як це було раніше, а “громадяни нації”» (р. 33). Нове розу-

³ Українським історикам філософії нова книга Барч має бути цікава також тим, що показує довгий шлях Китаю до «засвоєння» західної філософської класики: від цілковитої відсутності перекладів і потреби користуватися японськими до багатотомових зібрань. В української фахової спільноти цей шлях «засвоєння» класики ще попереду, тож досвід навіть таких віддалених країн, як Китай, може стати в пригоді.

⁴ Розділ 1. Єзуїти та візіонери. Розділ 2. Класики після придушення повстання. Розділ 3. Розмірковуючи над Платоновою «шляхетною брехнею». Розділ 4. Раціональність та її суперечності. Розділ 5. Штраусівська інтерлюдія. Розділ 6. Гармонія для світу. Розділ 7. Міркування для сучасності.

міння цього поняття полягало в тому, що люди по-справжньому належать до «го-міль» лише тоді, коли вони разом беруть на себе відповідальність за справи політичної спільноти: творення законів, підтримання безпеки тощо (р. 36). Згодом це поняття стало ключовою ідеєю китайського націоналістичного руху, що прагнув запровадити в Китаї республіку (р. 34).

Після того, як Комуністична партія Китаю утвердила свою владу, застосування античної думки до політичних справ стало неможливим. У своїх творах Мао прямо критикував китайських інтелектуалів, що надміру захоплювалися покликаннями на давніх греків (р. 41-42). Єдиним винятком був Гу Чжунь, який, навіть будучи комуністом, також звертався до Аристотелевих концепцій громадянина та політичної спільноти, щоб критикувати авторитарну політику КПК (р. 44). Гу Чжунь помер у в'язниці в 1974 році. Однак його праця «Про інститут міста-держави в Греції», видана посмертно у 1982-му, мала великий вплив на суспільну думку часів *Політики реформ та відкритості*. На думку Барч, цей вплив можна помітити у відомому документальному фільмі «Елегія річки» (1988), де стагнацію, закритість і феодалізм давнього Китаю протиставлено торгівлі, експансії та демократичній свідомості Атен (р. 46).

Проте криваві події на площі Тяньаньмень поклали край республіканській інтерпретації античних авторів. Наступні спроби застосувати античну думку до політичного життя Китаю матимуть уже геть іншу мету та зміст, ніж це було у Лі Цічао чи інших авторів-республіканців⁵ (р. 49).

У сучасному Китаї Барч виокремлює два панівних способи інтерпретувати античну політичну думку. Згідно з першим, античні філософи глибоко помилялися, і в цьому корінь зла, вчиненого їхніми духовними спадкоємцями – Західною цивілізацією. Прихильники цього підходу розглядають Аристотеля вже не як республіканця, а як захисника рабства та еллінського шовінізму (р. 62). До прикладу, Пань Юе вбачає саме в Аристотелевому мисленні джерело колоніального імперіалізму Заходу (р. 75). Шовінізму еллінських полісів Пань протиставляє традиційний Китай, що здавна, на його думку, був відкритою системою, в якій вільно співіснували різні етноси. Як влучно зазначає Барч, роздумуючи про шовінізм спадкоємців Еллади та відкритість спадкоємців давнього Китаю, Пань Юе, звичайно, не бере до уваги становища уйгурів у сучасному Китаї (р. 75).

Інший приклад – есе Еріка Сюнь Лі «Чому політична модель Китаю досконаліша» [Li 2012]. У ньому автор обирає надгробну промову Перикла, щоб прояснити суть політичного протистояння США і Китаю. Лі помічає в Атен і США один і той самий «ідеологічний гюбрис»: обидві країни зробили з демократії предмет ледь не релігійного шанування та переконані, що їхній політичний лад найкращий, а тому має стати взірцем для всіх інших країн (р. 58). Така позиція, на думку Лі, мала й матиме вкрай небезпечні наслідки для Заходу: «Історія не обіцяє нічого доброго американському способу життя. Насправді ідеологічний гюбрис, заснований на вірі, може невдовзі призвести до краху демократії» [Li 2012].

Другий підхід до інтерпретації грецьких класиків стверджує, що вони були праві, але сучасний Захід відійшов від їхнього вчення. А от сучасний комуністич-

⁵ За винятком китайських дисидентів, які живуть за межами Китаю. Вони досі зберігають наголо-си в інтерпретації античних мислителів, властиві ще республіканцям. До прикладу, у наш час Ху Пін високо (як колись Лі Цічао) цінує Аристотеля саме за його концепцію громадянина, що передбачає право та обов'язок бути залученим до справ політичної спільноти (р. 80).

ний Китай, навпаки, утверджує політичні цінності, спільні для давньогрецьких і давньокитайських мислителів.

Так, до прикладу, Є Сюань переконаний, що гармонія була спільним ідеалом Конфуція та Сократа, а їхньою спільною метою – встановити такий політичний лад, де би панували гармонія та рівновага (р. 165). Яо Цзехоу розвиває цю думку, пов'язуючи її з сучасним Китаєм. Він вважає, що Сократові політичні цінності полягали передусім у відданості правителям, пошані до ієрархії, підтриманні сталого розвитку та культивуванні моральної особистості. І всі ці Сократові цінності, на думку Яо, утверджені в китайсько-конфуціанському політичному ладі XXI століття (р. 164). Так само й Пань Вей розглядає Платонів прекрасний поліс «як паралель до ідеалу протокомуністичної конфуціанської держави, де конфуціанський «мудрий правитель» виконує роль Платонового філософа-правителя» (р. 92), а сучасний Китай – як захисника конфуціансько-платонівських ідеалів у наш час (р. 93).

Але найдалі в змішуванні Платонові політичної філософії, конфуціанства й комуністичної ідеології зайшов Лю Сяофен – засновник китайського штраусіанства. Він публічно називав Мао Цзедуна батьком нації, а також описував його як конфуціанського мудреця і Платонового філософа-правителя (р. 142).

Барч констатує, що хай який інтерпретаційний шлях обирають китайські автори, вони доходять однакового висновку: політичний лад сучасного Китаю має перевагу над західною ліберальною демократією (р. 78). Авторка розглядає це як частину загального правила, чинного не лише в Китаї: апологети наявного політичного ладу використовують класичних авторів задля своїх цілей, не беручи до уваги позицію самих цих авторів (р. 81).

У такому разі здається слушним критично проаналізувати інтерпретації китайських інтелектуалів. Натомість Барч обирає для свого дослідження нейтральний метод:

Дозвольте мені пояснити: я не критикую те, що деякі західні люди можуть розглядати як «привласнення» грецької політичної й філософської думки, а скоріше розмірковую, іноді з подивом, над різними китайськими інтерпретаціями античності, з якими я зіткнулася, працюючи над цією книгою. Критика – це неправильна реакція: ми повинні розуміти, що нові (навіть глобальні, якщо завгодно) інтерпретації старих текстів вбудовані в культури та середовища, які по-іншому сприймають ідеї та тексти, ніж первинна аудиторія (яка сама по собі ніколи не була монолітною) (р. x-xi).

Барч стверджує, що не береться оцінювати те, наскільки ці інтерпретації коректні, адже її цікавить не критика, а «те, як ідеології формують прочитання» (р. 16). Проте насправді цей метод лише позірно нейтральний, адже авторка застосовує його доволі вибірково.

Як не дивно, найгостріше Барч критикує республіканські інтерпретації Арістотеля. Вона неодноразово наголошує, що Арістотель насправді був критиком демократії, а тому всіляко підважує інтерпретацію Лі Цічао та інших республіканців як чужу Арістотелевій позиції. До прикладу, Барч закидає Янь Фу, що він «навмисно кривотлумачив “Політику”, щоб використати авторитет Арістотеля для обґрунтування демократії як найкращої форми урядування для майбутньої китайської рес-

публіки» (р. 38). Авторка іронізує, що авторитет Арістотеля важив для республіканців набагато більше, ніж його аргумент, а тому вони змусили його підтримувати політичний лад, який він відкидав (р. 39)⁶.

Але дивує також, що Барч чомусь майже не застосовує цей критичний підхід до сучасних китайських авторів: вона не надто часто порушує питання, наскільки взагалі їхні інтерпретації коректні, а коли порушує, то робить це набагато м'якше, ніж щодо авторів-республіканців.

Особливо гостро ця проблема постає в розділі про Лео Штрауса. Адже останній творив не так давно. І навіть якщо ми допускаємо інтерпретаційний релятивізм щодо античних авторів⁷, то зовсім не ясно, чи слід такого ж підходу дотримуватися й стосовно автора, відносно близького до нас у часі, як-от Штраус.

Барч присвятила Штраусу цілий розділ «Штраусівська інтерлюдія», адже цей мислитель неабияк вплинув на сучасні китайські інтерпретації античних класиків⁸. Проте вона зовсім не береться критично аналізувати інтерпретації китайських штраусіанців, як вона це зробила з інтерпретаціями авторів-республіканців. До прикладу, візьмемо згадані вище слова Лю Сяофена щодо Мао. Було б доречно запитати: а чи узгоджується така оцінка Мао з політичною філософією Штрауса, зокрема його інтерпретацією Платонові концепції правителя-філософа?

Барч натомість риторично запитує: «А що як Лю просто намагається бути хо-рошим філософом-штраусіанцем і тому публічно виголошує необхідні слова, щоб похвалити проблемного авторитета?» (р. 143). Очевидно, Барч тут має на увазі Штраусові концепції езотеричного письма та напруги між філософом і полісом. Імовірно, вона припускає, що облудне прославлення комуністичного диктатора задля політичної стабільності – це саме те, у чому Штраус вбачав справу філософа в політичній спільноті.

⁶ Цзян Дунсянь у своїй рецензії на книгу «Платон прямує до Китаю» вказує також на інший недолік у тому, як Барч висвітлює позицію авторів-республіканців: начебто вони вихваляли геть усе, що називається «демократія». Насправді ж ці автори цілком здавали собі справу, що існує велика різниця між атенським політичним ладом та сучасною представницькою формою демократії. І саме останню вони розглядали як модель для Китаю. Ба більше, Цзян, спираючись на тексти Лі Цічао, показує, що той критично ставився до атенської демократії, адже там дуже невелика частина населення володіла статусом громадянина. Тож у світогляді авторів-республіканців спокійно співіснували пошана до Арістотеля, прихильність до модерної демократії та критичне ставлення до атенської демократії [Jiang 2024].

⁷ Адже за настільки великої часової відлеглості будь-яка інтерпретація, спрямована на застосування давнього вчення до сучасності, буде до певної міри довольною.

⁸ Достатньо буде лише згадати колосальні успіхи китайського штраусіанства в справі перекладу. По-перше, завдяки зусиллям Лю Сяофена та Гань Яна китайська – це єдина мова, крім англійської, якою видано весь корпус текстів Штрауса [Nadon 2017: 169]. По-друге, саме китайські штраусіанці, передусім Лю Сяофен, найбільше доклалися до перекладу західної філософської класики китайською. Лю та його учні переклали не менше, ніж 150 класичних текстів з давньогрецької, латини, англійської, французької та німецької [Marchal 2017: 179]. Також Лю за-снував серію «Гермес: Класика & Інтерпретація», що вже містить понад 500 праць, де часто покликаються саме на Штраусові інтерпретації класичних текстів (pp. 131-132). Детальніше про вплив Штраусової інтерпретації Платона в Китаї та її зв'язок із сучасним китайським націоналізмом див: [Weng 2015]; про рецензію Штрауса в Китаї зокрема та у північно-східній Азії загалом див.: [Marchal, Shaw 2017; Kwak, Park 2020].

Вона також нагадує читачам, що адміністрацію Буша-молодшого «в пресі відкрито називали штраусіанцями, себто тими, що практикують підхід “кажи людям не правду, а те, що їм потрібно почути”» (р. 172-173). Якщо в цій настанові Барч вбачає суть штраусіанства, то цілком зрозуміло, чому позицію Лю Сяюфена щодо Мао вона вважає гідною «хорошого філософа-штраусіанця». Проте щонайменше дивує, чому замість того, щоби вдатися до коректної реконструкції Штраусових поглядів та критично проаналізувати інтерпретації китайських штраусіанців, Барч покладається на сумнівні публіцистичні узагальнення двадцятирічної давнини⁹.

Барч не лише не підважує підхід китайських послідовників Штрауса, що використовують його вчення для захисту китайського авторитаризму, а й сама відкрито стверджує, що Штраусова інтерпретація класиків є антидемократичною, і саме тому вона імпонує багатьом китайським інтелектуалам (р. 142).

Якщо ж уважно вивчати Штраусові тексти, то годі собі й уявити, як його політична філософія та підхід до інтерпретації античних мислителів узагалі можуть слугувати за теоретичну опору для китайського авторитаризму? Адже в ліберальній демократії, зокрема в Конституції Сполучених Штатів, Штраус убачав здійснення політичного ідеалу античних філософів – змішаної форми правління:

Для всіх практичних цілей їх влаштовував устрій, за якого благородні ділять владу з народом так, що народ обирає суддів і раду серед благородних і вимагає від них звіту, коли завершаться їхні повноваження [Strauss 1995: 15].

На думку Штрауса, «існує прямий зв'язок між поняттям змішаної форми правління та модерним республіканізмом» [ibid.]. У творі «Знову про Ксенофонтівського “Тієрона”» він експліцитно пише, що «ліберальна або конституційна демократія ближча до вимог класиків, ніж будь-яка інша життєздатна в наш час альтернатива» [Strauss 2000: 194].

Штраусова критика деяких небезпечних аспектів масової демократії та сучасного лібералізму ніколи не була критикою ліберальної демократії як такої. У передньому слові до збірника «Лібералізм давній і сучасний» Алан Блум, учень Штрауса, стверджує, що деякі догматичні ліберали не сприймають Штраусову дружню критику та закидають йому, що він ворог ліберальної демократії. Блум натомість вважає свого вчителя «другом ліберальної демократії» [Bloom 1995: v]. І така інтерпретація цілком точно відповідає намірам самого Штрауса. Попри всю критику в бік сучасної демократії, Штраус називає себе її «другом і союзником» [Strauss 1995: 24]. Власне, турботою про майбутнє ліберальної демократії і зумовлено цю Штраусову «дружню критику»: «Ми не маємо права мовчати про небезпеки, на які демократія наражає і себе саму, і людську досконалість» [ibid.].

Штраусова відданість демократичному ладу також закорінена в його інтерпретації Платонові «Політеї». За словами Штрауса, Платон вважав «демократію єдиним режимом, окрім найкращого, за якого філософи можуть вести свій особливий спосіб життя, і щоб їм водночас ніхто не заважав це робити» [Strauss 1964: 131].

⁹ На цю проблему книги також вказує у своєму огляді Девід Льюїс Шефер [Schaefer 2023]. Актуальний погляд на зв'язок Штрауса та адміністрації Джорджа Буша-молодшого див.: [Robertson 2021: 171-193].

Застосовуючи Платонів підхід до сучасності, Штраус описував демократію як політичний лад, де «[н]іхто не заважає нам культивувати наш сад або встановлювати фортеці; і можливо, чимало громадян вважатимуть це спасенним задумом для республіки, вартим того, щоб задавати їй тон» [Strauss 1995: 24].

Інакше кажучи, Штраус цінував сучасний демократичний лад, позаяк у його межах досить свободи, щоб опікуватися людською досконалістю: за допомогою осередків вільної освіти розвивати чесноти громадян і в такий спосіб поступово здійснювати ідеал демократії, себто «устрій, де всі або більшість дорослих – це люди чесноти» [ibid.: 4]. Власне, тому вільно освічений громадянин, на думку Штрауса, повинен бути політично поміркованим і «безумовно відданим гідній конституції та навіть самим засадам конституціоналізму» [ibid.: 24].

З огляду на це просто приголомшує теза Барч, згідно з якою Штраусова інтерпретація класиків є начебто антидемократичною й саме тому імпонує багатьом китайським інтелектуалам (р. 142). Особливо коли врахувати, що китайські штраусіанці виразно лояльні до політики Комуністичної партії Китаю. Окрім уже згаданої похвали Мао від Лю Сяофена про це свідчать також політичні ідеї Гань Яна – не менш значущого фундатора китайського штраусіанства, ніж Лю Сяофен. Гань прагнув поєднати «три ортодоксії» (конфуціанство, маоїзм, реформи Ден Сяопіна) і зробити їх основою вільної освіти в Китаї [Shaw 2017: 53].

Натомість Штраус убачав у комуністичних режимах одну з форм «модерної тиранії»¹⁰ [Strauss 2000: 23], а комуністичну ідею вважав цілковито чужою традиції класичної політичної філософії:

[...] адже перевага ліберальної демократії над комунізмом (сталінським чи пост-сталінським) досить очевидна. І що найголовніше, ліберальна демократія, на відміну від комунізму та фашизму, має міцну опору в способі мислення, який годі назвати модерним – у домодерній думці нашої західної традиції [Strauss 1989: 88].

Можна висунути контраргумент: Штраус шукав опору для сучасного політичного ладу Заходу, ліберальної демократії, у домодерній політичній думці західної традиції. І так само китайські штраусіанці шукають опору для теперішнього політичного ладу, диктатури комуністичної партії, у домодерній політичній думці китайської традиції. Але такий спосіб думання – це лише позірне штраусіанство. Адже самому Штраусу геть чужою була та настанова, що давнє та своє тотожне доброму. Тут він, очевидно, спирається на власне тлумачення класичної політичної філософії:

Домодерна політична філософія, особливо класична політична філософія, є ліберальною в первинному сенсі цього поняття. Вона не може бути просто консервативною, адже її спрямовує усвідомлення того, що всі люди прагнуть за природою не давнього чи традиційного, а доброго [Strauss 1995: x].

Навіть власну відданість ліберальній демократії і домодерній думці західної традиції Штраус не обґрунтовував просто тим, що це вже узвичаєні на Заході фо-

¹⁰ Детальніше про критику Лю Сяофена у світлі Штраусової праці «Про тиранію» див.: [Marchal 2017].

рми політичних життя та мислення. У своїй інтерпретації «Політеї»¹¹ Штраус справді доходить висновку, що кожна політична спільнота, навіть найкраща, необхідно буде закритою (передбачатиме поділ на друзів і ворогів, «своїх» і «чужих» [Strauss 1964: 73]), ієрархізованою та заснованою на засадничих гадках, себто міфах, які громадяни приймають на віру [ibid.: 102-103]. Проте Штраус украй критично ставився до відверто релятивістської позиції, згідно з якою кожний політичний лад (а відповідно й кожний засадничий міф) рівноцінний усім іншим, адже «завдячує своєю чинністю не внутрішній істинності [себто узгодженості з природним правом. – В.З.], а соціальним рішенням чи домовленості» [Strauss 1953: 12]. Власне, критиці цієї позиції, яку Штраус називає історизмом, присвячена його головна праця «Природне право та історія»:

Чимало людей сьогодні вважають, що цей стандарт [стандарт правильного і неправильного – В.З.] у кращому разі є не чим іншим, як ідеалом, прийнятим нашим суспільством чи нашою «цивілізацією» і втіленим у його способі життя чи інституціях. Проте, згідно з тим самим поглядом, усі суспільства мають свої ідеали, людожерські суспільства не меншою мірою, ніж цивілізовані. Якщо ж принципи цілком виправдовує вже те, що їх прийняло якесь суспільство, то принципи людожерства є такими ж обґрунтованими та слушними, як і принципи цивілізованого життя. У межах цього погляду принципи людожерства, звичайно, не можна відкинути як просто погані. А з огляду на те, що ідеали нашого суспільства, безумовно, змінюються, то хіба лиш нудна та задовнена звичка заважає нам спокійно стати на шлях людожерства [ibid.: 2-3].

Тож Штраусова політична філософія з його безкомпромісною відданістю ліберальній демократії та засадам конституціоналізму, його концепцією природного права, а також його інтерпретацією класичної політичної філософії аж ніяк не може слугувати за теоретичну опору для китайського авторитаризму.

Водночас приклад китайських штраусіанців явно свідчить на користь головної тези Барч, що «ідеологія формує прочитання» (р. 16): іноді аж до цілковитого викривлення аргументу прочитуваного автора. Але в такому разі годі уникнути питання про коректність інтерпретацій, особливо коли в такий спосіб намагаються легітимізувати авторитарні режими. І це стосується не лише Штрауса, але також і античної філософії. Як показала книга Барч, китайські інтелектуали неабияк часто використовують античну думку для критики Заходу та виправдання політики Комуністичної партії Китаю. Мабуть, головний спосіб подолати ідеологічну інструменталізацію – це коректно реконструювати політичні цінності та наміри античних авторів і вказати на те, що вони аж ніяк не узгоджуються з цінностями та намірами авторитарних режимів. Але це неможливо зробити, не вдаючись до того, чого напозір уникає Барч – до прямої критики спроб модерних тираній використати античну політичну думку Заходу проти нього самого.

¹¹ А в передмові до збірки «Лібералізм давній і сучасний» Штраус говорить про те, що такий підхід властивий не лише Платону та його «Політеї», а всій класичній політичній філософії [Strauss 1995: x].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES:

- Bartsch, S. (2023). *Plato goes to China: the Greek classics and Chinese nationalism*. Princeton: Princeton UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2rr3j0f>
- Bloom, A. (1995). Foreword. In L. Strauss, *Liberalism ancient and modern*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jiang, D. (2025). The Greek classics in China: How Shadi Bartsch misreads Chinese intellectual history. *Global Intellectual History*, 10(5), 446-455. <https://doi.org/10.1080/23801883.2023.2229976>
- Kwak, J.-H., & Park, S. (Eds.). (2020). *Leo Strauss in Northeast Asia*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429265358>
- Li, E. X. (2012, February 16). Why China's political model is superior. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2012/02/16/opinion/why-chinas-political-model-is-superior.html>
- Marchal, K. (2017). Modernity, tyranny, and crisis: Leo Strauss in China. In K. Marchal & C. K. Y. Shaw (Eds.), *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking world: Reorienting the political* (pp. 173-196). Lanham: Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666988208.ch-009>
- Marchal, K., & Shaw, C. K. Y. (Eds.). (2017). *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking world: Reorienting the political*. Lanham: Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666988208>
- Nadon, C. (2017). Leo Strauss' critique of the political in a sinophone context. In K. Marchal & C. K. Y. Shaw (Eds.), *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking world: Reorienting the political* (pp. 151-172). Lanham: Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666988208.ch-008>
- Robertson, N. G. (2021). *Leo Strauss: An introduction*. Medford: Polity.
- Schaefer, D. L. (2023, October 28). Why the Chinese are reading Plato, Aristotle, and... Leo Strauss? *The Washington Free Beacon*. <https://freebeacon.com/culture/why-the-chinese-are-reading-plato-aristotle-and-leo-strauss>
- Shaw, C. K. Y. (2017). Towards a radical critique of liberalism: Carl Schmitt and Leo Strauss in contemporary Chinese discourses. In K. Marchal & C. K. Y. Shaw (Eds.), *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-speaking world: Reorienting the political* (pp. 37-60). Lanham: Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666988208.ch-002>
- Strauss, L. (1953). *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989). The three waves of modernity. In H. Giddin (Ed.), *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss* (pp. 81-98). Detroit: Wayne State UP.
- Strauss, L. (1995). *Liberalism ancient and modern*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2000). *On tyranny: Including the Strauss-Kojève correspondence* (V. Gourevitch & M. S. Roth, Eds.). Chicago: University of Chicago Press.
- Weng, L. (2015). The Straussian reception of Plato and nationalism in China. *The Comparatist*, 39, 313-334. <https://doi.org/10.1353/com.2015.0030>

Одержано / Received 29.09.25

Vitalii Zalozetskyi

Ancient political thought and Leo Strauss in the mirror of modern Chinese (mis)interpretations. Bartsch, S. (2023). *Plato Goes to China: the Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton UP.

Review of Bartsch, S. (2023). *Plato Goes to China: the Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton UP.

Віталій Залозецький

Антична політична думка та Лео Штраус у дзеркалі сучасних китайських (криво)тлумачень. Bartsch, S. (2023). *Plato Goes to China: the Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton UP.

Огляд книги Bartsch, S. (2023). *Plato Goes to China: the Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton UP.

Vitalii Zalozetskyi, student of the Ukrainian Catholic University (Lviv).

Віталій Залозецький, студент Українського католицького університету (Львів).

e-mail: Zalozetskyi.fb@ucu.edu.ua
