

Krzysztof Gawlikowski

**KONFUCJAŃSKI MODEL PAŃSTWA
W CHINACH**

Warszawa 2009, ISP PAN

Spis treści

Wprowadzenie

Problemy budowy „państwa nowoczesnego” w Azji

Zachodnie dysputy o tradycjach państwowych Chin

Podstawowe cechy konfucjańskiego modelu państwa

- Półreligijny charakter
- Funkcje moralno-wychowawcze
- Uniwersalizm państwa i utożsamianie go z cywilizacją
- Izolacjonizm
- Transetniczność
- Rodzinny charakter państwa i paternalistyczne wzorce władzy
- Oparcie systemu społeczno-politycznego na normach etykiety (*li*) i wpajaniu powinności, a nie na prawie
- Rządy uczonych
- Trójszczeblowa struktura władz i autonomia struktur lokalnych

Konkluzje

Wprowadzenie

Modernizacja w Azji Wschodniej, zapoczątkowana w połowie XIX w., wiązała się z procesami zapożyczenia z Europy wzorów państwa nowoczesnego, instytucji społeczeństwa obywatelskiego oraz ideałów demokratycznych. W Chinach, rządzonych przez mandżurską dynastię Qing 清 (1644–1912), zwolennicy modernizacji kraju fascynowali się nie tylko ideałami narodowymi Europy (w odniesieniu do „Chińczyków etnicznych” – Hanów 漢), ale także republikańskimi. W Japonii, gdzie w hierarchii feudalnej najwyższą władzę sprawował dziedzicznie *shogun* (將軍 – dosłownie „generał”, czy precyzyjniej „wódz naczelny”), wręcz przeciwnie – zwolennicy modernizacji promowali restytucję władzy cesarza. Stosunek do idei republikańskich był więc zróżnicowany. Jednak w całym regionie kluczowym elementem modernizacji było zapożyczenie rozmaitych wzorców z Europy.

Poza wykorzystywaniem osiągnięć nauki i techniki oraz podstawowych form organizacji życia gospodarczego niewątpliwie mieliśmy tam do czynienia, podobnie jak w innych kręgach cywilizacyjnych, z fenomenem przejmowania wzorów państwowości z Europy, choćby tylko w sposób fasadowy. W rezultacie wszystkie państwa mają obecnie, na wzór zachodni, swoją stolicę, flagę, hymn, głowę państwa, premiera, ministrów, bank narodowy, armię, tajne służby, choć niekiedy ich charakter różni się bardzo od modeli zachodnich, czego przykładem mogą być współczesna Arabia Saudyjska chroniąca czystość islamu i jego święte miejsca, ideologiczne państwo epoki Mao w Chinach czy cesarska Japonia przed ostateczną klęską w 1945 r.

Ogromna większość państw współczesnych dąży również, zgodnie ze wskazaniami Maxa Webera i zachodnimi wzorami państwa nowoczesnego, do posiadania monopolu na legalne używanie przemocy w celu zachowania porządku wewnętrznego i bezpieczeństwa kraju, jak i regulowania stosunków między jego mieszkańcami¹. Ponadto domagają się one uznania swoich wyłącznych praw do reprezentowania kraju na zewnątrz i obrony jego interesów, czyli uznania suwerenności. Zakłada to również uznanie przez nie podobnej suwerenności innych państw, przynajmniej w sferze ogólnych zasad. Wreszcie, jako jedną z podstawowych norm państwa nowoczesnego, trzeba wymienić rozdział państwa i religii. Jeśli porównamy tradycje państwowe Azji Wschodniej zobaczymy, że koncepcje te były zupełnie

¹ Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przekł. i wstęp Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Por. Tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, przekł. Andrzej Kopacki, Znak – Fundacja im. S. Batorego, Kraków – Warszawa 1998, s. 56. Max Weber odnosił to do państwa nowoczesnego generalnie.

tam obce przed epoką okcydentalizacji, a nawet zaawansowanie procesów modernizacji wcale nie oznaczało przyjęcia rozwiązań zachodnich w całej rozciągłości. Najbardziej jaskrawym przykładem była chyba Japonia. Po rewolucji Meiji (1868 r.) zachowano tam koncepcję boskiej natury cesarza i jego szczególną pozycję w zorganizowanej na nowo „narodowej religii” *shinto* 神道. Dopiero okupacyjne wojska amerykańskie w 1945 r. wymusiły na cesarzu, aby oficjalnie zrezygnował ze statusu bóstwa.

W ostatnich dziesięcioleciach do powyższych zasad dodano jeszcze kilka innych wymogów. Państwo nowoczesne powinno obejmować administracyjną kontrolą całe terytorium kraju oraz wszystkich jego stałych mieszkańców, zapewniać utrzymanie pewnego porządku prawnego, minimalnych warunków życia i rozwoju swoim obywatelom. Normują to ukształtowane na gruncie tradycji zachodnich odpowiednie międzynarodowe konwencje obywatelskich i politycznych praw człowieka. Pierwotnie dotyczyły one jedynie praw politycznych i swobód obywatelskich, lecz kraje postkolonialne należące do innych cywilizacji i słabo rozwinięte gospodarczo naciskały na dopisanie do tej listy praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych, które były dla nich zasadnicze².

Rzecz jasna procesy modernizacji przebiegały rozmaicie, w zależności od charakteru miejscowych instytucji politycznych i tradycji kulturowych, które wciąż zachowują mniejsze bądź większe znaczenie. Nieraz są one wstydliwie skrywane za fasadą instytucji typu zachodniego, kiedy indziej występują w formach hybrydalnych, mieszając się ze wzorami zachodnimi, a nawet występują w swej historycznej postaci przy niewielkich tylko adaptacjach do potrzeb współczesnych. W kręgu cywilizacji konfucjańsko-buddyjskiej, w której z jednej strony mieliśmy do czynienia ze stosunkowo wczesnym formowaniem państwowości i z niezmiernie rozbudowanymi strukturami „państw biurokratycznych”, z drugiej zaś z zachowaniem ciągłości państwowej od starożytności aż do XX w., tradycyjne formy państwowości przetrwały w szczególnie szerokim zakresie. Dotyczy to przede wszystkim Chin, Japonii, obu państw koreańskich i Wietnamu, chociaż podobne tendencje występują też w Tajlandii czy Birmie. Rozumienie procesów zachodzących w państwach nowoczesnych tego regionu wymaga zatem znajomości miejscowego dziedzictwa.

Studiowanie tradycji politycznych Azji Wschodniej ma znaczenie nie tylko dla rozumienia współczesnych przemian tego, coraz bardziej znaczącego w świecie, regionu. Ich poznanie jest ważne również dla właściwego rozumienia naszego ogólnoludzkiego dorobku,

² Patrz: Roman Kuźniar, *Prawa człowieka: prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Scholar, Warszawa 2006 (wyd. II).

który nie ogranicza się przecież do dziedzictwa cywilizacji zachodniej opartej na tradycjach judeo-chrześcijańskich i grecko-rzymskich. Choć ta właśnie cywilizacja zdobyła w XIX w. dominację w świecie, związaną z narodzinami cywilizacji industrialnej i kapitalizmu w Europie, to jednak na nasz ogólnoludzki dorobek składają się rozmaite tradycje. Cywilizacja konfucjańsko-buddyjska uformowana w Chinach wpływa wciąż na życie blisko jednej trzeciej ludzkości, to więcej niż liczą państwa należące do chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu.

Tradycje polityczne Chin przede wszystkim są związane ze szczególnym typem wypracowanej tam organizacji politycznej, którą umownie można nazwać „państwem konfucjańskim”. Jego podstawowe założenia wypracowano w szkole Konfucjusza (Kun Qiu 孔丘, 555–479 p.n.e.), a jako oficjalną ideologię przyjęto je dopiero po utworzeniu cesarstwa, za panowania cesarza Wudi 武帝 (140–87 p.n.e.) z dynastii Han Zachodniej 西漢 (206 r. p.n.e. – 8 r. n.e.). Koncepcje konfucjańskie uogólniały jednak i kodyfikowały pewne dużo wcześniejsze wzorce i ideały, co deklarował już sam wielki mistrz, odwołujący się przede wszystkim do założycieli dynastii Zhou Zachodniej 西周 (XI w. – 771 p.n.e.), a jego koncepcje były później rozwijane i uzupełniane. Ten specyficzny typ państwa funkcjonował tam, mimo rozmaitych przemian, przez ponad dwa tysiące lat, a jeśli doliczyć okres jego formowania, jeszcze przed Konfucjuszem, to można mówić nawet o tradycjach sięgających ponad trzech tysięcy lat.

Jak zwracało uwagę wielu badaczy, ten system polityczno-ideologiczny był jedynym starożytnym tworem politycznym, który nie tylko przetrwał aż do początków XX w., ale i organizował życie zbiorowości ludzkiej liczącej w starożytności przybliżeniu tyle, ile miało jej Imperium Rzymskie, czy nawet więcej niż żyło później w całej Europie. Był to więc najtrwalszy system polityczny w dziejach ludzkości, obejmujący przez tysiąclecia ogromne obszary i największą liczbę obywateli. U progu epoki nowożytnej ludność cesarstwa przewyższała kilkunastokrotnie liczbę mieszkańców każdej z największych europejskich potęg, a nawet była większa niż w całej Europie. Około 1700 r. Europę zamieszkiwało około 96 mln ludzi, podczas gdy Chiny 138 mln. W 1820 r. Europa liczyła 167 mln. mieszkańców, Chiny zaś ponad dwa razy tyle: 381 mln. Dodajmy, że Chiny w tym okresie wytwarzały jedną trzecią PKB całego świata³.

³ Angus Maddison, *Chinese Economic Performance in the Long Run*, Development Centre of the OECD, Paris 1998, s. 40 (tab. 2.1 i 2.2a).

Państwo chińskie, mające dziś ponad 1.300 mln mieszkańców, różni się od państw europejskich liczących po kilka, kilkanaście czy kilkadziesiąt milionów obywateli. Jest to różnica wręcz jakościowa, gdyż mówimy o tworcach zupełnie innej skali i – jak można zakładać – o mechanizmach agregacji społeczno-politycznej odmiennej natury. Wzorce i założenia „państwa konfucjańskiego” przyjmowano nie tylko w takich krajach ościennych jak Wietnam, Korea i Japonia, lecz także w wielu innych leżących na peryferiach cesarstwa. Mam na myśli takie państwa, które znikły przed wiekami w wyniku rozmaitych procesów integracyjnych i dezintegracyjnych, jak. tanguckie, kitańskie, dżurdzeńskie, mandżurskie, Bohai na dzisiejszym pograniczu Chin, Korei i Rosji czy Nanzhao na południu, na terenie dzisiejszej prowincji Yunnan. Kwestia, czy dawną Mongolię można zaliczyć do tej samej kategorii uznając za „państwo zsinizowane” - pozostaje otwarta. Na pewno jednak można ją zaliczyć do „państw sinitycznych”, zapożyczających, do pewnego stopnia, wzorce chińskie jako „wyższe” czy „przodujące”. Władcy takich państw często zatrudniali wykształconych biurokratów chińskich dla bardziej efektywnego prowadzenia administracji, przyjmowali – przynajmniej początkowo – pismo chińskie i korzystali z rozmaitych wzorów chińskich.

Nie wydaje się faktem przypadkowym, że Chiny – jako jedyne z imperiów starożytnych – przetrwały do naszych dni, ani to, że z kręgu konfucjańsko-buddyjskiego tylko Wietnam stał się kolonią mocarstw zachodnich, podczas gdy inne państwa zachowały niepodległość, a Japonia nawet podbijała sąsiadów azjatyckich. Tym bardziej zasługuje to na uwagę, iż mocarstwa te skolonizowały przecież niemal całą resztę Azji i Afrykę. Trzeba także odnotować, że z tego kręgu to konfucjańska Japonia jako pierwsza rzuciła wyzwanie militarne potęgom zachodnim: w 1905 r. – Rosji, a w 1941 r. Stanom Zjednoczonym i mocarstwom europejskim. Po II wojnie światowej Chiny pod przywództwem Mao, zanim przeszły do fazy współpracy i rywalizacji, prowadziły skuteczną konfrontację ze Stanami Zjednoczonymi i ich satelitami, a potem także ze Związkiem Sowieckim,. Wojna koreańska (1950–1953) i wojny indochińskie (1945–1975) także były trudnym doświadczeniem dla Zachodu w okresie zimnej wojny, i to nie tylko ze względu na wsparcie ze strony Moskwy. Pomoc sowiecka udzielana krajom arabskim nie uchroniła ich przecież przed kompromitującymi klęskami podczas konfrontacji z Izraelem. Podobnie, nie jest faktem przypadkowym, że spośród wszystkich krajów spoza cywilizacji zachodniej w drugiej połowie XX w. to właśnie kraje Azji Wschodniej z kręgu konfucjańsko-buddyjskiego odniosły największe sukcesy w przyswajaniu sobie industrialno-naukowej cywilizacji Zachodu. Utworzyły one, obok Unii Europejskiej i

Stanów Zjednoczonych czy opartego na ich gospodarce ugrupowania NAFTA, trzecie centrum gospodarczo-strategiczne nowoczesnego świata. Pod koniec XX w. wielu badaczy z Zachodu i z Azji Wschodniej uznawało tradycje konfucjańskie za kluczowy czynnik sukcesów gospodarczych tego regionu, choć kwestia ta budziła rozmaite kontrowersje.

Tradycje polityczne „państw konfucjańskich” tym bardziej warto poznawać, że różnią się one zasadniczo od tradycji politycznych Zachodu wywodzących się z dziedzictwa grecko-rzymskiego, szerzej – ludów indo-europejskich czy ze źródeł judeo-chrześcijańskich rozwijających się w basenie Morza Śródziemnego i w Europie. Znaczenia tradycji konfucjańskich nie przekreślają procesy wspomnianej na początku modernizacji i częściowej okcydentalizacji państw Azji Wschodniej, gdyż wszystkie one zachowują swą odrębną tożsamość kulturową i w znacznym stopniu łączą swe rodzime tradycje z nowoczesnością. Warto zauważyć, że to łączenie z tradycjami własnymi dotyczyło wszystkich wzorców zapożyczanych z Zachodu: republikańskich, autorytarnych, bolszewickich czy demokratycznych. Trwałe i skuteczne okazały się tylko te zapożyczenia, które osadzano na fundamentach rodzimych i dostosowywano do miejscowych uwarunkowań kulturowo-społecznych.

Problemy budowy „państwa nowoczesnego” w Azji

Modernizacja państw Azji Wschodniej i zapożyczanie wzorców oraz idei politycznych z Zachodu rozpoczęły się dopiero w drugiej połowie XIX w. Wykorzystywano koncepcje: demokratyczno-republikańskie (w wersji elitarno-oligarchicznej i populistycznej), autorytarne (szczególnie popularne były dyktatury wojskowe), nacjonalistyczne, faszystowskie czy bolszewickie. Dodajmy, że okazywały się one zazwyczaj mniej lub bardziej obce mentalności mieszkańców Azji. Ideały pluralistycznej demokracji były niewątpliwie najtrudniejsze do akceptacji i wprowadzenia w krajach opartych na gospodarce agrarnej, znacznie łatwiejsze zaś w państwach wyżej rozwiniętych, o utrwalonych tradycjach państwowych. Natomiast na terenach zacofanych gospodarczo, gdzie nawet rodzime wzorce państwowe były bardzo słabo rozwinięte i zakorzenione, a życie organizowały struktury plemienne, rodowe oraz wspólnotowe przejmowanie z Zachodu modelu nowoczesnego państwa było zupełnie nierealne. Takie zróżnicowanie mogło występować nawet na terytorium jednego kraju, np. w Chinach mających rozwinięte centrum i znacznie bardziej zacofane tereny pogranicza zajmujące około 60% terytorium kraju.

Wielu polityków, dziennikarzy i działaczy rozmaitych ruchów na Zachodzie wciąż naiwnie zakłada, że wszystkie państwa funkcjonują podobnie do zachodnich, a różnica polega

głównie na stopniu ich „demokratyczności”. Zwykle nie zdają sobie oni sprawy, że w większości krajów postkolonialnych władza państwa ogranicza się do stolicy i głównych miast. Nie rozumieją ani natury tamtejszych dyktatur, ani reżimów autorytarnych często działających właśnie w warunkach słabego państwa, ani dylematów związanych z wydobywaniem kraju z zacofania i budowaniem państwa nowoczesnego. Zakładają też bezpodstawnie, że zachodnie wartości i wzorce polityczno-kulturowe są uniwersalne, upragnione przez wszystkie społeczeństwa, a legitymizacja rządu poprzez wybory, choćby przeprowadzone pod nadzorem obcych wojsk, jest wszędzie równie skuteczna jak we Francji czy w Stanach Zjednoczonych. Dlatego, jak mylnie sądzą, wystarczy usunąć dyktatorów, aby „wszyscy mogli cieszyć się demokratycznymi wolnościami” i „szczęściem”. Jak dawniej misjonarze chcieli zbawiać dusze kolorowych, niosąc im Słowo Boże, tak obecnie wielu polityków i intelektualistów zachodnich chce nieść im swoje ideały oraz wzorce organizacji społeczno-politycznej, nie biorąc pod uwagę warunków i tradycji miejscowych, realnych potrzeb i aspiracji ludności ani też bolesnego dziedzictwa ucisku kolonialnego i wynikających zeń urazów.

Trudno mówić o wprowadzeniu systemu demokratycznego, gdy kraj zamieszkują dziesiątki czy setki ludów, plemion, rodów, co powoduje, że rozpada się on na **wiele mniej czy bardziej** autonomicznych wspólnot. Kiedy nie tylko brakuje klasy średniej mogącej stanowić bazę społeczną demokracji, ale nie ma nawet narodowego życia gospodarczego, społeczno-politycznego i systemu „prawa państwowego” - ludność nie identyfikuje się z państwem, lecz traktuje je jako „siłę obcą”, sprawowaną przez inne plemię czy ród. Dąży wówczas jedynie do tego, aby kontrolę nad państwem uzyskali „nasi”, często uciskając „obcych”, nie zaś do realizacji „interesów wspólnych” oraz zapewniania wszystkim równych praw. W takich warunkach ludzie nie interesują się sprawami państwa, które są im mało znane, gdyż ich horyzont myślowy wyznaczają tradycje i sprawy lokalne, a ideały demokratyczne pozostają obce.

Ogłoszenie wolnych wyborów czy wprowadzanie instytucji demokratycznych może być wówczas fikcją albo czysto fasadowym zabiegiem przeprowadzonym na użytek zagranicznych dziennikarzy i polityków, gdy zaś stają się one realną próbą sił destabilizują państwo, gdyż prowadzą nieraz do walk i prześladowań obcoplemieńców. Potrzeby i horyzonty ludzi wyznaczają tam zazwyczaj inne sprawy niż obce miejscowym tradycjom dążenia do uzyskania praw obywatelskich czy politycznych typu zachodniego, W warunkach, gdy każdy lokalny przywódca dysponuje własnymi oddziałami i egzekwuje swoje zarządzenia, a państwu przekazuje tyle podatków, ile chce, władza musi być słaba, a nawet

iluzoryczna. Przypomnijmy, że także w Europie dążenia do zdobycia swobód obywatelskich pojawiły się dopiero wraz z rozwojem miast i wzrostem znaczenia mieszczaństwa, zaś w krajach zacofanych ogromna część ludności wciąż żyje na wsi, która jest zwykle nośnikiem tradycji i opoką miejscowych elit. Tego typu sytuacje występowały do niedawna na dużych obszarach Chin, a nawet w wyżej rozwiniętej Japonii aż do II wojny światowej. „Państwo konfucjańskie” było systemem umożliwiającym integrację polityczną i dość sprawne zarządzanie terytoriami przynajmniej średnio rozwiniętymi gospodarczo w warunkach gospodarki agrarnej, przy dominujących wzorcach „życia wiejskiego”. Tereny słabiej rozwinięte przyłączano jako jednostki autonomiczne zachowujące swój tradycyjny system zarządzania, nadając im status okręgów czy państw wasalnych.

Na Zachodzie dopiero w ostatnich latach zaczęto pełniej rozumieć fundamentalne znaczenie państwa w utrzymywaniu porządku prawnego, społecznego oraz dla rozwoju gospodarczego. Struktury państwowe istniały tu bowiem „od zawsze”, a problemów nastroczały jedynie ich nadmierny rozrost i siła. Wiele krajów pozaeuropejskich cierpi natomiast na słabość czy wręcz rozpad tych struktur, co stwarza zupełnie inne kłopoty i potrzeby. Dla wysoko uprzemysłowionych krajów słabość wielu państw Azji i Afryki niesie rozmaite zagrożenia, zwłaszcza po 11 września 2001 r., wymuszając konieczność rewizji wielu dotychczasowych obiegowych opinii i „prawd oczywistych”. Francis Fukuyama zwraca uwagę na zmiany, które po tej dacie zaszły w mentalności elit Zachodu. Jeśli poprzednio dominowały tendencje do osłabiania państwowości, eliminacji sektora państwowego, promowania głównie mechanizmów rynkowych, decentralizacji, przejmowania funkcji państwa przez instytucje społeczeństwa obywatelskiego itd., to wydarzenia 2001 r. uwiaryściły, jak pisze, że „dla wspólnoty globalnej obumieranie państwa nie jest preludium do utopii, lecz do katastrofy”⁴.

Trzeba także uwzględnić fakt, że na przedstawione uwarunkowania nakładają się jeszcze czynniki kulturowe oraz odmienne od zachodnich struktury wartości, dostosowane do miejscowych warunków i potrzeb. Formułowane w krajach Azji i Afryki słowa krytyki – dotyczące współczesnych tendencji obecnych w wysoko rozwiniętych krajach Zachodu, tezy o ograniczonej przydatności przejmowanych wzorców, a także próby obrony tradycji rodzimych – były traktowane przez elity zachodnie głównie jako przejaw bezrozumnego i wstecznego konserwatyzmu. Inny, popularny wśród intelektualistów zachodnich mit głosił, że obrona tradycji rodzimych, a odrzucanie, choćby tylko częściowe, zachodnich wzorców

⁴ Francis Fukuyama, *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI w.*, przekł. Jacek Serwański, Rebis, Poznań 2005, s. 137.

politycznych oraz wartości jest jedynie rezultatem „knowań represyjnych reżimów broniących swej władzy”. Niejednokrotnie w świecie zachodnim negowano nawet samo istnienie odmiennych systemów wartości cywilizacji niezachodnich. Znacznie trudniej jeszcze przychodziło uznanie równorzędności innych niż judeochrześcijańska tradycji. Znamienne były zwłaszcza potępienia koncepcji tzw. wartości azjatyckich, lansowanych w latach pięćdziesiątych XX w. w niektórych krajach Azji, jak też naciski krajów wysokorozwiniętych na powszechne przyjmowanie zachodniej hierarchii praw człowieka i form demokracji⁵. Elity zachodnie często zupełnie nie wiedzą, jak skomplikowaną sprawą jest przenoszenie do innych religii, kultur i społeczeństw wartości, ideałów oraz instytucji ukształtowanych w cywilizacji zachodniej, pamiętajmy - cywilizacji opierającej się na tradycjach judeochrześcijańskich i grecko-rzymskich, przyjmujących indywidualistyczną wizję człowieka. Zazwyczaj ludzie Zachodu nie uświadamiają sobie, że nawet tak fundamentalne dla nich pojęcia jak „wolność jednostki”, były nieznane w innych cywilizacjach aż do czasu zetknięcia z się ich z Zachodem.

W Azji Wschodniej takie pojęcia jak „wolność” i „autonomia jednostki” - były nie tylko nieznane, ale wręcz sprzeczne z ideałami konfucjańskimi. Wprowadzać je zaczęto dopiero pod koniec XIX w., wraz z pojawieniem się przekładów dzieł literatury zachodniej, ale do dnia dzisiejszego w wielu krajach tego regionu pozostają one ideami dość obcymi i trudnymi do zrozumienia. Dlatego nie można oczekiwać, aby tamtejszy lud „chciał za nie umierać na barykadach”. Nie mniejsze, choć inne, opory wzbudzały te idee w krajach muzułmańskich. W Azji Wschodniej, gdzie przeważali wyznawcy buddyzmu, ludzie nie tylko inaczej siebie postrzegali – jako integralną część świata istot czujących. Wierzyli także, iż odradzają się w procesach reinkarnacji w istotach różnych poziomów, awansując, lub ulegając degradacji. Zakładali też, że „ludzie” przynależą do różnych „poziomów egzystencjalnych”, nie tworząc wcale jednej klasy „istot równych” jak na gruncie judeochrześcijańskim. Nie oddzielała ich przepaść ani od zwierząt, ani od bóstw, do których rangi mogli awansować we wszechobejmującym spektrum życia, od najmarniejszego robaczka czy niewidocznej istotki

⁵ Zob. np. Mahathir bin Mohamad, *Rozważania o wartościach azjatyckich*, „Azja-Pacyfik” t. 2 (1999), s. 157-168, oraz dyskusję o tym problemie w tymże roczniku; Krzysztof Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja-Pacyfik” t. 1 (1998), s. 9-52. Patrz także prezentacje różnych stanowisk w debatach: Larry Diamond, Marc F. Plattner (red.), *Democracy in East Asia*, John Hopkins University Press, Baltimore – London 1998; Joanne R. Bauer, Daniel A. Bell (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; Peter van Ness (red.), *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*, Routledge, London 1999.

aż do Buddy. Nawet samo istnienie jednostki buddyści traktowali jako złudzenie nieoświeconego umysłu.

Przypomnijmy też, że zarówno na gruncie konfucjanizmu jak i buddyzmu jednostka oraz inne byty nie mają praw, lecz głównie obowiązki, powinności, zadania, a ich „dążenie do wolności” wydaje się jakąś aberracją umysłu – szkodliwą i niemoralną. W kręgu takich tradycji, wcale nie prymitywnych tylko odmiennych od zachodnich, wiele z naszych ideałów społeczno-politycznych traci po prostu sens. Zatem ich autentyczne, a nie tylko fasadowe przyjęcie i funkcjonowanie wymagałoby głębokiej przemiany kulturowo-społecznej. Było to tym bardziej skomplikowane, że w cywilizacji konfucjańsko-buddyjskiej rozwiniętej w Chinach i promieniującej na cały region funkcjonowały przez tysiąclecia skomplikowane struktury państwowe.

Z powodu braku elementarnej wiedzy, iż inne cywilizacje przyjmują odmienne od zachodnich koncepcje człowieka, społeczeństwa i państwa, wśród elit zachodnich wciąż panuje przekonanie, że powinny one swoje ideały i wzorce organizacji politycznej upowszechniać na całym świecie, likwidując miejscowe „obyczaje barbarzyńskie”, jak to dawniej robiono w koloniach w trosce o los „tubylców”. Dominacja gospodarcza, polityczna i militarna Zachodu uzyskuje w ten sposób idealistyczne uzasadnienie. Samuel P. Huntington w pracy *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* przedstawił perspektywę długotrwałego współistnienia różnych cywilizacji, z ich odmiennymi strukturami wartości i tradycjami. Choć była szeroko omawiana, nie podważyła jednak powszechnie przyjmowanych koncepcji, w których Europę i Stany Zjednoczone traktowano jako centrum świata i kultury, mającego szczególną moralną misję narzucania innym swych wartości, instytucji i wzorów w celu zapewnienia wszystkim ludziom „godnego życia”. Zalecenia Huntingtona, aby Zachód zajął się umacnianiem własnych tradycji, a także ostrzeżenia, że narzucanie innym swoich wzorów nieuchronnie prowadzi do konfliktów z odmiennymi cywilizacjami, zostały niestety zignorowane⁶.

Wśród elit zachodnich dość powszechne jest przekonanie, że do kondycji ludzkiej przynależy „naturalne” dążenie do udziału obywateli w życiu politycznym, a przynajmniej występowanie w skali dość powszechnej zainteresowań sprawami państwowymi i pasji politycznych. Jest to jednak tylko nasze etnocentryczne złudzenie, gdyż jest to zjawisko specyficzne właśnie dla cywilizacji zachodniej. Już w starożytnej Grecji pojawiła się idea społeczeństwa złożonego z wolnych obywateli, identyfikujących się ze swoim państwem,

⁶ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 1998.

uczestniczących w jego życiu politycznym, w wyłanianiu władz i podejmowaniu kluczowych decyzji, a zatem gotowych z zapałem walczyć w jego obronie. Ustrój taki przeciwstawiano przede wszystkim „azjatyckim despotiom” (z Persją na czele), które – jak twierdzili Grecy – nie znały godności jednostki ani życia publicznego, a na wojnę mogły wysyłać jedynie masy tchórzliwych poddanych walczących ze strachu i łatwo rzucających się do ucieczki⁷. W tym rozumieniu społeczeństwo obywatelskie – bez wyznaczania wyraźnej granicy między nim a państwem – było utożsamiane ze społeczeństwem politycznym oraz instytucjami władzy publicznej. Do koncepcji tych powracano wielokrotnie, aż do czasów najnowszych.

Johan Huizinga, znakomity badacz epoki średniowiecza w Europie Zachodniej, zwracał uwagę na siłę i emocjonalny charakter utożsamiania się mieszkańców kraju, nie tylko szlachty, ze stronnictwami politycznymi, które prowadziły ze sobą zażarte walki. Owo poczucie łączności dotyczyło przy tym przede wszystkim właśnie „swego stronnictwa”, a jedynie pośrednio państwa, w którym chciało ono dominować.

Kiedy pewien bystry obserwator współczesny stwierdza, że nie jest w stanie wykryć żadnych rzeczywiście ważnych powodów wrogości między Hoeckami a Kabeljauenami w Holandii, to nie należy na to wzruszać pogardliwie ramionami i nie należy usiłować być od niego mądrzejszym. W istocie nie znajdziemy żadnego zadawalającego wyjaśnienia, dlaczego Egmbodowie popierali Kabeljauenów, a Wassenauerowie Hoecków; kontrasty gospodarcze, które charakteryzują ich rody, były raczej dopiero wynikiem ich stanowiska wobec księcia jako popleczników tego czy innego stronnictwa.

Z każdej strony dziejów średniowiecza możemy wyczytać, jak silny wpływ wywierały afekty wywołane przywiązaniem do osoby książęcej. Autor *miraculum* zatytułowanego *Marieken von Nymvegen* przedstawia nam złą ciotkę Marysi, która pokłóciwszy się śmiertelnie ze swymi sąsiadkami na temat zatargu między Arnoldem i Adolfem z Gelden w pasji wypędza z domu siostrzenicę, a później zadaje sobie śmierć z wściekłości, ponieważ dowiedziała się, że stary książę został uwolniony z więzienia⁸.

Był to niewątpliwie poetycko przejawiony obraz zaciętości politycznej wśród mieszczek. Autor opisuje także konkretne wypadki przywiązania do władcy:

⁷ Koncepcje takie przedstawia np. Herodot w swoich sławnych *Dziejach*. Zob. Herodot, *Dzieje*, przekł. Seweryn Hammer, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 20, 29–30, 50, 82–85. Patrz także omówienie greckich koncepcji Orientu: Andrew L. March, *The Idea of China, Myth and Theory in Geographic Thought*, David & Charles, Newton Abbot – London 1974, s. 24–39.

⁸ Johan Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przekł. Tadeusz Brzostowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998, s. 43.

Ławnicy w Abeville w środku nocy każą bić w dzwony, ponieważ przybył do nich poseł Karola Charolais z prośbą, aby modlić się o wyzdrowienie jego ojca. Prerażeni obywatele napływają do kościoła, zapalają setki świec, przez całą noc klęczą i leżą krzyżem tonąc we łzach, przy nieustannym biciu dzwonów⁹.

Ten znakomity historyk wskazuje, że ową „ślepą namiętność” i żywe poczucie przynależności do stronnictw oraz wierności wobec swego księcia wzmagało sugestywne oddziaływanie oznak poszczególnych stronnictw: ich barw, emblematów, dewiz i hasel, które zresztą dość często zmieniano. Nie określały one tych podziałów, lecz miały je uzasadniać i umacniać. Walki stronnictw znajdziemy w opisach sytuacji politycznej w starożytnej Grecji i Rzymie, w średniowiecznej Francji, we Włoszech, a nawet podczas polskich wolnych elekcji. Występowały one także bardzo wyraźnie podczas demokratycznych wyborów prezydenckich w Polsce w latach dziewięćdziesiątych, kiedy to najpierw Lech Wałęsa konkurował z Tadeuszem Mazowieckim, a potem z Aleksandrem Kwaśniewskim. W 2004 r. byliśmy świadkami podobnie fanatycznego starcia zwolenników George’a W. Busha i Johna Kerry’ego w USA.

Ponadto obywatele państw europejskich, choćby ich prawa były ograniczane, interesują się zwykle nie tylko sprawami swojego miasta, księstwa, królestwa, lecz także sąsiednich krajów, uznawanych za „przyjazne” lub „wrogie”, a nawet „sprawami światowymi”. Najbardziej oczywistym świadectwem takich antycznych jeszcze zainteresowań światem są *Dzieje* Herodota (ok. 485–425 p.n.e.). Ta ciekawość niewątpliwie przetrwała wieki, o czym świadczy najdobitniej pytanie chłopca w *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego skierowane do dziennikarza: „Co tam, Panie, w polityce? Chińczyki trzymają się mocno?”¹⁰ Prasa ówczesna rozpisywała się bowiem szeroko o „barbarzyńskim powstaniu bokserów”, tłumionym przez korpusy zachodnie. Znamienne jest, że to zainteresowanie politycznymi wypadkami na świecie występowało nawet na wsi, co potwierdzają i inni obserwatorzy.

Karol Modzelewski w swoich analizach przedchrześcijańskiej i barbarzyńskiej jeszcze Europy eksponuje rolę ogólnych zebrań członków wspólnot terytorialno-sąsiedzkich, na których przez aklamację wybierano zwierzchników, podejmowano ważne decyzje i aprobowano wyroki sądów¹¹. Były to niewątpliwie tradycje wywodzące się jeszcze z prastarego dziedzictwa ludów indoeuropejskich, implikujące angażowanie się w „sprawy

⁹ Tamże, s. 44.

¹⁰ Stanisław Wyspiański, *Wesele. Dramat w 3 aktach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969, s. 8.

¹¹ Karol Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa 2004.

publiczne” i żywe zainteresowanie nimi. To „ukąszenie polityczne” jest zjawiskiem wyjątkowym, niespotykanym w innych cywilizacjach, podczas gdy dla Europejczyków stanowi ono podstawowy element kondycji ludzkiej. Dlatego ludzie Zachodu tak wielkie znaczenie przywiązują do wolności i praw politycznych, domagając się zagwarantowania ich przez państwo. Nie są oni w stanie wyobrazić sobie, że w odmiennym kręgu kulturowym takie zainteresowania i pasje nie występują, a jeśli już zostały rozbudzone wśród zokcydentalizowanej elity, mogą mieć niewielkie reperkusje społeczne. W tym ostatnim przypadku ograniczają się one jedynie do wąskich, pozostających pod wpływem Zachodu elit, podczas gdy wśród zwykłych ludzi brakuje demokratycznych aspiracji i gotowości do udziału w życiu publicznym.

Jeszcze bardziej egzotyczne, trudne do zrozumienia i racjonalnego wyjaśnienia dla wielu społeczeństw pozaeuropejskich są nasze „stronnictwa” oraz różnorodne, nieznane w ich krajach procedury, jak np. głosowania i wybory. Są one tym bardziej obce, im mocniej ład społeczno-polityczny ma się opierać na harmonii, współdziałaniu i konsensie – jak przyjmowano przez tysiąclecia w Azji Wschodniej – nie zaś na charakterystycznej dla Zachodu konkurencji, współzawodnictwie czy równoważeniu sił antagonistycznych¹².

Należy zwrócić uwagę, że nawet w Europie kategoria „obywatel” przez tysiąclecia była elitarna, że stosowano rozmaite kryteria do wydzielenia osób uczestniczących w sprawowaniu władzy. Zainteresowania polityczne były jednak zwykle szersze, choć nie musiały być powszechne. Współdziałanie w życiu politycznym w formie stronnictw, wspólnot rodowych albo terytorialnych oraz współodpowiedzialność za państwo stanowiły jednak nader specyficzny element politycznych tradycji Europy. Szczególnie doniosłe znaczenie miała prastara instytucja zgromadzeń obywateli-wojowników. Przypomnijmy też, że państwo pojmowano w Europie jako twór ludzki, nie zaś boski, nawet jeśli władzę w nim sprawował „pomazaniec Boży”. Dodajmy też, że ostatecznie na terytorium Europy ukształtowały się państwa stosunkowo niewielkie, utrzymujące ze sobą bliskie kontakty i traktujące się nawzajem jako „równe”. Stanowiło to podstawę koncepcji suwerenności państw, choć ewolucja ta była powikłana przez obecność imperiów i dążeń do dominacji.

Zauważmy, że w Europie występowała stała tendencja do rozszerzania przynależności do klasy obywateli, a chrześcijaństwo uzasadniało to w aspekcie filozoficzno-moralnym. Już św. Augustyn (354–430), lansując koncepcję „państwa Bożego”, uznawał

¹² Patrz szersze omówienie tych fundamentalnych różnic w studium: Krzysztof Gawlikowski, *The Western and the Confucian approaches to War: the Universe Based on Struggle*

wszystkich ludzi za jego potencjalnych obywateli. Do praktyki politycznej wprowadziła to dopiero rewolucja francuska, aczkolwiek w państwach europejskich pełnię praw obywatelskich ludność uzyskiwała stopniowo, w XIX i XX w. Chrześcijaństwo odegrało niewątpliwie kluczową rolę w tym procesie, w ugruntowaniu teorii równych praw wszystkich jednostek, związanej z koncepcją osoby i duszy dawanej każdemu człowiekowi od Boga.

Jerzy Szacki zauważa, że termin „społeczeństwo polityczne” nawet w epoce nowożytnej odnoszono do państwa szczególnego rodzaju: sprawowane przez nie rządy powinny się opierać na prawie wiążącym podwładnych z władzami; ograniczenia prerogatyw tych ostatnich muszą być jasno określone; niezbędna jest też mniej lub bardziej liczna grupa obywateli zdolnych do wywierania wpływu na funkcjonowanie rządu. Państwo takie przeciwstawiano więc despotycznemu czy barbarzyńskiemu. Łacińskie *societas civilis* Cyserona czy angielskie *civil society* wiązano jeszcze w czasach nowożytnych i najnowszych z życiem cywilizowanym, opartym na respektowaniu pewnych wartości moralnych i norm, z ograniczeniem stosowania przemocy do ściśle określonych przypadków, przyjmowaniem dobrych manier i wzajemnym okazywaniem uprzejmości¹³. Koncepcje takie nadal cieszą się popularnością w wysoko i średnio rozwiniętych krajach Zachodu, które niejednokrotnie budują na nich swoje poczucie wyższości wobec mniej lub bardziej „zacofanej” reszty świata, gdzie obce są takie tradycje. Zasady te bywają akceptowane przez elity spoza kręgu cywilizacji zachodniej, w wielu przypadkach częściowo lub deklaratywnie, dążące do tego, aby ich kraje zaliczono do grupy „państw cywilizowanych”.

W myśli politycznej Zachodu występuje pewien szczególny nurt, który przeciwstawia społeczeństwo państwu, odnosząc się do tego drugiego bardzo podejrzliwie. Jego wybitnym teoretykiem był John Locke (1632-1704). Thomas Paine (1737–1809), jeden z teoretyków demokracji amerykańskiej, twierdził wręcz, że to społeczeństwo i powiązania między jego członkami umożliwiają osiągnięcie pomyślności, rząd zaś jest tylko złem koniecznym. Głosił on, że ludzie mają z przyrodzenia równe prawa, które władze powinny respektować, są oni gotowi do współpracy z rządem i w sposób naturalny akceptują prawa podyktowane przez wspólny pożytek¹⁴. Myśliciele tego nurtu często odnosili się do państwa z niechęcią, traktowali je jako nieustanne zagrożenie dla obywateli i przyrodzonych im

versus the Universe Based on Harmony, w: *China: Confucian Tradition – Towards the New Century*, pod red. Adama W. Jelonka i Bogdana S. Zemanka, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 19–40.

¹³ *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, wybór tekstów i wstęp Jerzy Szacki, Znak – Fundacja Batorego, Kraków – Warszawa 1997, s. 11–14.

wolności, co, ich zdaniem, było związane ze stałym stosowaniem przez państwo przemocy oraz represji. Postulowano zatem ograniczanie sprawowanych przezeń funkcji i zakresu władzy do minimum oraz ścisłą kontrolę ze strony obywateli (i przez prasę reprezentującą opinię publiczną). Przy uznawaniu monteskiuszowskiej koncepcji trójpodziału władz i systemu ich wzajemnej kontroli prymat przyznawano określającej prawa władzy ustawodawczej jako reprezentującej lud. To ona miała nieustannie kontrolować władzę wykonawczą, dla której naturalne jest dążenie do uciskania obywateli i ograniczania należnych im swobód. Koncepcje zmniejszenia roli i władzy państwa tryumfowały przede wszystkim w myśli liberalnej, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie nastroje podejrzliwości i niechęci do państwa okazały się wyjątkowo żywotne i w rezultacie stały się fundamentem anglosaskich ideałów demokratycznych.

Wśród skrajnych zwolenników tej szkoły myślenia znajdziemy nie tylko dziewiętnastowiecznych anarchistów, członków rozmaitych amerykańskich „militacji obywatelskich”, dysydentów z Europy Środkowej i Wschodniej z lat osiemdziesiątych XX w., działaczy ruchów lewackich na Zachodzie, lecz także wielu tzw. obrońców praw człowieka z krajów rozwiniętych. Ci ostatni zagrożeniem dla praw obywatelskich upatrują zazwyczaj jedynie ze strony państwa i nie chcą nawet słyszeć, że w krajach słabiej rozwiniętych to administracja państwowa dopiero musi stworzyć warunki do respektowania tych praw, do tworzenia kosztownych systemów praworządności, edukacji powszechnej, łączności i komunikacji. Powinna też propagować aspiracje obywatelskie w skali masowej i promować rozwój gospodarczy niezbędny do takich przemian.

W związku z tym zachodnie organizacje promujące prawa człowieka traktowały zwykle państwa jako swych wrogów, a nie sojuszników. Dostatnio żyjący działacze z Londynu, Nowego Jorku czy Warszawy nie przyjmowali do wiadomości, że głodujących mało obchodzi wolności obywatelskie, analfabetów zaś kwestie wolności prasy. Fobie i priorytety działaczy z bogatych państw są bardzo odległe od trosk i ambicji społeczeństw nieporównanie biedniejszych, mających tradycje organizacji społecznej oraz wartości zdecydowanie odmienne od zachodnich. Amnesty International, po latach sporów i zajmowania się jedynie obroną jednostek przed politycznymi represjami państwa, dopiero w 2001 r. włączyła do sfery swoich zainteresowań najnowsze generacje praw człowieka, uznanych od lat przez ONZ, a dotyczących życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego, odnoszących się do bytu całych społeczeństw.

¹⁴ Thomas Paine, *The Rights of Man*, J. M. Dent & Sons, London 1941, s. 157; Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Penguin Books, Baltimore 1964, s. 89.

Doświadczenia międzynarodowe ostatnich dziesięcioleci podważyły naiwną wiarę wielu idealistów zachodnich w to, że wystarczy obalić opresyjny ustrój czy dyktatora, aby rozkwitła demokracja i natychmiast ukształtowało się społeczeństwo obywatelskie. Doprowadzenie do upadku autorytarnego reżimu Mohammeda Siada Barre w Somalii w 1991 r. wtrąciło ten kraj w chaos i głód, przy których epoka dyktatora wydawała się „rajem utraconym”. To samo powtórzyło się w Zairze (Kongo) po obaleniu kleptokratycznego reżimu gen. Mobutu oraz w wielu innych krajach Afryki i Azji. Nawet w Europie Wschodniej, na Bałkanach czy w postradzieckich republikach Azji Centralnej upadek komunizmu nie spowodował automatycznie rozkwitu demokracji i gospodarki rynkowej. Próby narzucania przez Zachód swoich wzorców demokratycznych zwykle prowadziły do destabilizacji nawet dość dobrze prosperujących krajów, co pokazały np. w 2008 r. wybory w Kenii czy w Pakistanie przeprowadzone pod naciskiem Zachodu.

Jak widać bezpodstawne są wierzenia nowej „ideologii demokratycznej”, że naturalnym stanem społeczeństwa jest demokracja, która triumfuje zawsze i wszędzie, jeśli tylko „wyzwoli się lud od dyktatury uciskającej go”. Najtragiczniejszym chyba przykładem podobnego myślenia była interwencja wojskowa Stanów Zjednoczonych w Iraku w 2003 r. Jak się szybko okazało, w społeczeństwie rodowo-plemiennym, wielorako podzielonym etnicznie i religijnie, zbudowanie systemu demokratycznego pod patronatem sił okupacyjnych było zadaniem zupełnie niewykonalnym, co dla specjalistów było oczywiste od początku. Demokracja, nawet jeśli zacznie funkcjonować, wcale nie musi prowadzić do rozkwitu gospodarczego. Wprowadzenie demokracji w Azji i Afryce nie zaowocowało nigdzie przyspieszeniem rozwoju gospodarczego, a wręcz przeciwnie prowadziło do kryzysów polityczno-gospodarczych, czy stagnacji. Największe sukcesy w tym aspekcie w Azji Wschodniej osiągały systemy autorytarne, a czasem nawet i dyktatury.

Dotychczasowe doświadczenia pokazują, że demokracja przybiera różne formy, wspólne dla wszystkich są jedynie niektóre, podstawowe zasady tego systemu. Obok klasycznego systemu naprzemiennego sprawowania władzy przez jedno lub drugie ugrupowanie (zwykle lewicowe i prawicowe), czyli przejmowania władzy przez dotychczasową opozycję i *vice versa*, nawet na Zachodzie występowały również inne modele. Rządy jednej orientacji przez dziesięciolecia występowały w socjaldemokratycznej Szwecji, Szwajcaria zaś ma wspólne rządy wszystkich partii zasiadających w parlamencie itd. Jeszcze większa różnorodność występuje w świecie. W Japonii od ponad pięćdziesięciu lat rządzi Partia Liberalno-Demokratyczna. Malezja dość dobrze funkcjonuje w demokracji konsocjonalnej: reprezentanci mieszkających w tym kraju trzech głównych grup etniczno-

konfesyjnych Malajów, Chińczyków i Indusów uzgadniają podstawowe decyzje polityczne. Nader swoisty jest, niewątpliwie demokratyczny, system Indii, zachowujący realny podział obywateli na kasty i warny. Nieprawdziwe są zatem tezy, że demokracja typu anglosaskiego jest jedynym wzorcem dla świata.

Na podstawie doświadczeń zdobytych w procesach transformacji w Europie Środkowej i Wschodniej można zaryzykować twierdzenie, iż największe sukcesy w rozwoju demokracji i gospodarki odnosiły te państwa, w których dość szybko uformowały się, choćby z różnymi słabościami, społeczeństwa obywatelskie. Udawało się wtedy uzyskiwać pewną stabilizację polityczną umożliwiającą rozwój gospodarczy. Natomiast w krajach, w których brakowało integracji polityczno-społecznej, a tradycje „obywatelskości” były słabo ugruntowane, po upadku komunizmu nastąpił chaos polityczny i nie zaistniały elementarne warunki do rozwoju przedsiębiorczości oraz inwestycji zagranicznych.

Trudno nie dostrzec, że koncepcje przeciwstawiania społeczeństwa państwu, wezwania do nieustannej samoobrony pierwszego przed drugim i traktowanie państwa jako głównego zagrożenia dla obywateli wyrastały ze szczególnych warunków historycznych i tradycji kulturowych Europy. Dla mieszkańców innych kontynentów oraz cywilizacji, zwłaszcza konfucjańskiej czy muzułmańskiej, obsesje te są niezrozumiałe, wręcz absurdalne. Wiążą się bowiem ze szczególnymi doświadczeniami Europy i powstaniem tam w XVII w. państw absolutystycznych tworzących podstawy nowoczesnej administracji. W celu umocnienia władzy królewskiej rozbudowywały one urzędy państwowe i rozszerzały ich kompetencje. Procesy te wymagały burzenia lub skutecznego ograniczenia tradycyjnych, feudalnych struktur politycznych i społecznych, które do tego momentu cieszyły się znaczną autonomią. Korzystali z nich np. feudałowie w swoich włościach, miasta wraz z samorządem, gildiami i cechami, wspólnoty wiejskie itp. Na ich miejsce wprowadzano porządek prawny egzekwowany przez władze centralne, usankcjonowano także ich monopol na stosowanie przemocy, zwłaszcza na utrzymywanie oraz użycie sił zbrojnych. Głosić zaczęto tezy, że władca ma pełne prawo dyspozycji do wszystkich rzeczy w państwie, zatem jest on zwierzchnim właścicielem wszystkich dóbr swoich poddanych, a nawet panem ich sumień, gdyż decyduje, jaką religię mają oni wyznawać.

Władca absolutny walczył z wszelkimi ograniczeniami swej władzy, ze zgromadzeniami przedstawicielskimi i ośrodkami opozycyjnymi, które mogłyby mu zagrozić. Rządzone przez niego państwa były w stanie zmobilizować do walki o wiele większy potencjał niż dawne monarchie feudalne i utrzymywać stałe, coraz bardziej profesjonalne, siły zbrojne. To umożliwiało prowadzenie zwyczajnych wojen, wymagających wciąż większych

środków finansowych, rekrutów i uzbrojenia, czyli efektywnych systemów podatkowych i kontroli życia społecznego oraz gospodarczego. W ten sposób wojny umacniały centralizację władzy i same stawały się jej narzędziem¹⁵.

Zaczęły się wtedy zarysowywać zupełnie nowe struktury polityczne, które miały ostatecznie zatryumfować na przełomie XVIII i XIX w., wraz z przemianami politycznymi wprowadzonymi przez rewolucję francuską. Tak z jednej strony pojawiło się wszechpotężne państwo, z drugiej zaś wolni, „samotni obywatele”. Aby zyskać wpływ na kształt państwa, bronić swoich interesów i zaspakajać rozmaite potrzeby, musieli się oni organizować, nawet wbrew władzom państwowym. Kluczową kwestią stało się stanowienie praw, gdyż tylko one określały ramy działalności państwa i swobody obywatelskie. Im bardziej w początkowym okresie państwo absolutne chciało je ograniczyć, tym szerzej w XIX w. zakreślano prawa samoorganizującego się społeczeństwa, w USA utworzono nawet własną autonomiczną siłę utrzymywania porządku: instytucję szeryfa i gwardii obywatelskiej.

Nowych inspiracji intelektualnych dostarczyła epoka Oświecenia, przynosząc apoteozę rozumu, jednostki, ideałów równości i wolności oraz „praw naturalnych”, z prawem do szczęścia na czele. Radykalne postulaty tej epoki: rozdzielenie państwa od Kościoła oraz swoboda sumienia i wyznania były w Europie ściśle związane z narzucaniem określonej religii przez państwo w Europie, prześladowaniami innowierców, a także wyjątkowym rozwojem instytucji religijnych. Oczywiście poza Europą procesy historyczne przebiegały innymi torami, nie było fazy absolutyzmu ani Oświecenia, do XX w. nacisk kładziono na społeczne powinności i powiązania jednostki, a nie na jej autonomię. Hasła wolności indywiduum oraz jego aspiracje do uczestnictwa w życiu publicznym były zupełnie nieznanymi, zaś zachodnie koncepcje społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w buntowniczym, antypaństwowym ujęciu – niezrozumiałe. W kręgu konfucjańskich i buddyjskich tradycji filozoficzno-religijnych brakowało ontologicznych podstaw do postrzegania jednostki jako autonomicznej osoby, a społeczeństwa jako agregacji takich osób. Konfucjanizm, traktując człowieka przede wszystkim jako członka grupy, zwłaszcza dużej rodziny, utrwalił paternalistyczne formy władzy i postawy oddania swej wspólnoty. Nawet państwo miało być oparte na wzorach patriarchalnej rodziny. Pozycja jednostki w hierarchicznej strukturze grupy określała jej status i powinności.

¹⁵ Michael Howard, *Wojna w dziejach Europy*, przekł. T. Rybowski, Ossolineum, Wrocław – Warszawa 1990, s. 84–108; Jan Baszkiewicz, Franciszek Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 234–235; Jan Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Arche, Gdańsk 2001, s. 177–207.

Ta perspektywa wykluczała koncepcję praw jednostki i równości ludzi. Chie Nakane, socjolog z Uniwersytetu Tokijskiego, stwierdzała, że nawet mieszkańcy współczesnej Japonii niemal nigdy nie mają do czynienia ze stosunkami równych podmiotów, które są charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej. Siebie i swoje relacje z innymi postrzegają przede wszystkim w układzie hierarchicznym jako „wyższych od...” lub „niższych od...”, z precyzyjną mapą rang sytuujących ludzi na drabinie społecznej. To samo odnosi się do grup, instytucji czy firm stanowiących elementy hierarchicznego porządku społeczno-politycznego¹⁶. Wartość jednostki jest określana przez jej uspołecznienie, głębię zrozumienia przez nią harmonii bytu, jej moralne samodoskonalenie pojmowane przede wszystkim jako uwalnianie od prymitywnego egoizmu. W tej sytuacji nawet dbanie o swoje indywidualne interesy było potępiane i uznawane za prymitywne. Buddyzm uczył zaś, że celem życia jest osiągnięcie oświecenia, którego podstawą jest uwolnienie się od fałszywego poczucia swego oddzielnego „ja” i od egoistycznych pożądań. Ludzi, poszczególne jednostki, łączył on w całą klasę bytów różnej natury, wyższych i niższych, mieszczących się w hierarchicznym porządku istot żywych, od najmarniejszego robaczka do Buddy, od człekokształtnej istoty dzikiej bez wpojonej kultury do półboskich mędrców, a nawet bóstw. Nie byli oni, według rozpowszechnionych w Azji Wschodniej koncepcji, bliźniami, istotami podstawowo równymi sobie, ale ontologicznie należącymi do różnych sfer bytu. Dodajmy, że zarówno buddyzm, jak i konfucjanizm potępiały walkę i konkurencję, a uczyły życia w uniwersalnej harmonii oraz podtrzymywania jej. Samuel P. Huntington w jednym ze swoich studiów tak podsumowywał tradycje polityczne w Azji Wschodniej:

Konfucjańskie tradycje polityczne kładły nacisk wyższość grupy nad jednostką, przedkładały szacunek dla władzy nad swobody, podkreślały, że odpowiedzialność jest ważniejsza od praw. W społeczeństwach konfucjańskich tak dalece brakowało tradycji uznawania praw do obrony przed państwem, że prawa jednostki nie istniały, a były one nadawane przez państwo. Preferowano zachowywanie harmonii i współpracy, potępiano zaś spór i konkurencję. Głównymi wartościami były utrzymanie ładu społecznego i poszanowanie hierarchii. Konflikt idei, grup, czy partii postrzegano jako niebezpieczny i bezprawny¹⁷.

Dlatego nawet Francis Fukuyama, który początkowo wieścił nieuniknione nadejście zwycięstwa demokracji w całym świecie, zaczął traktować osadzony w

¹⁶ Chie Nakane, *Japanese Society*, University of California Press, Berkeley 1970, s. 40–63.

¹⁷ Samuel P. Huntington, *Democracy's Third Wave*, „Journal of Democracy”, t. 2, Spring 1991, s. 24.

miejskowych tradycjach kulturowych „paternalistyczny autorytaryzm azjatycki” jako poważnego rywala zachodniej demokracji liberalnej, tym bardziej iż zapewniał on dynamiczny rozwój gospodarczy i stabilność polityczno-społeczną¹⁸.

Uformowane na Zachodzie koncepcje państwa liberalnego, opartego na zasadach indywidualizmu, równości jednostek oraz praw podmiotów były w Azji mało zrozumiałe i trudne do zaakceptowania. Przede wszystkim podmiotami życia społecznego, a także politycznego były grupy (zwłaszcza rodziny) i wspólnoty rozmaitej rangi i typu, jednostki były ich członkami o różnym statusie. Jak celnie zwraca uwagę jedna z badaczek, w zachodnich teoriach demokracji za podstawę przyjmuje się ochronę praw jednostki, co w Stanach Zjednoczonych zdominowało nawet wszelką retorykę polityczną. W Azji natomiast tamtejsze kultury nie tylko podkreślają znaczenie wspólnot, ale traktują je także jako źródło tożsamości jednostki i jej praw, obce im były także koncepcje „równości obywateli”¹⁹. Wzorce zachodnie stosunkowo łatwo mogły jednak inspirować różne reformy instytucjonalne: m.in. wprowadzanie porządku konstytucyjnego, zgromadzeń przedstawicielskich, niezależnego sądownictwa czy nawet praw obywatelskich.

Instytucje zachodnie nie tylko przejmowano w Azji w sposób wybiórczy, ale i rozmaicie modyfikowano, włączając je w miejscowy kontekst społeczno-kulturowy, co często zmieniało ich naturę. W Indiach przywództwo polityczne sprasowuje od uzyskania niepodległości, choć z pewnymi przerwami, rodzina Nehru-Gandhi, której przedstawiciele zazwyczaj zwyciężali w wyborach. Deputowani do parlamentu teoretycznie byli wybierani, faktycznie mogli uzyskiwać swe stanowiska drogą swoistego „dziedziczenia w obrębie rodziny” funkcji reprezentanta społeczności lokalnej (w Japonii było to dość szeroko praktykowane jeszcze na przełomie XX i XXI w.) lub w formie tak zwanego „kupowania głosów”. W istocie w tym ostatnim przypadku chodziło zazwyczaj o zawarcie swoistego kontraktu między kandydatem na deputowanego a jakąś społecznością reprezentowaną przez przywódców. Społeczność zobowiązywała się do głosowania na niego, a on – do promowania jej interesów. Symbolem kontraktu były podarki przygotowane przez deputowanego dla starszyny oraz członków wspólnoty. Powszechnym zwyczajem było zatem grupowe, a nie indywidualne podejmowanie decyzji o poparciu jakiegoś polityka. Ograniczało to w sposób istotny znaczenie podziałów partyjnych czy platform programowych. Warto przypomnieć, że w Indiach, przedstawianych standardowo jako „największa demokracja świata”, obok

¹⁸ Francis Fukuyama, *The Primacy of Culture*, „Journal of Democracy”, t. 6, nr 1, January 1995, s. 10.

formalnego systemu konstytucyjnego funkcjonuje wciąż system kastowy, który w dużym stopniu określa życie społeczne, a poniekąd i polityczne oraz pozycję jednostek²⁰.

Na Zachodzie swoistą reakcją na atomizację społeczeństw, nadmierny rozwój indywidualizmu oraz niesprawiedliwości społeczne było zrodzenie się ideologii nacjonalizmu, komunizmu, faszystów, ustrojów autorytarnych i totalitarnych. Konflikty między demokracjami liberalnymi a reżimami autorytarnymi oraz ich ideologiami wypełniły niemal cały XX wiek i zaangażowały większość krajów Europy i Ameryki Północnej. Trzeba dodać, że takie prądy i tendencje polityczne zdobywały sobie również pewne wpływy poza kręgiem atlantyckim. Wszystkie te ekscesy ideologiczno-ustrojowe, popadanie z jednej skrajności w drugą, rzekome „idealne rozwiązania” dylematów społecznych oraz ekonomicznych rodziły się w ramach cywilizacji zachodniej, na gruncie jej obsesji, urazów i pragnień wpajanych tam ludziom.

W konflikty te wciągana była również chrześcijańska Ameryka Łacińska, w mniejszym stopniu Azja i Afryka ze względu na odmienność ich rodzimych cywilizacji, a także zasadniczo różne doświadczenia historyczne. Dla nich najbardziej traumatycznym był w XIX w. proces podboju i niewolenia przez kraje Zachodu, a w XX w. kluczową rolę odegrało zdobywanie niepodległości i uwalnianie się od politycznej dominacji kolonizatorów. Walki wewnętrzne o przeobrażenia ustrojowe i społeczne były podporządkowane temu zadaniu. O wiele ważniejsze od zdobywania praw obywatelskich czy budowania demokratycznego ustroju okazały się problemy niepodległości, modernizacji kraju i rozwoju gospodarczego. Kwestie ściśle polityczne były drugorzędne, zdominowane przez dylematy wymuszonego przejmowania dorobku Zachodu oraz rewaloryzacji rodzimego dziedzictwa. Okcydentalizacja miała też tam rozmaite inspiracje: można było zapożyczać rozwiązania niemieckie, amerykańskie, francuskie albo sowieckie. Warto o tym pamiętać, gdy rozważamy problemy budowy nowoczesnych państw, społeczeństw obywatelskich oraz demokracji w skali globalnej.

Przed wszystkim nowoczesne państwa typu zachodniego wymagają rozwiniętej, wydajnej gospodarki, która umożliwi stworzenie powszechnego systemu oświaty, komunikacji, stabilnego porządku prawnego, a także przygotowanie licznych, wysokokwalifikowanych kadr administracyjnych. Wprowadzanie tego typu państwa jest

¹⁹ Sue Ellen M. Charlton, *Comparing Asian Politics: India, China, and Japan*, Westview Press, Boulder 1997, s. 298.

²⁰ Fasadowość norm konstytucyjnych w Indiach ukazuje np. świetnie studium Krzysztofa Dębnickiego, *Europejskie wartości republikańskie „Wolność, równość, braterstwo” a życie polityczne Indii*, „Azja – Pacyfik”, t. 11/2008, s. 96-121.

możliwe dopiero w warunkach okcydentalizacji kraju oraz rozpadu tradycyjnych struktur społecznych. Różnorodne instytucje zachodnie są potrzebne dopiero w społeczeństwie zurbanizowanym i „zatomizowanym”, w którym obywatele znają jedynie małe rodziny o dość luźnych związkach wewnętrznych. Tam natomiast, gdzie wciąż istnieją silne struktury plemienne i rodowe, dominują wielkie, wielopokoleniowe, bardzo mocno spójone rodziny, żywe są tradycje wspólnot wiejskich oraz gminnych, jednostka nie jest autonomiczna, a mechanizmy integrujące ją ze społeczeństwem są inne niż we współczesnych krajach Zachodu.

Utrzymanie nowoczesnych systemów zachodnich jest bardzo kosztowne, wymaga przede wszystkim licznych, wysoko wykształconych kadr, co sprawia, że w wielu krajach ich wprowadzenie i utrzymanie nie jest możliwe, nie tylko ze względów kulturowo-społecznych, ale ekonomicznych. Nadzieje, że ludność z dnia na dzień porzuci wspólnoty, do których przynależy, zapomni o swej tożsamości oraz sieci obowiązków międzyludzkich, w jakich żyje, zacznie zaś funkcjonować w strukturach skopiowanych z Zachodu, dowodzą jedynie zupełnej nieznamośności społeczeństw tradycyjnych. Oczekiwania, że taki rozwój wydarzeń zapewni samo przybycie zachodniego korpusu ekspedycyjnego oraz „stworzenie warunków politycznych” do ustanowienia demokratycznych władz, są zupełnie nierealistyczne, bo opierają się na fałszywej wizji „naturalnego stanu społeczeństwa” i politycznych aspiracji ludności. Pokazały to jasno wydarzenia ostatnich lat w Afganistanie, Kosowie, Somalii, czy w Iraku. Potwierdza to sytuacja w wysoko rozwiniętej i zokcydentalizowanej Japonii oraz w Singapurze, gdzie istnieją instytucje społeczeństwa obywatelskiego zachodniego typu, ale funkcjonują one inaczej i odgrywają znacznie mniejszą rolę. Mieszkańcy tych krajów są bowiem inaczej zorganizowani społecznie niż Europejczycy, a jednostka jest powiązana z grupami, do których przynależy, na wiele sposobów.

Większość teoretyków niemal jednomyślnie uważa, że do struktur społeczeństwa obywatelskiego nie można zaliczać „grup naturalnych” jak rodzina i ród, struktur tradycyjnych typu plemiennego czy wspólnot terytorialnych. Edward Shils stwierdza wręcz:

Więzi pierwotne stanowią stałe zagrożenie dla istniejącego społeczeństwa obywatelskiego, a uniemożliwiają lub utrudniają jego rozwój tam, gdzie dotąd nie istniało²¹.

Dostrzega on jednak ich znaczenie i dodaje:

²¹ Edward Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie*, w: Krzysztof Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1994, s. 26–27.

Grupy pierwotne nie są z konieczności nieobywatelskie we wszystkich sytuacjach, nie są wrogie wobec społeczeństwa obywatelskiego. Życie rodzinne, rozległe grupy pokrewieństwa, sąsiedztwo, skoro absorbują uwagę, wiążą uczuciowo i zaspakajają pewne ludzkie potrzeby, i jak długo nie żądają zbyt natarczywie, by centrum zaspokoilo ich żądania, stanowią wsparcie społeczeństwa obywatelskiego²².

W praktyce jednak istnienie silnych struktur rodowych blokuje funkcjonowanie przeniesionych z Zachodu instytucji, gdyż jednostki identyfikują się przede wszystkim ze wspólnotami, do których przynależą, nie zaś z odległym państwem oraz innymi wspólnotami zamieszkującymi jego terytorium, które traktują jako „obce” czy nawet „wrogie”. Bez uznawania swego statusu „obywatelskiego” jako nadrzędnego i zidentyfikowania się z całą wspólnotą narodowo-polityczną społeczeństwo obywatelskie nie może funkcjonować. Społeczeństwa pół- czy neotradycyjne nie potrzebują powszechnych wyborów do wyłaniania władz lokalnych czy państwowych, gdyż władze są tam formowane inaczej, najczęściej w drodze uzgodnień między starszyzną wspólnot. Tamtejsze autorytety nie są związane z urzędem państwowym, a wybory, nawet gdy się je przeprowadza, wcale nie legitymizują władz, ani nie gwarantują im realnej siły. Najbardziej spektakularnym przykładem takiej sytuacji jest „demokratycznie wybrany” prezydent Afganistanu Karzaj, którego musi pilnować gwardia amerykańska, gdyż nie mógłby ufać swoim rodakom, a jego realna władza kończy się na rogatkach stolicy. Podobnie nie zapewniły stabilności politycznej wybory przeprowadzone pod nadzorem międzynarodowym w Kongo (dawnym Zairze), gdyż tego typu legitymizacja obca była tamtejszej kulturze politycznej. Nierozstrzygnięte pozostają kwestie: czy jedynymi podmiotami „obywatelskości” muszą być jednostki, jak to jest na Zachodzie, czy w tej roli mogą występować grupy, i czy tradycyjne albo neotradycyjne formy organizacji społecznej właściwe cywilizacjom pozaeuropejskim i odgrywające w nich często kluczową rolę mogą być uznane za instytucje społeczeństwa obywatelskiego.

Państwo nowoczesne wymaga rozwoju gospodarczego, przynajmniej na średnim poziomie, i bardzo zaawansowanych procesów okcydentalizacji. Przede wszystkim konieczne jest zapożyczenie z Zachodu norm prawnych służących do regulowania całego życia społecznego, co wymaga nie tylko ich ustanowienia, ale i akceptacji społecznej oraz stworzenia systemu organizacyjnego egzekwującego przestrzeganie prawa. Jak pokazują doświadczenia chociażby Japonii, proces przeobrażeń może trwać przez wiele dziesięcioleci i nie ma gwarancji, że po jego zakończeniu normy prawne będą tam odgrywać równie wielką

²² Tamże, s. 26–27.

rolę jak na Zachodzie. Do wprowadzenia zachodniego wzorca społeczeństwa obywatelskiego konieczne byłoby przejście również zachodniego modelu jednostki wraz z jej faktyczną autonomią spirytualno-emocjonalną i prawną. Trzeba byłoby także zaakceptować fakt, że posiada ona prawa, których respektowania może się domagać. To zaś na bazie filozoficzno-religijnej innej niż judeochrześcijańska jest bardzo trudne²³.

Ustrój polityczny i państwo tworzące jego ramy instytucjonalne są wielorako uwarunkowane przez czynniki gospodarczo-materialne i społeczno-kulturowe, a przeobrażenia polityczne wymagają przemian kulturowych i *vice versa*. Jedyne w rzadkich przypadkach okupacji lub władzy narzucanej i utrzymywanej przemocą ustrój polityczny może nie liczyć się z miejscowymi normami, wyobrażeniami i stosunkami społecznymi. Jak mówiono w Chinach starożytnych:

...władzę nad cesarstwem zdobywa się z konia (tj. siłą zbrojną), ale czyż można zaprowadzić w nim porządek siedząc na koniu?... Trzeba posługiwać się zarówno środkami *wen* (tj. metodami edukacji, wychowania moralnego, nagród i zachęt), jak i *wu* (tj. karami i przemocą), gdyż to właśnie jest sztuką zachowywania rządów na trwałe²⁴.

Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia, czy przejście przez Azjatów koncepcji i form indywidualistycznej podmiotowości jednostki oraz stosunków społecznych ukształtowanych na Zachodzie jest w ogóle możliwe. Jeśli założymy nawet, że przemiany takie będą następować wraz z przejmowaniem cywilizacji przemysłowej i częściową okcydentalizacją Azji Wschodniej, to dokonywać się one będą raczej w perspektywie stuleci niż dziesięcioleci. Przykład wysoko rozwiniętej, zindustrializowanej i zurbanizowanej Japonii, która wciąż

²³ Patrz np. Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese*, The Chinese University Press, Hong Kong 1988 (kilkakrotnie wznawiana), s. 119–143; Uichol Kim, *Analysis of Democracy and Human Rights in Cultural Context: Psychological and Comparative Perspectives*, w: Henriette Sinding Aasen, Uichol Kim, Geir Helgesen (red.), *Democracy, Human Rights, and Peace in Korea*, Kyoyook-Kwahak-sa Publishing Company, Seoul 2001, s. 72–80, 89–93. Por. Geir Helgesen, *Korean Democracy and the Asian Values Debate: Observations and Findings*, w: Henriette Sinding Aasen, Uichol Kim, Geir Helgesen (red.), dz. cyt., s. 96–120.

²⁴ Jest to sławna wypowiedź Lu Jia 陸賈, wysokiego dostojnika państwowego, w rozmowie z cesarzem Gaozu 高祖 (lata panowania 206–195 p. n. e.), założycielem dynastii Wczesniejszej Han (206 p.n.e. – 25 n.e.). Zob. *Shiji* 史記 [Zapiski historyka], Zhonghua Shuju, Beijing 1972, t. 7, s. 2699 (rozdz. 97, biografie 37, Lu Jia); ta sama rozmowa zob. *Han shu* 漢書 [Historia dynastii Han], Zhonghua Shuju, Beijing 1978, t. 7, s. 2113 (rozdz. 43, biografie 12, Lu Jia). Wypowiedź ta stała się wręcz przysłowiowa i często odwoływano się do niej w następnych tysiącletniach. Zob. Tong Yubin 佟玉斌, Tong Zhou 佟舟, *Junshi chengyu da cidian* 軍事成語大詞典 [Wielki leksykon powiedzeń militarnych], Changzheng Chubanshe, Beijing 1996, s. 500.

zachowuje bardzo wiele ze swych tradycji, nakazuje powściągliwość w formułowaniu daleko idących hipotez. Pomysły, że przejście władzy przez „demokratycznych dysydentów” w Chinach doprowadzi do sytuacji, w której kraj ten stanie się „taki sam jak państwa zachodnie” i zapanuje tam natychmiast demokracja typu anglosaskiego, są zaś zupełnie utopijne.

Kluczową sprawą był bowiem tradycyjnie brak masowego zainteresowania sprawami politycznymi kraju i aspiracji do uczestnictwa w życiu społecznym w skali kraju. Działania takie w szerszej skali pojawiły się XX w., a reżim maoistowski wręcz narzucał obywatelom udział w specyficznych, wprowadzanych wówczas formach działalności publicznej. Położyły temu kres reformy Deng Xiaopinga 鄧小平 (rozpoczęte w 1978 r.) oraz uwolnienie od obowiązków politycznych. Trzeba pamiętać, że postawy masowego unikania spraw politycznych były zgodne z tradycją Chińczyków. Zainteresowanie polityką występujące na Zachodzie od starożytności było obce większości ludów Azji, gdzie mieszkańcy żyli problemami swoich wspólnot, gmin wiejskich, rodów czy plemion. Sprawami politycznymi kraju zajmowały się tam zazwyczaj jedynie wąskie elity przywódców, a społeczeństwo traktowało to jako ich „sferę zawodową”. Odwołując się do cytowanego już pytania chłopca z *Wesela* Wyspiańskiego, możemy stwierdzić, że nawet w czasach współczesnych żaden chłop chiński nie pytałby „miastowego” o odległe wydarzenia zagraniczne. Jak w Polsce nikt nie ma ambicji, aby wpływać na wybór biskupów, określanie prawd wiary czy ustalanie w głosowaniu, co jest grzechem, tak w Azji Wschodniej sfera państwowa pozostawała przez ponad dwa tysiąclecia w gestii funkcjonariuszy administracji i elity mandaryńskiej. Przełamywanie tradycyjnego tam indyferentyzmu politycznego jest sprawą nader trudną nawet w społeczeństwach wysoce zurbanizowanych, wykształconych i bogatych jak hongkońskie²⁵.

Niedostateczne przyswojenie w praktyce instytucji i koncepcji Zachodu miejscowe elity mogą skompensować przez stwarzanie pozorów okcydentalizacji. Mistrzostwo w tej dziedzinie osiągnięto w Japonii i w Indiach. Realne mechanizmy władzy, stopień respektowania prawa, rzeczywisty udział obywateli w rządach, prawdziwe reprezentowanie opinii publicznej przez media itp. w gruncie rzeczy mało kogo na Zachodzie obchodzą. Kto chciałby sobie np. zaprzętać głowę dociekaniem, jak pogodzić realnie funkcjonujący kastowy podział społeczeństwa w Indiach z zapisaną w tamtejszej konstytucji zasadą równości wszystkich obywateli? Dla polityków i intelektualistów Zachodu kluczowe zdają się głównie deklaracje słowne: wierność ich wartościom i zasadom czy choćby „zamiar ich

²⁵ Zob. Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, dz. cyt., s. 69–118.

respektowania” w krajach niezachodnich. Dotychczas nie wybacza im oni jedynie kwestionowania znaczenia wzorców przez nich wypracowanych i przedstawianych wszystkim jako uniwersalne.

Przy czysto naśladowczym, a nieraz wręcz fasadowym podejściu do demokracji oraz społeczeństwa obywatelskiego w krajach azjatyckich i afrykańskich życie polityczne staje się zwykle domeną wąskich, ulegających okcydentalizacji elit miejskich, od których wymaga się, aby odrzuciły rodzime tradycje i wartości, a przyjęły zachodnie, często zupełnie obce ich mentalności. W rezultacie nieraz czują się one bardziej związane z Zachodem niż ze swoim „barbarzyńskim krajem”. Z tej przyczyny postępy demokratyzacji są tam często iluzoryczne, a struktury demokratyczne, jako twór potiomkinowski, bywają słabo zakorzenione społecznie. Elity rządzące posługują się nimi głównie w celu zademonstrowania dyplomatom i dziennikarzom zachodnim „ucywilizowania” kraju, a szersze kręgi społeczeństwa starają się „żyć po swojemu”, choć nieraz dochodzi do konfliktu tych postaw.

Centralne pozostaje pytanie, czy państwo staje się demokratyczne, a społeczeństwo obywatelskie tylko wówczas, gdy całkowicie zostaną odrzucone miejscowe instytucje społeczne oraz formy aktywności obywateli, gdy niechrześcijańskie tradycje filozoficzno-religijne zostaną zastąpione przez zachodnie? Czy w poszczególnych krajach społeczeństwo obywatelskie i instytucje demokratyczne nie mogłyby się opierać na własnych tradycjach i doświadczeniach historycznych? Czy nie powinniśmy popatrzeć na państwo, demokrację, społeczeństwo obywatelskie inaczej niż dotychczas i uznać możliwość istnienia rozmaitych form, które winny się opierać jedynie na pewnych uniwersalnych, ponadkulturowych zasadach? Czy słuszne jest domaganie się, by społeczeństwa, które chcą być uznane za demokratyczne i obywatelskie, kopiowały niewolniczo wszystkie formy zachodnie? Trzeba przecież pamiętać, że wiele z naszych instytucji jest zupełnie obcych azjatyckim czy afrykańskim tradycjom, a upieranie się, by je wszędzie wprowadzać w istocie hamuje postęp demokracji w świecie, jest także sprzeczne z zasadą poszanowania odmiennych tradycji i poglądów. Zwróćmy uwagę, że Kościół katolicki dla upowszechniania swej doktryny w Afryce zadbał o inkulturację, czyli dostosowanie do miejscowych tradycji, obyczajów i mentalności. Czy działacze polityczni oraz intelektualiści Zachodu mają więc moralne prawo do narzucania swych wzorców innym społeczeństwom bez pytania ich o zdanie, albo wręcz wbrew ich woli, gdyż w ich mniemaniu dopiero to ma „zagwarantować szczęście także narodom niezachodnim”?

Zachodnie dysputy o państwowych tradycjach Chin

Badając przeobrażenia zachodzące w piśmie ideograficznym używanym w Chinach, możemy stosunkowo łatwo prześledzić rozwój koncepcji państwa w tym społeczeństwie. Hieroglif oznaczający państwo, czytany dziś standardowo jako *guo* 國, według zdroworozsądkowej interpretacji opartej na zwykłych znaczeniach elementów składowych, bywa od starożytności objaśniany następująco. Duży kwadrat symbolizuje granice czy też terytorium oddzielone granicami. Wewnątrz znajduje się piktogram przedstawiający rodzaj piki lub halabardy (*ge* 戈) symbolizującej siły zbrojne, wojska wykorzystywane do obrony kraju. Mały kwadracik to gęba symbolizująca lud, a kreseczka poniżej oznacza władcę, zgodnie z ideologią konfucjańską „mniej ważnego od ludu”. W istocie etymologia tego znaku jest o wiele bardziej złożona.

Początkowo hieroglif ten oznaczał przede wszystkim stolicę samodzielnego władania, w szerszym sensie państwo wasalne albo państwa udzielne. Tak nazywano też państwa, na jakie rozpadało się wielokrotnie Cesarstwo Chińskie. Same Chiny, a także Chiny właściwe określano wprawdzie Państwem Środka (*Zhongguo* 中國), ale cesarstwo, złożone z ziem chińskich oraz różnorodnie podporządkowanych mu terenów zamieszkałych przez ludy półbarbarzyńskie i barbarzyńskie, nazywano zwykle nie „państwem”, lecz „światem”, a dokładniej „wszystkim pod Niebem” (*tianxia* 天下). Stosowano także nazwę „wszystko między Czterema Morzami” (*sihaizhinei* 四海之內), czyli „ląd”. Teoretycznie cesarstwo było państwem uniwersalnym obejmującym cały świat.

Innymi terminami oznaczającymi „państwo” były przede wszystkim *bang* 邦 i *fang* 方. Ten pierwszy hieroglif oznaczał suwerenne państwo lub duże władanie wasalne, drugi natomiast miał podobne znaczenie, lecz odnosił się głównie do politycznych tworów na ziemiach pogranicza. W okresie średniowiecza używano także terminu „dynastia” (*chao* 朝). W epoce przedcesarskiej w tej funkcji występował też hieroglif *jia* 家 – w zasadzie oznaczający rodzinę, szczególnie arystokratyczną, czy wręcz „dom panujący”. W związku z tym w starożytności pojawiło się też słowo złożone *guo-jia* 國家 – dosłownie: państwo-

rodzina, a dokładniej „stołeczna rodzina” używane na oznaczenie jej władania, które często było samodzielnym państwem²⁶.

Interesująca jest etymologia hieroglify *guo* oznaczającego państwo. Pojawił się on stosunkowo wcześnie. Już na najstarszych inskrypcjach wróżebnych z II tysiąclecia p.n.e. znalazła się jego pierwotna forma: rysunek kwadracika (albo kółeczka), symbolizujący osadę otoczoną umocnieniami (wałem) i piktogram halabardy (*ge*) wyobrażający „straż zbrojną”. W inskrypcjach starożytnych na rytualnych naczyniach brązowych z II i I tysiąclecia p.n.e. pod osadą pojawiła się jeszcze jedna mała kreseczka, wskazująca na granice przynależnego terytorium, częściej dwie – z góry i z dołu, a nawet cztery – ze wszystkich stron. Była to więc osada obronna z jej ziemiami²⁷. Według innej, ale znacznie mniej wiarygodnej interpretacji, ów kwadracik miał oznaczać wspomnianą wyżej „gębę” do wyżywienia, czyli lud, społeczność dysponującą własnym terytorium, strażami i oddziałami do obrony. W każdym przypadku suponuje to pewną autonomię albo nawet samodzielność. W tekstach z pierwszej połowy I tysiąclecia p.n.e. hieroglify ten oznacza niewielkie władanie feudalne albo nawet tylko jego „stolicę” – osadę warowną²⁸. W inskrypcjach z około połowy I tysiąclecia p.n.e. na brązach pojawiać się zaczęły kreski zewnętrzne (dwie, trzy, owal lub duży kwadrat), obejmujące wyżej wymienione elementy. Symbolizowały one granice „ziem stołecznych” bezpośrednio podporządkowanych domowi tam panującemu, a później coraz częściej terytorium całego państwa²⁹. Wiązało się to niewątpliwie z procesem formowania państw biurokratycznych, obejmujących swą administracją całą ich ludność, posiadających strzeżone

²⁶ Szerzej rozwój pojęcia „państwo” przedstawia: Wang Fengyang 王風陽, *Gu ci bian* 古辭辨 [Różnice między starożytnymi terminami], Jilin Wenshi Chubanshe, Changchun 1993, s. 409–410.

²⁷ Xu Zhongyu 徐中舒 (red.), *Jiagu wen zidian* 甲骨文字典 [Słownik inskrypcji na kościach wróżebnych], Sichuan Cishu Chubanshe, Chengdu 1988, s. 1361–1362, por także s. 695; Rong Geng 容庚 i inni, *Jinwen bian* 金文編 [Pismo inskrypcji na brązach], Zhonghua Shuju, Beijing 1985, s. 426; Chen Chusheng 陳初生, Zeng Xiantong 曾憲通, *Jinwen changyong zidian* 金文常用字典 [Słownik znaków często występujących w inskrypcjach na brązach], Xinhua Shudian, Xi'an 1989, s. 650–651.

²⁸ Gao Shufan 高樹藩, (red.), *Zhongwen xing yin yi zonghe da zidian* 中文形音義綜合大字典 [Wielki słownik etymologiczny języka chińskiego uwzględniający formę, wymowę i znaczenie znaków], Zhonghua Shuju, Beijing 1989, s. 258; Sun Yunhe 孫云鶴, *Chanyong hanzi xiangjie zidian* 常用漢字詳解字典 [Słownik etymologiczny powszechnie używanych znaków], Fujian Renmin Chubanshe, Fuzhou 1986, s. 324–325.

²⁹ Zob. *Jinwen changyong zidian...*, s. 651.

granice i komory celne. Prowadziły one częste wojny o przyłączenie nowych ziem (wcześniej za najcenniejszą uznawano ludność, a wolnych ziem było wiele). Dla umocnienia potęgi państwa walczone wtedy głównie o podporządkowanie sobie miejscowych rodów arystokratycznych oraz wspólnot wiejskich.

W mitach i legendach o formowaniu państwa chińskiego znajdujemy opowieści o przystosowywaniu świata do potrzeb ludzi oraz tworzeniu podstaw cywilizacji materialnej, duchowej oraz społeczno-politycznej przez dawnych władców-mędrców. Eksponowane miejsce w tych opowieściach zajmuje Cesarz Żółty (*Huangdi* 黃帝), władca Krainy Środka, który w wojnach podporządkował sobie „władców czterech stron świata” – Cesarza Zielonego ze Wschodu, Cesarza Czerwonego z Południa, z którym toczył najzaciętsze boje, Cesarza Białego z Zachodu i Cesarza Czarnego z Północy (barwy pięciu stron świata wyznaczała teoria Pięciu Czynników – *wu xing* 五行)³⁰. Położył w ten sposób podwaliny Cesarstwa Chińskiego, systemu dominacji Państwa Środka nad państwami wasalnymi Wschodu, Zachodu, Południa i Północy³¹. Wyliczano, że panował on w III tysiącleciu p.n.e., a od przełomu XIX i XX w., kiedy to zaczęła formować się ideologia narodowa, przedstawiano go jako praprzodka wszystkich Chińczyków. Nacjoniści chińscy wprowadzili nawet „erę Huangdiego”, za jej początek przyjmując rok 2398 p.n.e., w którym rzekomo wstąpił on na tron (sporadycznie tej datacji używa się wciąż na Tajwanie). Kult Cesarza Żółtego odżył w latach dziewięćdziesiątych XX w.³² W konfucjańskich koncepcjach

³⁰ Były to DREWNO (*mu* 木) utożsamiane ze Wschodem i wiosną, OGIEŃ (*huo* 火) odpowiadający Południowi i latu, METAL (*jin* 金) kojarzony z Zachodem i jesienią, WODA (*shui* 水) manifestująca się na Północy i zimą oraz ZIEMIA (*tu* 土) odpowiadająca Centrum uznawanemu za piątą stronę świata. Każdemu z tych czynników przypisywano określone barwy, smaki, zapachy, liczby, zwierzęta, rośliny uprawne, rodzaje ofiar, konstelacje zarządzające odpowiednim sektorem nieba, cnoty konfucjańskie, rodzaje aktywności społecznej, ministerstwa itd. Według wypracowanych w starożytności koncepcji dynamikę przemian określało generowanie jednego przez drugi w określonym porządku (Woda rodzi DREWNO, ono rodzi OGIEŃ, ten rodzi ZIEMIĘ, ona rodzi METAL, a METAL – WODĘ, co zamyka cykl) lub pokonywanie jednego przez drugi (OGIEŃ mogła pokonać tylko WODA, tę mogła pokonać tylko ZIEMIA, tę ostatnią DREWNO itd.). Zasady te stosowano w różnych sferach życia dla wykorzystania naturalnych sił *univerasum*.

³¹ Mieczysław J. Küntler, *Mitologia chińska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 116–148. Mity o Żółtym Cesarzu są stosunkowo późne, pochodzą z epoki Królestw Walczących (475–221 p.n.e.). Według dość dobrze udokumentowanych hipotez, był on pierwotnie czczony przez północne ludy Di, a wraz z integracją polityczno-kulturową w drugiej połowie I tysiąclecia p.n.e. został włączony do panteonu ogólnochińskiego.

³² Ma Lie, *Tribute Honors Yellow Emperor*, „China Daily”, 5 kwietnia 2004 (www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-04/05/content_320691.htm). Opisuje się tam tłumne uroczystości z okazji święta zmarłych Qingming, które odbywały się w poświęconej Żółtemu

państwa czynnik militarny, mocno eksponowany na wcześniejszych etapach, zszedł na dalszy plan.

Cesarstwo Chińskie, które w początkach XX w. zaczęło podlegać reformom i burzliwym przemianom rewolucyjnym, jako specyficzna struktura polityczno-instytucjonalna uformowało się na przełomie III–II w. p.n.e. Istotne modyfikacje ustrojowe wprowadzono w epokach Tang (618–907) i Song 宋 (960–1279). Wypracowany wówczas system, oparty na ideologii konfucjańskiej, przejęły państwa ościenne: m.in. Korea, Wietnam i Japonia. Wywarł on niewątpliwy wpływ na dziesiątki innych tworców państwowych, które krócej czy dłużej istniały w Azji Wschodniej. W Chinach przetrwał, mimo rozmaitych przemian, aż do początków XX w., ale nawet po ustanowieniu Republiki Chińskiej w 1911 r. i zaadaptowaniu podstawowych koncepcji politycznych Zachodu dawne tradycje wciąż odgrywały ważną rolę: wpływały na życie polityczne, oczekiwania społeczne i działania władz. Aby zrozumieć chińską kulturę polityczną i zachodzące tam w XX w. przemiany państwa, trzeba poznać tradycyjny system polityczny tego kraju.

Politolog posługujący się aparatem naukowych kategorii zachodnich staje się bezradny, gdy chce się podjąć analizy państwa konfucjańskiego³³. Franklin W. Houn, jeden z wybitnych sinologów amerykańskich, znawca epoki Ming oraz Chin współczesnych, wskazywał na pluralistyczną naturę ustroju Chin cesarskich, mnogość rozmaitych ośrodków rządowych, brak władzy absolutnej, bujny rozwój autonomicznych struktur lokalnych i skuteczność mechanizmów kontroli społecznej nad państwem³⁴. W. Theodore de Bary, znakomity badacz amerykański, wręcz eksponował „liberalną naturę” konfucjanizmu, a zwłaszcza neokonfucjanizmu i ograniczanie przezeń tendencji despotycznych³⁵. Etienné

Cesarzowi świątyni, zbudowanej u jego grobu w prowincji Shaanxi, powiecie Huanglin 黃林. W 1992 r. zainicjowano kosztowny program renowacji i rozbudowy kompleksu świątynnego finansowany m.in. przez Chińczyków spoza Chin. Po zakończeniu tych prac, w 2004 r., odbyła się uroczysta ceremonia składania ofiar temu cesarzowi, która po raz pierwszy była transmitowana przez chińskie ogólnopolskie i rozmaite lokalne sieci telewizyjne (włączając Hongkong).

³³ Szczególnie wymownym przykładem takiej bezradności jest cytowana już, niewątpliwie wybitna, praca Jana Baszkiewicza, *Powszechna historia ustrojów państwowych*. Wbrew tytułowi autor omawia jedynie ustroje Europy i Ameryki Północnej, wspominając niekiedy Amerykę Łacińską pozostającą przecież w obrębie tej samej cywilizacji chrześcijańskiej i zachodniej. Struktury państwowe i koncepcje polityczne dwu trzecich ludzkości, w tym Chin, pomija zaś milczeniem. W kilku zdaniach wspomina tylko, m.in. na początku pracy, o despotiach orientalnych. Gdyby autor zechciał dokładnie omówić temat ustrojów w świecie niezachodnim, musiałby wprowadzić inne kategorie, a cały obraz „rozwoju ludzkości” bardzo by się zagmatwał.

³⁴ Franklin W. Houn, *Chinese Political Traditions*, Public Affairs Press, Washington 1966.

³⁵ Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991, s. 57-73; tegoż autora: *The Liberal Tradition in China*, The Chinese University Press – Columbia University Press, Hong Kong – New York 1983.

Balazs, nie mniej sławny badacz europejski, opisywał natomiast system polityczny cesarstwa i jego społeczeństwo jako „totalitarne”, wskazując na kontrolę państwa nad wszystkimi sferami życia społecznego oraz wpajanie ideologii konfucjańskiej³⁶. Także wielu innych badaczy eksponowało głównie „despotyczną naturę” cesarstwa.

Jacques Gernet przypominał jednak, że już Matteo Ricci (1552–1610), pionier działalności misjonarskiej w Chinach, w ukończonym w 1609 r. opisie systemu politycznego tego kraju podkreślał, że cesarz nie może prawie o niczym decydować sam, gdyż jego decyzje są przygotowywane przez odpowiednie urzędy, według określonych procedur. Ponadto zaś skarb państwa jest ściśle oddzielony od prywatnej szkatuły władcy, który nie może, jak czynią to władcy w Europie, w uznaniu czyichś zasług, przyznawać znacznych sum czy majątków ze skarbu. Ów jezuita opisywał nawet, że życzliwie doń nastawiony cesarz instruował go, jak należy napisać podanie w sprawie misji, jakich sformułowań unikać, by nie zostało ono zakwestionowane w Ministerstwie Rytuału i zostało przesłane do cesarza z opinią pozytywną³⁷. Gernet zwraca uwagę na wysoką specjalizację cesarskich urzędów i biur, a z drugiej strony na fundamentalne znaczenie regulacji prawnych, norm i ustalonych zwyczajów.

Wszystko to stwarzało – jak pisze – wbrew przekonaniom o absolutnej swobodzie przywoływanym przez sam termin despotyzm, istotne ograniczenia arbitralnej władzy cesarza i przywilejów, które mógł nadawać. Cesarz był zobowiązany do przestrzegania narzuconych mu norm i formalności, czego skrupulatnie pilnowała niezbędna mu do rządzenia administracja. Jakiegokolwiek naruszenie rytuałów i zwyczajowych norm zawsze prowokowało ostre reakcje i ogromne protesty. Przywiązanie do tradycji i rytuałów stanowiło potężną siłę moderującą, bez wątpienia bardziej nawet efektywną niż regulacje konstytucyjne³⁸.

Gernet konkluduje, że państwo chińskie było wprawdzie w wysokim stopniu scentralizowane i sprawowało całkowitą kontrolę nad społeczeństwem, wojskami i gospodarką (przez podatki, monopol na edycję pieniądza i nadzór nad określonymi rodzajami produkcji) oraz nad wspólnotami religijnymi i wierzeniami, ale panujący, np. w XVII w., miał władzę niepomernie bardziej ograniczoną niż królowie Francji i nie mógł działać, jak mu się

³⁶ Etienné Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy, Variations on the Theme*, Yale University Press, New Haven 1968, s. 10, 17.

³⁷ Szerzej opisuje tę postać i analizy tego misjonarza: Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Viking Penguin, New York 1984.

³⁸ Jacques Gernet, *Introduction*, w: *Foundations and Limits of State Power*, pod red. Stuarta R. Schrama, SOAS – The Chinese University Press, London – Hong Kong 1987, s. Xxi-xxii

podobało. Chiny były bowiem zarządzane przez bardzo wysoko rozwinięty i skomplikowany system administracyjny, oparty na wynalezionych tam regułach służby cywilnej, system ogromnie zbiurokratyzowany i bezsensownie formalistyczny. Inni badacze dodawali, że państwo chińskie, przynajmniej od połowy II tysiąclecia n.e., było bardzo niesprawne właśnie z powodu tej ciężkiej, zbiurokratyzowanej maszyny, ponadto często kierowaną przez niekompetentnych i skorumpowanych funkcjonariuszy. Wiele z tych cech występowało w Chinach nawet we wcześniejszym okresie.³⁹

Benjamin Schwartz podnosił jeszcze inne kwestie. Wprawdzie, jego zdaniem, ideałem konfucjańskim była „całkowita zgodność myśli” rządzących i rządzonych, jednak koncepcje wyznaczane przez władze centralne jako podstawa tego konsensu – były określane bardzo ogólnikowo. Ponadto na gruncie konfucjanizmu jako oficjalnej ideologii formowały się całkowicie odmienne szkoły myśli, co uniemożliwiało w praktyce zdecydowaną ingerencję państwa we wszystkie sfery życia. Mimo silnych tendencji do ujednoczenia ideologii i życia, cesarstwo nie było totalitarne we współczesnym sensie, brakowało bowiem totalnej kontroli życia społecznego i sztywnego, monolitycznego systemu ideologicznego z ortodoksyjną wykładnią⁴⁰.

Inni badacze wskazywali przede wszystkim na kluczową rolę chińskiej elity urzędniczej w życiu politycznym i społecznym cesarstwa, którą w uproszczeniu nazywa się „mandaryńską”: lokalnych obszarników cieszących się wysokim prestiżem i wpływami ze względu na stopnie naukowe uzyskiwane w wyniku egzaminów państwowych i sprawowanych okresowo urzędów⁴¹. To ostatnie podejście podważało mit scentralizowanego, despotycznego cesarstwa na inny sposób, implikowało słabość państwa w związku z dominacją w nim elit lokalnych, ich działalności i interesów.

Jeszcze inne podejście do problemu państwa chińskiego reprezentuje R. Bin Wong, pracujący na Zachodzie badacz chiński. Zwraca on uwagę na zasadniczą odmienną procesów rozwoju państwa na dwu krańcach kontynentu eurazjatyckiego. Jego zdaniem Europę cechowała krańcowa fragmentacja polityczna i nieustanne wojny między małymi tworamami politycznymi, co uniemożliwiało formowanie się większych organizmów

³⁹ Ray Huang, *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; tegoż autora: *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, Yale University Press, Yale 1981.

⁴⁰ Benjamin Schwartz, *The Primacy of the Political Order in East Asian Societies: Some Preliminary Generalizations*, w: *Foundations and Limits...*, s. 1–10. Poglądy te akceptował także Schram, patrz jego przedmowa, s. X-xi.

⁴¹ Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, University of Washington Press, Seattle 1960.

państwowych. W Chinach natomiast mieliśmy do czynienia z ogromnym imperium opartym na gospodarce agrarnej, co prawda okresowo się rozpadającym, lecz niezadługo znowu odbudowującym jedność. Bardzo specyficzne tradycje, koncepcje i instytucje polityczne Europy nie mogą być traktowane jako „norma” dla wszystkich, gdyż w rezultacie to ukazuje państwa pozaeuropejskie jako „dewiacyjne”. Na przykład zachodnie sekwencje rozwojowe państwa są zupełnie różne od modelu chińskiego, w którym elementy uznawane w Europie za „nowoczesne” występowały już w czasach starożytnych⁴². Podejście R. Bin Wonga, zrywające z częstym wcześniej euro- i amerykańskim, spotkało się z dużym zainteresowaniem, mimo że badacz ten nie sformułował jeszcze zbyt wielu nowatorskich tez. Wskazanie jednak przezeń na nieadekwatne stosowanie europejskich stereotypów historycznych do opisu odmiennych struktur chińskich i innej drogi ewolucji może objaśniać przywołane wyżej rozbieżności w opisach państwowości chińskiej. Podobne tezy, choć nie formułowane tak ostro, przedstawiano wcześniej. Można dodać, że współczesne przemiany państwa chińskiego budzą jeszcze większe kontrowersje.

Ze specyfiką chińskich tradycji państwowych zmagano się wielu badaczy i wspomniane wyżej kluczowe kontrowersje nie wyczerpują bogactwa dotychczasowych analiz, z których warto wymienić choćby najbardziej znaczące. Arthur F. Wright, związany z Uniwersytetem Yale, był w Stanach Zjednoczonych jednym z pionierów badań konfucjanizmu jako pewnej ideologii społeczno-politycznej i etosu życia publicznego (zorganizował, m.in. kilka znaczących sympozjów z udziałem całej plejady uczonych amerykańskich, europejskich i japońskich)⁴³. To Wright właśnie wylansował koncepcję „państwa konfucjańskiego”, które, jego zdaniem, zrodziło się w początkowym okresie dynastii Han Zachodniej 西漢 (206 r. p.n.e. – 8 n.e.), po chaosie związanym z obaleniem dynastii Qin 秦 (221–207 p.n.e.) i wojną domową, w rezultacie szczególnego aliansu politycznego wykształconej elity z dworem cesarskim. Dwór dysponował symbolami i narzędziami władzy, takimi jak tron, policja, wojska i organy kontroli nad społeczeństwem. Wykształcona elita wносиła natomiast do tego sojuszu sztukę rządzenia państwem i

⁴² Patrz: R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1997.

⁴³ Patrz: Arthur F. Wright red., *Studies in Chinese Thought*, Chicago University Press, Chicago 1953; David S. Nivison, Arthur F. Wright, red., *Confucianism in Action*, Stanford University Press, Stanford 1959; Arthur F. Wright, red., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, Stanford 1960; Arthur F. Wright, Denis Twitchett, red., *Confucian Personalities*, Stanford University Press, Stanford 1962. Patronował temu przedsięwzięciu *Committee on Chinese Thought* powołany

znajomość precedensów historycznych, co mogło legitymizować władzę cesarską i zapewnić państwu sprawne funkcjonowanie. Jak wskazywali starożytni historycy, konfucjaniści wnieśli także na dwór pyszne rytuały i rozbudowaną etykietę, nieznane wcześniej powstańcom watażkom, którzy objęli rządy nad cesarstwem. Dodawały one władzy splendoru i *decorum*, te zaś służyły przydawania jej prestiżu i podkreślaniu hierarchii dostojników państwowych różnych rang. Jak wskazywał Wright, było to państwo oparte na gospodarce rolnej i podziale na dwie podstawowe klasy: chłopstwo i wykształconą elitę rządzącą rekrutującą się głównie z klasy właścicieli ziemskich. To ujęcie inspirowało później wielu innych uczonych ukazujących złożoność tradycji chińskich⁴⁴.

Wolfram Eberhard zaproponował, aby uznać odrębność tego systemu od wszystkich znanych z Europy oraz innych kontynentów, przynajmniej od III w. p.n.e., i nazwać go „społeczeństwem ziemiańskim” (*gentry society*). Inni badacze nazywają tę klasę rządzącą *literati*, akcentując w ten sposób jej związek ze sztuką pisania i literaturą. Eberhard wskazywał, że klasa panująca w Chinach wyróżniała się pozycją społeczno-ekonomiczną, nie zaś urodzeniem jak europejska arystokracja czy szlachta. Teoretycznie było to społeczeństwo otwarte, w którym każdy posiadający odpowiednie kwalifikacje intelektualne i moralne mógł awansować do najwyższych godności w państwie (w praktyce tylko do urzędu kanclerza, gdyż urząd cesarza, „Syna Nieba”, był dziedziczony w ramach dynastii).

Eberhard zwracał też uwagę, że mimo pozorów awansu indywidualnego klasę tę stanowiły rodziny (a precyzyjniej klany – lineáže) mające swe siedziby w miastach i na wsi; ich status podkreślała siedziba wiejska, otoczona należącymi do całej rodziny polami. Właściciele tylko część posiadanej ziemi uprawiali samodzielnie, większość oddawali w dzierżawę chłopom, którzy musieli zwyczajowo oddawać im 40–60% swoich plonów. Z czasem upowszechnił się nawet wzorzec „nieobecnych właścicieli”, żyjących w luksusowych miejskich czy podmiejskich siedzibach, pobierających jedynie rentę dzierżawną za pośrednictwem swych poborców lub wyspecjalizowanych biur gminnych. Nie rozwinął się natomiast, jak w Europie, system folwarków. Dysponując środkami finansowymi, właściciele ziemscy mogli zapewnić swym synom wykształcenie, gdyż stać ich było na posiadanie bibliotek, utrzymywanie nauczycieli oraz, co nie mniej ważne, wyłączenie dzieci z pracy produkcyjnej, aby przez lata mogły poświęcać się wyłącznie nauce.

przez amerykańską *Association for Asian Studies*, a finansowały je m.in. Uniwersytet Stanforda, Uniwersytet Yale i Fundacja Rockefellera.

⁴⁴ Patrz: John K. Fairbank, *China: A New History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, s. 67; por. niezbyt precyzyjny przekład polski, *Historia Chin: nowe spojrzenie*, przekł. T. Lechowska, T. Słupski, Marabut, Gdańsk 1996, s. 63.

Członek tej klasy, prócz opanowania pisma i literatury klasycznej, musiał przyswoić sobie niezliczone, bardzo skomplikowane, zrytualizowane reguły postępowania uznawane za podstawę etosu konfucjańskiego. Wiedza i przestrzeganie norm rytualnych były czynnikami, które odróżniały osobę z klasy wyższej od ludzi z klas niższych pod względem zachowania, gestów, języka oraz zasad moralnych. Wychowywani na wsi członkowie rodziny dorastając przenosili się do miasta, aby tam zajmować się polityką i interesami. Stanowili oni elitę intelektualną, polityczną i gospodarczą, co budowało ich pozycję jako jednostki. Równocześnie, lub w pewnej sekwencji czasowej, występowali jako obszarnicy, uczeni i politycy-administratorzy. Poprzez małżeństwa konsolidowały się związki między rodami i umacniała ich pozycja⁴⁵. Dodajmy, że opis ten odpowiada w przybliżeniu realiom z okresu X–XIX w., kiedy ziemianie stali się przede wszystkim właścicielami ziemskimi. Wcześniej występowały także inne systemy rolne, a dużo większą rolę odgrywały wspólnoty wiejskie oraz ich starszyzna. Ziemię zaś, nominalnie publiczną, przydzielano rodzinom chłopskim czasowo.

W odróżnieniu od europejskiej arystokracji i szlachty chińscy ziemianie (w literaturze popularnej zwani mandarynami) byli mistrzami tuszu i pędzelka, uczonych dysput, sztuk pięknych oraz intryg dworskich, gardzili zaś rzemiosłem wojskowym, siłą fizyczną i przemocą. Byli dziedzicami i strażnikami cywilizacji zrodzonej w Państwie Środka, jego tradycji, kultury, sztuki, a także pewnego etosu moralnego opartego na „wypełnianiu swoich powinności społecznych”. Aktywnie uczestniczyli w życiu wspólnot chłopskich, brali chłopki za nałożnice lub żony, utrzymywali z wieśniakami stosunki patron–klient, a nawet związki towarzyskie. Byli organizatorami życia wspólnotowego, autorytetami lokalnymi, bogaczami udzielającymi pożyczek, dobroczyńcami patronującymi edukacji, a nawet inicjatorami różnych działań mających na celu dobro społeczne (zakładanie publicznych spichlerzy na wypadek nieurodzaju, naprawa lokalnych dróg i mostów, budowa tam, kanałów oraz świątyń, upamiętnianie osób zasługujących na pochwałę ze względu na ich cnoty itp.). Uznanie dbałości o dobrobyt ludu za kluczowy obowiązek państwa, koncentrowanie uwagi władz oraz elit na tych problemach i traktowanie sukcesów w tej dziedzinie jako decydujących o legitymizacji władzy było – zdaniem jednego z badaczy japońskich – podstawą specyficznego

⁴⁵ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers, Social Forces in Medieval China*, E. J. Brill, Leiden 1952, s. 13–17.

„systemu Cesarstwa Środka”, jaki ostatecznie miał utrwalić się – jego zdaniem – w epokach Sui 隋 (581–618) i Tang 唐 (618–906)⁴⁶.

Nominacje polityczne stwarzały możliwość zdobycia majątku, a bogactwo i prestiż rodu wspomagały kariery polityczne jego członków. Zazwyczaj najwyżej ceniono sobie nie okresy pełnienia urzędów, lecz wycofania ze służby, gdy byli dostojnicy mogli się cieszyć szacunkiem i dostatkiem, życiem rodzinnym oraz towarzyskim w swej ojczystej miejscowości. Służba państwowa stanowiła bowiem zajęcie niebezpieczne i ryzykowne. Mandaryni to klasa, która była z jednej strony ściśle związana z państwem, z drugiej zaś – z literaturą i kulturą.

Początkowo o awansach na urzędy państwowe, które dawały wysoki prestiż społeczny i szansę na wzbogacenia się, decydowały przede wszystkim koneksje rodzinne. Stopniowo jednak na możliwości wejścia do klasy politycznej i zdobycia stanowisk wewnątrz niej zaczęły wpływać egzaminy na stopnie naukowe. Wprowadzone jeszcze w starożytności, stały się dominujące od XI w.⁴⁷ Dopuszczani byli do nich wszyscy obywatele posiadający pełnię praw: mężczyźni z klasy ziemiańskiej oraz chłopstwa, nazywani „znakomitym ludem” (*liangmin* 良民). Wieś cieszyła się także szeroką samorządnością. Ograniczone prawa obywatelskie mieli natomiast kupcy i rzemieślnicy, których awans do znakomitego ludu mógł nastąpić dopiero po trzech pokoleniach od zaniechania „mało godnej profesji”. Miasta nie miały samorządu, podlegały dużo bardziej efektywnej kontroli administracji terenowej. Jedynie osoby należące do klas niskich (m.in. prostytutki, aktorzy, strażnicy więzienni, w niektórych okresach dziedziczni żołnierze) wykluczano z awansu politycznego i otaczano pogardą. Przynależność rodzin do różnych kategorii utrwały rejestry ludnościowe, spisywane oddzielnie dla każdej z grup. Jedynie status mandaryna zdobywano indywidualnie, gdyż nie był on dziedziczny. Dodajmy także, że wśród klas niższych występowała dość znaczna mobilność społeczna.

⁴⁶ Hoshi Ayao, *Chūgoku no shakai fukushi no rekishi* [Historia systemów zabezpieczenia społecznego w Chinach], Yamagawa Shuppansha, 1988.

⁴⁷ Stosowano je szeroko już za panowania Zachodniej Dynastii Han (206 p.n.e.–24 n.e.), chociaż ich początki sięgają okresu przedcesarskiego, epok Wiosen i Jesieni (770–476 p.n.e.) oraz Królestw Walczących (475–221 p.n.e.). Patrz praca zbiorowa pod red. Xie Qinga 謝青, *Zhongguo kaoshi zhidu shi* 中國考試制度史 [Historia systemu egzaminów w Chinach], Huangshan Shushe, Hefei 1995, s. 9–34.

Wspomniany już Jacques Gernet, podsumował następująco współczesną wiedzę o państwie chińskim⁴⁸. Przede wszystkim wskazał on na jego ciągłość i to, że mimo ogromnych przeobrażeń w aspekcie społecznym, gospodarczym, technologicznym związanych ze zmianami warunków historycznych zмага się ono z podobnymi problemami w różnych okresach historycznych. *Nie istniało tam zatem – jak konkludował – coś, co można by uznać za niezmiennie państwo chińskie.* Gernet zwraca uwagę na najważniejsze czynniki tych zmian. Jego zdaniem ogromną rolę w rozwoju państwowości chińskiej odegrał wynalazek papieru, dzięki któremu od II w. n.e. dysponowano tanim i wygodnym, produkowanym masowo materiałem do pisania. W rezultacie możliwy stał się rozwój państwa biurokratycznego opierającego swe funkcjonowanie na dokumentach pisanych. Odgrywały one zatem w Chinach o wiele większą rolę niż w innych cywilizacjach, zwłaszcza w porównaniu z rzymską tradycją opierania się na słowach *mówionych*. Dzięki zapisywaniu wszystkiego pozostawały ślady każdej decyzji czy sytuacji, co umożliwiało gromadzenie akt i ułatwiało bezosobowe stosunki oraz zobiiektywizowane analizy. W takich warunkach w aparacie administracyjnym rozwijały się głównie stosunki abstrakcyjne i procedury kosztem bezpośrednich stosunków osobistych. Sprzyjało to racjonalizacji działań biurokracji chińskiej (na Zachodzie możliwej dopiero w epoce nowożytnej), umożliwiało również kontynuację tradycji w bardzo szerokim zakresie, np. w jurysprudencji mniejsze znaczenie przywiązywano do zasad prawnych, większe zaś do precedensów.

Od X w. z kolei, w rezultacie stosowania druku na szeroką skalę, nastąpiło zwielokrotnienie liczby ludzi wykształconych i stało się możliwe rozpowszechnianie wszelkich rozporządzeń państwowych oraz informacji, przynosząc ogromną rozbudowę administracyjnej maszyny państwa. O ile poprzednio bazę władzy cesarza stanowiły możne rody stanowiące zarazem jego klientelę, o tyle od tego czasu bazą stała się klasa mandarynów, dużo bardziej anonimowych. Zachodzące zmiany prowadziły do znacznie większej izolacji cesarza jako zwierzchnika całego aparatu biurokratycznego, a jednocześnie do umocnienia autokratycznych tendencji. Gernet wskazuje, że zachodząca na Zachodzie koincydencja narodzin nowoczesnego państwa i upowszechnienia użycia papieru oraz druku prawdopodobnie nie jest przypadkowa. Początki epoki Song (960-1279) można – jego

⁴⁸ Jacques Gernet, *Introduction*, w: Stuart R. Schram (red.), *The Scope of State Power in China*, School of Oriental and African Studies, University of London; The Chinese University of Hong Kong; St. Martin's Press, London – Hong Kong – New York 1985, s. Xxvii-xxxiv. Interesujące analizy zawiera także drugi tom studiów, cytowany wcześniej, również pod redakcją Schrama: *Foundations and Limits...* Tomy te ukazały się w ramach programu badań sfinansowanego przez *European Science Foundation*.

zdaniem – uznać za okres przełomowy w dziejach państwa i społeczeństwa chińskiego, gdyż zmieniła się wtedy w sposób zasadniczy ich natura..

Inną istotną różnicą w stosunku do tradycji zachodnich stanowił zakres władzy państwowej. Państwo odgrywało ważną rolę w organizacji całego życia społecznego, w określaniu norm moralnych i ich egzekwowaniu, jak również w kształtowaniu obyczajowości i mentalności. Na Zachodzie rozdzielano „sferę boską” od „cesarskiej”, struktury Kościoła, które kształtowały moralność publiczną od państwa, podczas gdy w Chinach nie znano tego podziału. W rezultacie nie rozróżniano także prawa od zasad moralnych. Jak wskazuje Granet, kształtowanie mentalności i postaw moralnych stanowiło kluczową sferę polityki chińskiej, dużo ważniejszą niż, uznawane na Zachodzie za podstawowe, kwestie użycia siły, gromadzenia bogactw, rozwoju technologii, wprowadzania i egzekwowania regulacji prawnych. Z tym łączyło się także rozdzielanie na Zachodzie sfery sumienia jednostki i jej wyborów moralnych od sfery jej obowiązków wobec świeckich władz państwa. W Chinach natomiast aż do dziś – jak wskazuje Gernet – sfera sumienia, moralności, obyczajów czy sposobu myślenia przynależy do sfery polityki. Po upadku cesarstwa zajmowali się tymi sprawami także reformatorzy i rewolucjoniści aż po Mao Zedonga 毛澤東, i to one w ich koncepcjach były zasadnicze.

Dążąc do realizacji zadań państwa, obok rozmaitych innych środków wychowawczych, stosowano rozbudowany system nagród i kar. W jego ramach dokonywano klasyfikacji ludzi przez nadawanie im tytułów, godności, łask i majątku, albo pozbawianie ich tego. Państwo nie tylko określało status jednostek i rodzin w hierarchii społecznej, ale także przestrzenne rozmieszczenie ludności przez akcje przesiedlania, kolonizację nowych ziem w formie kolonii rolnych i militarnych, zesłań na pogranicze itp. Cała struktura społeczna była więc kształtowana przez państwo.

Gernet, powołując się na Leona Vandermeerscha, konstatuje, że zamiast znanego na Zachodzie trójpodziału władz z przypisanymi im funkcjami w Chinach wyróżniano trzy sfery: podejmowania decyzji, wykonawczą i kontroli. Ten tradycyjny system, jak wykazywał Vandermeersch, funkcjonował nie tylko w cesarstwie, ale nawet jeszcze po śmierci Mao, w latach 80. XX w., kiedy zaczynała się forsowana przez Deng Xiaopinga transformacja chińska. Podczas gdy prawo zachodnie opiera się na prawach i zobowiązaniach zainteresowanych stron, w Chinach pojmowano je jako rozporządzenia administracyjne lub też wzorce kosmiczne i społeczne (i w tym aspekcie łączyło się ono ściśle z zasadami moralnymi). Prawnicza koncepcja porządku społecznego opiera się na założeniu, że należy

chronić prawa i swobody każdej osoby czy każdego podmiotu, w systemie, który zapewnia ich kompatybilność. Normy te muszą mieć przy tym charakter powszechny w obrębie danego systemu. Kluczowym elementem tego systemu jest *prawo pozytywne* stanowiące esencję prawa w zachodnim jego rozumieniu. W Chinach owo prawo pozytywne nie było znane, a normy, które można określać jako „prawne”, dotyczyły *porządku rytualnego*, który różni się zasadniczo od *prawnego*⁴⁹.

Zdaniem Gerneta kwestia, czy w dawnych Chinach wyodrębniano sferę ekonomii i finansów pozostaje otwarta. Gromadzenie zasobów materialnych uznawano za pierwszoplanowe zadanie państw zachodnich. Sprawy ekonomiczne traktowane były instrumentalnie i nie stanowiły autonomicznych sił oddziałujących na państwo. Gernet powołuje się na twierdzenie Marianne Bastid, że tradycyjnie sfera finansów była w Chinach podporządkowana polityce, nie zaś na odwrót⁵⁰. Ekonomię, zgodnie z tradycją grecką, wiązano na Zachodzie z zarządzaniem własnym majątkiem i z handlem, w Chinach natomiast przede wszystkim z *zaprowadzaniem ładu w świecie i wspomaganiem ludu*, co stanowi pierwotny sens samego terminu „ekonomia” (*jingji 經濟*). Odnosił się on zatem do społecznej odpowiedzialności państwa i podejmowania przezeń interwencji w celu równoważenia nadmiaru i braków produktów na rynku, do utrzymywania równowagi w sferze środków pieniężnych i zaopatrzenia w żywność, jak też do odpowiedniego kształtowania przez państwo środowiska naturalnego: uprawy odłogów, budowy kanałów, tam, dróg, fortyfikacji, itd. Ekonomia była zatem w Chinach przede wszystkim sferą działalności państwa, a nie jednostek i rodzin jak na Zachodzie, państwo chińskie odgrywało w tej dziedzinie bezprecedensową rolę i to od początków swego istnienia.

Gernet zwraca również uwagę, że już od starożytności występowały w Chinach sprzeczne opcje: swoistego leseferyzmu, dążeń do poszerzania wolności gospodarczych, a z drugiej – do umacniania interwencjonizmu państwowego. Niezmiernie rozbudowany interwencjonizm państwowy, jak podkreśla Gernet, dotyczący zarówno sfery wytwórczej, dystrybucji, redystrybucji, transportu, cen i rynku pełnił w Chinach rolę służebną wobec sfery społecznej. „Jedność umysłów poddanych i władcy” – będąca tam ideałem politycznym – umożliwiała utrzymywanie spokoju i kontroli społeczeństwa przez państwo, a to – jak

⁴⁹ Leon Vandermeersch, *An Enquiry into the Chinese Conception of Law*, w: Stuart R. Schram, *The Scope of State Power...*, cyt. wyd. s 3-25.

⁵⁰ Marianne Bastid, *The Structure of the Financial Institutions of the State in the Late Qing*, w: Stuart Schram (red.), *The Scope of State Power*, cyt. wyd., s. 51-80.

uważano – wymagało zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Na pierwszym miejscu stawiano więc cele społeczne, nie zaś bogactwa czy sprawy technologiczne.

Gernet wskazuje słusznie, iż w Chinach inaczej pojmowano sam termin „rządzenie” (*zhi* 治). Dosłownie znaczył on „regulować”, zwłaszcza przepływ wody, a także naprawiać i uzdrawiać. Rządzenie rozumiano więc przede wszystkim jako utrzymywanie harmonii i równowagi, nie zaś wydawanie rozkazów i egzekwowanie posłuszeństwa. Można dodać, że sam termin „władza” (*quan* 權) ma charakter metaforyczny, a pierwotnie odnosił się do wagi i ważenia, czyli „równoważenia”, „zapewniania ekwilibrium”. Wiązało się to z koniecznością osiągnięcia w czasach archaicznych konsensu różnych możliwych rodów, starszyny wspólnot wiejskich, itd., którym władze centralne nie mogły w istocie nic narzucić. Inaczej niż w Europie nie rozumiano zatem jako „wymuszanie posłuszeństwa” czy „narzucanie swego zwierzchnictwa”. Warto pamiętać, że ideałem konfucjańskim było dobrowolne i gorliwe podporządkowywanie się, uznawanie czyjegoś kierownictwa ze względu na walory moralne przywódcy i służenie z pełnym oddaniem. To potencjalni „podporządkowani” powinni pragnąć „dobrego kierownictwa” i poszukiwać go, nie zaś potencjalny zwierzchnik zdobywać poddanych. Legiści i teoretycy szkoły strategów dodali do tego instrumentarium sprytne manipulacje, kierowanie innymi pośrednio przez kształtowanie ich motywacji do spontanicznych a pożądaných działań, dobór odpowiednich ludzi do potrzebnych działań, umiejętne stosowanie nagród i kar itp.

Państwo, jak wskazuje Gernet, nie było w Chinach organizmem, który rozwijał się krok po kroku jak na Zachodzie, powoli poszerzając swoje funkcje i uzyskując miejsce pośród innych władz. Państwo od samego początku było „uznaną rzeczywistością”, strukturą kształtującą życie społeczne i gospodarcze już od pierwszej potwierdzonej historycznie dynastii Shang (XVI? –XI? w. p.n.e.). Zakres jego władzy jeszcze się poszerzył w IV – III e. p.n.e. wraz z formowaniem biurokratycznych aparatów zarządzania w różnych państwach chińskich. Procesy te były szczególnie zaawansowane w państwie Qin, co umożliwiło mu podbój innych państw chińskich oraz półbarbarzyńskich i proklamowanie zjednoczonego cesarstwa w 221 r. p.n.e., które miało przetrwać – mimo różnych burz dziejowych – aż do początków XX w. Już w państwie Qin, jak zwraca uwagę Gernet, wprowadzono m.in. system administracji terenowej podlegającej władzom centralnym, nieznanym w Europie aż do czasu rewolucji francuskiej (1789). Starano się nie dopuszczać do pojawienia się innych sił, takich jak autonomiczne działania kupców, armii czy wspólnot religijnych, albo zapobiegać możliwym podziałom na szczytach władzy. W tym celu podejmowano wysiłki zapobiegające

pojawianiu się takich sił paralelnych albo tworzono mechanizmy mające je wykluczyć. Dotyczyło to nie tylko władz czy sił zewnętrznych wobec centralnych władz państwa, lecz także działających w łonie samej administracji. Zdaniem Gerneta to zupełnie odmienna od zachodniej droga rozwoju państwa w Chinach doprowadziła do ukształtowania się innych jego koncepcji..

Odmienność Państwa Środka od systemów uformowanych w Europie prowadziła do rozmaitych nieporozumień i wywoływała gorące dyskusje oraz spory na temat genezy i natury systemu chińskiego. Popularnością cieszyła się m.in. koncepcja „orientalnego despotyzmu” Karla Wittfogela. Wskazywał on na obiektywne uwarunkowania absolutnych i scentralizowanych monarchii wschodnich – konieczność budowy i utrzymania systemów irygacyjnych⁵¹. Teoria ta, mająca rzekomo objaśniać ustrój starożytnych imperiów Bliskiego Wschodu i Chin, cieszyła się największą popularnością wśród osób słabo znających realia historyczne tych krajów, a szukających prostych wyjaśnień odmienności azjatyckich⁵². Wśród marksistów bardzo popularna była teoria „formacji azjatyckiej”. Głosiła ona, że na Zachodzie kolejne epoki gospodarczo-społeczne, od niewolnictwa do kapitalizmu, następowały po sobie, w Azji zaś od starożytności aż po wiek XX królowała dziwna formacja, oparta na wspólnotach wiejskich⁵³. Większość badaczy przyjmujących te koncepcje zakładała, że ustrój Chin starożytnych przetrwał w niewiele zmienionej formie do początków XX w., chociaż realnie w Chinach zachodziły głębokie przeobrażenia gospodarcze, społeczne i polityczne.

Koncepcje te wiązały się z bardzo wysokim w Chinach rozwojem państwowości i teorii politycznych już w starożytności. Sztuka administrowania osiągnęła tam bardzo wysoki poziom. Europejczykom trudno sobie nawet wyobrazić, od jak dawna znano tam zasady i mechanizmy profesjonalnego zarządzania, u nas kojarzone dopiero z epoką nowożytną⁵⁴. W ostatnich wiekach przed naszą erą praktykowano np. zarządzanie przy pomocy wyspecjalizowanego aparatu biurokratycznego, egzaminy publiczne dające dostęp do urzędów państwowych (prototyp *civil service*), powszechną służbę wojskową (z rejestracją i szkoleniem poborowych, służbą czynną oraz przenoszeniem do rezerwy), wypłacanie

⁵¹ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Heaven 1957. Patrz wyd. polskie: *Władza totalna*, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2004.

⁵² Krytyczne omówienie jego koncepcji w odniesieniu do Chin zob. Wolfram Eberhard, dz. cyt., s. 18–51.

⁵³ Omówienie związanych z nią dyskusji zob. Władimir N. Nikiforow, *Wostok i wsiemirmaja istorija*, Izdatelstwo Nauka, Moskwa 1977 (wyd. 2). Patrz także: Leonid S. Wasiljew, *Agrarnyje otnoszenija i obszczina w drevniem Kitaje (XI – VII ww. do n.e.)*, Izdatielstwo Wostocznoj Litieratury, Moskwa 1961.

⁵⁴ Otto van der Sprenkel, *Max Weber on China*, „History and Theory” 1964, t. 3, nr 3, s. 357.

emerytur urzędnikom państwowym, prowadzenie rozbudowanej sprawozdawczości itp. Załatwianie spraw przez aparat administracji państwowej odbywało się w trybie określonych procedur. Państwo kontrolowało życie gospodarcze poprzez system monopoli, podatków, inwestycji infrastrukturalnych i rozmaitych instytucji. W 53 r. p.n.e. ustanowiono m.in. państwową agencję rynku rolnego, która organizując interwencyjne zakupy lub sprzedaż ziarna miała utrzymywać w dopuszczalnych granicach rynkowe wahania cen zboża, zapewniając stabilność jego podaży i opłacalność gospodarki chłopskiej. Agencja stała się pierwowzorem podobnych instytucji państwowych wprowadzanych na Zachodzie w XX w. Rozwój profesjonalnej biurokracji zarządzającej państwem miał miejsce również w wiekach następnych. Pisma urzędowe musiały mieć specyficzną, standardową formę, korzystano nawet ze specjalnych formularzy. Państwo chińskie opiekowało się rozwojem sztuk i nauk, zajmowało się edukacją, kontrolowało życie społeczne i kulturalne.

Żadna inna cywilizacja nie stworzyła równie efektywnych metod zarządzania tak ogromną liczbą ludności i tak wielkimi obszarami. One to właśnie umożliwiły przetrwanie Cesarstwa Chińskiego od starożytności do początków XX w., a rozmaitych jego instytucji nawet dłużej. Zarówno biurokratyczny system państwa, jak i wysoko rozwinięte struktury rodowe, z ich księgami genealogicznymi, utrwały historyczną orientację państwa i społeczeństwa. Wszystkie wydarzenia, zjawiska czy procesy lokalizowano precyzyjnie w czasie, datując je na lata panowania odpowiednich władców, a wyliczanie i ogłaszanie kalendarza na nadchodzący rok było jedną z ważnych funkcji cesarza. Sporządzanie na bieżąco zapisków historycznych, gromadzenie materiałów historycznych i opracowywanie syntetycznych historii poszczególnych dynastii stanowiły w cesarstwie chińskim ważną sferę działalności państwa. W ostatnim tysiącleciu utrwalił się zwyczaj, że historię Chin za panowania danej dynastii pisze państwowa komisja złożona z najwybitniejszych historyków epoki powołana przez następną dynastię, która udostępnia im archiwa poprzedników. Zgodnie z tą tradycją niedługo po Rewolucji Xinhai z 1911 r., obalającej cesarstwo, nowe władze Republiki Chińskiej powołały taką komisję dla opisanie epoki ostatniej dynastii. Można wspomnieć, że wprowadziły one również nową „erę republiki” w liczeniu lat. Przypominało to nie tylko działania podjęte w tym względzie przez Rewolucję Francuską, ale także praktyki cesarzy z poprzednich kilkuset lat, którzy po wstąpieniu na tron wprowadzali nową erę liczenia lat. Posługiwano się przy tym tzw. dewizami panowania, np. 1 rok ery Propagowania Cnoty (*Xuande* 宣德, 1426-1435), albo 10 rok ery Posłusznego Poddawania się Rządom

Zaprowadzającym Porządek (*Shunzhi* 順治, 1644-1661)⁵⁵. To podejście różniło zasadniczo tradycje chińskie od indyjskich, które cechowało niemal zupełne lekceważenie historii.

Trzeba dodać, że ten model biurokratycznego administrowania państwem, z formalizacją procedur i wysoką instytucjonalizacją systemu, był dosyć drogi, dlatego mogło go finansować jedynie rozwinięte gospodarczo społeczeństwo Chin właściwych. Na mniej rozwiniętych gospodarczo ziemiach zamieszkiwanych przez ludy określane jako „barbarzyńskie” czy półbarbarzyńskie system ten był trudny do wprowadzenia i utrzymania. Z tej przyczyny władze cesarstwa akceptowały tam rządy miejscowej starszyny, wodzów, chanów, książąt czy królów, których ziemie traktowano jako wasalne, choć miały one rozmaity status (były to ziemie autonomiczne w ramach powiatów czy prowincji chińskich, zaliczane do „ziem wewnętrznych” lub bardziej autonomiczne „zewewnętrzne państwa wasalne”). Dopiero wraz z rozwojem gospodarczym i postępami sinizacji dochodziło do inkorporacji tych ziem do Chin właściwych. Zarządzanie nimi przejmowali wtedy funkcjonariusze cesarscy, wprowadzając zwyczajny system administracyjny. Zdarzało się jednak wielokrotnie, że owe niechińskie, czy tylko częściowo zsinizowane, ludy przejmowały władzę polityczną nad częścią albo nawet całością terytorium cesarstwa, przejmując zarazem istniejący tam system polityczny.

Jak stwierdza Angus C. Graham, Chiny współczesne stawiają nas w obliczu wyjątkowego zjawiska:

...Chiny, imperium, które przetrwało od epoki Egiptu i Babilonu (...), odkryły bowiem sekret niezniszczalności imperium i wiecznotrwałego organizmu społecznego⁵⁶.

Herlee G. Creel o systemie politycznym Chin cesarskich pisze:

Chociaż brakowało mu tego, co dziś uważamy za demokrację, dawał on zwykłym ludziom rodzaj reprezentacji w rządach, ponieważ w każdej generacji pewna ich liczba osiągała urzędy państwowe. Nie wprowadzał on wprawdzie bezklasowego społeczeństwa, gdyż edukacja automatycznie podnosiła status osób wykształconych, ale zapewniał taki stopień demokracji, jakiego

⁵⁵ Do epoki Yuan (元, 1279-1368) cesarze zmieniali te dewizy panowania podczas swoich rządów, nieraz kilkakrotnie, zależnie od politycznych potrzeb. Od epoki Ming (明, 1368–1644) dewizy przyjmowanej przy wstąpieniu na tron nie zmieniano już do końca panowania danego cesarza. W związku z obowiązywaniem w Chinach tabu imienia cesarskiego (można było tylko używać uroczystego tytułu pośmiertnego) nazwę ery panowania w literaturze zachodniej często traktuje się jako „imię cesarskie”.

prawdopodobnie nigdzie indziej nie zagwarantowano, i to w kraju tak przeogromnym, w tak długim okresie. Każdy chłopski syn mógł, choćby w teorii, marzyć tam o zostaniu najbardziej wpływowym ministrem w rządzie centralnym, i jeden z nich od czasu do czasu rzeczywiście osiągał taką pozycję. Wprowadzono tam więc pewne realne ograniczenia dla stratyfikacji społecznej⁵⁷.

Badacz ten wskazuje, że dostojników rzeczywiście rekrutowano spośród ludzi najzdolniejszych pochodzących z różnych klas społecznych. Na przykład wśród kanclerzy epoki dynastii Han Wczesniejszej (206 p.n.e. – 25 n.e.), a była to najwyższa funkcja polityczna dostępna śmiertelnikowi, przynajmniej 22% wywodziło się z prostego ludu, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych w latach 1789–1953 tacy prezydenci stanowili tylko 18%⁵⁸. Dodajmy, że wspomniany wcześniej Houn, cytując stwierdzenia Creela o państwie chińskim, uznaje jego opinię za w pełni uzasadnioną⁵⁹.

Frederick W. Mote, podsumowując panowanie ostatniej mandżurskiej dynastii Qing (清, 1644–1912) stwierdził, że mimo rozmaitych mankamentów systemu, pod jej rządami społeczeństwo cieszyło się na ogół dostatkiem. Świadczył o tym stały i szybki przyrost ludności, jak też rosnący poziom konsumpcji, choć były oczywiście regiony biedniejsze, zaś klęski żywiołowo wielokrotnie dramatycznie pogarszały warunki życia. Około 1800 r. Chiny zapewniały swym mieszkańcom lepsze wyżywienie, ubranie i warunki mieszkaniowe oraz uczestnictwo w zróżnicowanym życiu gospodarczym niż większość krajów Azji i Europy⁶⁰. Pamiętać trzeba, że w tym czasie ludność Chin liczyła ponad 300 mln, podczas gdy Wielkiej Brytanii 11 mln, a Rosji – 40 mln⁶¹. Około 1820 r. Chiny wytwarzały 32,4% światowego PKB, zaś cała Europa wraz z Rosją – 31,4%, a Stany Zjednoczone zaledwie 1,8%⁶². Dopiero rozwój nowej cywilizacji przemysłowej i kapitalizmu na Zachodzie, „otwarcie” siłą Chin i włączenie ich do tworzącego się rynku światowego oraz

⁵⁶ Angus C. Graham, Omówienie książki B. Schwartza *The World of Thought in Ancient China*, „Times Literary Supplement”, 18 July 1986, s. 5.

⁵⁷ Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, Harper & Bros, New York 1960, s. 252–253.

⁵⁸ Tenze, *The Origins of Statecraft in China*, vol. 1, *The Western Chou Empire*, Chicago University Press, Chicago – London 1970, s. 7.

⁵⁹ Franklin W. Houn, dz. cyt., s. 36.

⁶⁰ Frederick W. Mote, *Imperial China, 900 – 1800*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999, s. 947.

⁶¹ Philip Richardson, *Economic Change in China, c. 1800–1950*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 20.

⁶² Angus Maddison, *Chinese Economic Performance in the Long Run*, cyt. wyd., s. 40 (tab. 2.2a).

ustanowienie nad tym państwem dominacji mocarstw zachodnich (a później i Japonii) zdegradowały dumne cesarstwo do pozycji jednego z najbiedniejszych krajów świata, pogrążonego w dodatku w politycznym chaosie.

Podstawowe cechy konfucjańskiego modelu państwa

Przedstawiając konfucjański model państwa, by nie wchodzić w kwestie skomplikowanych modyfikacji instytucjonalnych, ograniczymy się do ostatniego tysiąclecia, które w dziejach Chin można uznać za „epokę nowożytną”⁶³. W tym okresie wyróżnić można następujące cechy państwowości chińskiej:

Półreligijny charakter państwa

W Chinach nie znano rozdziału sfer *sacrum* i *profanum*. Wszystkie struktury polityczne i społeczne, od najwyższych centralnych władz państwowych aż do władz powiatowych, a także rody i rodziny z ich kultem przodków, miały charakter polityczno-społeczny i religijny zarazem. Łączyły one funkcje administracyjne, moralno-wychowawcze i religijno-obrzędowe. Wszelka władza była zatem świecka i duchowna równocześnie, a każdy jej szczebel i organ pełnił właściwe sobie funkcje religijne i rytualne. Państwo było zarazem Kościołem, utrzymywało ład kosmosu i jego harmonię, właściwe następstwo pór roku, obfitość plonów i mnożenie się zwierząt oraz ptactwa, zarówno w domostwach, jak i w naturze. Służyły temu rytuały religijne (m.in. składane przez cesarza ofiary Niebu i Ziemi) oraz te, które były związane z funkcjonowaniem Syna Nieba w pałacu. Było ono uzależnione od stosunku mistycznych korespondencji barw, liczb, organów itd. do odpowiednich części czasoprzestrzeni, co miało decydować o utrzymaniu harmonii kosmosu. W konfucjańskiej *Księdze norm rytualnych* (*Li ji* 禮記) przy opisie pierwszego miesiąca lata stwierdza się np.

Miesiącowi temu odpowiada liczba 7, smak gorzki i zapach spalenizny. Składa się wtedy ofiary duchowi ogniska domowego, na które przeznaczają się przede wszystkim płuca zwierząt ofiarnych [jako organ odpowiedni dla tej pory].

⁶³ Datowanie początku ery nowożytnej na ok. 1000 r. n.e. przyjmujemy za W. Eberhardem. Zob. Wolfram Eberhard, *A History of China*, Routledge & Kegan, London 1971, s. 205–209. Taki podział uzasadnia on głównie dominacją gospodarki towarowo-pieniężnej i stosunkowo nowoczesną strukturą społeczną, ze statusem wolnych obywateli, jaki miała ogromna większość ludności (z wyłączeniem wyraźnie upośledzonych prawnie kobiet). Można do tego dodać wiele innych argumentów: od tego czasu upowszechnił się druk książek i oświata w dość powszechnej skali, nastąpił rozwój „kultury masowej”, państwo było zarządzane przez zawodowych funkcjonariuszy, co szybko przenosić zaczęto także do kierowania armią (w XI w. utworzono pierwszą cesarską akademię wojskową i rozpoczęto egzaminy na naukowe stopnie wojskowe). Utrwaliła się prywatna własność ziemi, a cesarstwo przestało się periodycznie rozpadać.

Zielone żaby kumkają, dżdżownice wychodzą z ziemi, owocują ogórki, a mleczaże kwitną.

Syn Nieba (*tianzi* 天子) zajmuje w tym okresie w Pałacu Blasku (*Mingtang* 明堂) sale po lewej (tj. zachodniej stronie). Jeździ czerwonym powozem, zaprzężonym w konie o maści kasztanowej, z czarnymi ogonami. Proporce przy powozie są czerwone. Odziewa szaty czerwone, a kamienie szlachetne zdobiące go [wisiory u królewskiego nakrycia głowy i przy szacie] mają barwę wiśniową. Cesarz spożywa wtedy warzywa z rodzaju fasolowych (tj. motylkowe) oraz drób. Naczynia, jakich używa, powinny być wysokie dla [stymulowania] szybkiego wzrostu [roślin i zwierząt]...

W tym miesiącu ma miejsce inauguracja lata [przez Syna Nieba]. Trzy dni przed tą uroczystością Wielki Skryba (pełniący także funkcję astrologa) informuje o tym Syna Nieba mówiąc: „takiego to a takiego dnia przypada początek lata. Naturę tego okresu określa pierwiastek Ognia”. Usłyszawszy to, Syn Nieba rozpoczyna [rytualne] samooczyszczanie (połączone z postami). Właściwego dnia, w towarzystwie Trzech Książąt, dziewięciu ministrów oraz wysokich funkcjonariuszy udaje się na południowe przedmieście, by powitać tam nadejście lata. Po powrocie [do pałacu] rozdaje nagrody... W tym miesiącu wszystko, co długie, powinno stawać się jeszcze dłuższym, a wszystko, co wielkie – jeszcze większym. W tym okresie nie wolno ranić albo niszczyć niczego (by nie hamować powszechnego wzrostu). Nie rozpoczyna się prac związanych z kopaniem ziemi i usypywaniem tarasów, nie wysyła się mas ludu [na ekspedycje wojskowe], nie ścina się także większych drzew... Wymierza się jedynie lekkie kary i sądzi małe wykroczenia. Ogłasza się także amnestię dla przestępców skazanych za niewielkie przewinienia.

Kończy się hodowla jedwabników, a cesarzowa składa kokony [przez nią wyhodowane] cesarzowi...

Gdyby w pierwszym miesiącu lata zastosowano normy odpowiadające rozporządzeniom jesieni (dotyczące liczb, barw, itd.), spadłyby katastrofalne deszcze. Pięć [rodzajów] roślin uprawnych nie wyrosłoby należycie, a ludność rejonów pogranicza musiałaby szukać ukrycia w miejscach ufortyfikowanych [w związku z najazdami barbarzyńców]. Gdyby w lecie zastosowano normy właściwe dla zimy, rośliny i drzewa uschłyby przedwcześnie, a potem nastąpiłyby wielkie powodzie niszczące [nawet] miasta i ich umocnienia. Gdyby zaś zastosowano procedury odpowiadające wiośnie, nastąpiłyby klęski

szarańczy, wiać by zaczęły huragany, a rośliny i kwiaty nie dałyby owoców ani ziarna⁶⁴.

Oczywiście te klasyczne i bardzo szczegółowe normy rytualne rzadko były w pełni przestrzegane i bynajmniej nie wszyscy przedstawiciele elity rządzącej wierzyli w ich moc magiczną. Wielu traktowało je jako cesarskie rytuały o symbolicznym znaczeniu. Ukazują one jednak dobrze specyficzną, oficjalną „religijność harmonii kosmosu”, którą podtrzymywało państwo, a zwłaszcza cesarz przez przestrzeganie szczegółowych norm rytualnych i zasad moralnych.

Syn Nieba, jako władca Krainy Środka (*Zhongtu* 中土) zajmującej szczególne miejsce w *universum*, był nie tylko zwierzchnikiem jej administracji, lecz także najwyższym kapłanem i opiekunem całego rodzaju ludzkiego, mistycznym łącznikiem między nim a Niebem i Ziemią. Według koncepcji Triady Niebo było kondensacją męskiego pierwiastka *Yang* 陽, Ziemia żeńskiego *Yin* 陰, a Człowiek połączeniem ich obu. Cesarz był zwierzchnikiem i reprezentantem wszystkich ludzi, a rządził z mandatu Nieba (*tian ming* 天命). Dbał on o utrzymanie w świecie ludzkim porządku moralnego i porządku przyrodniczego zgodnych z „tajemnym porządkiem bytu” (*dao* 道). Bardzo często występował jako osoba półboska (w terminologii buddyjskiej często nazywano go *bodhisattva*)⁶⁵. Dlatego mógł też udzielać inwestytury na poły boskim przywódcom teokratycznych państw wasalnych, jak dalajlamowie i panczenlamowie w Tybecie czy bogdo-gegenowie w Mongolii. Sprawował również w Chinach właściwych władzę nad bóstwami i duchami, które mógł awansować i degradować, określał też ich obowiązki i powierzał im opiekowanie się danym rejonem itp.

⁶⁴ *Li ji zheng yi* 禮記正義 [Księga norm rytualnych z prawidłowymi objaśnieniami], rozdz. *Yue ling* 月令 [Rozporządzenia miesięczne], juan 15, w zbiorze: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 [Trzydzieści ksiąg kanonicznych z komentarzami], Zhonghua Shuju, Beijing 1983, s. 1364–1366. Przy przekładzie wykorzystano angielskie tłumaczenie: *Li chi, Book of Rites, An Encyclopedia of Ancient Ceremonial Usages, Religious Creeds, and Social Institutions*, przekł. James Legge, University Books, New York 1967, t. 1, s. 268–272; a także przekład polski fragmentu, zob. Tadeusz Żbikowski, *Chiny*, w: Józef Keller i inni, *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, Iskry, Warszawa 1974, s. 109–112.

⁶⁵ Należy pamiętać, że człowieka pojmowano tam nie jako „rodzinę ludzką” – zbiorowość autonomicznych i równych ontologicznie jednostek – ale jako pewną kategorię istot podzielonych na różne rangi, o odmiennej ontologicznie naturze. Mogły one osiągać coraz wyższe formy egzystencji, aż do bóstw i istot półboskich, albo stawać się istotami niższymi, bliskimi zwierzętom czy wręcz zwierzęcymi. Świat ludzki nie był zatem oddzielony, jak w świecie chrześcijańskim, od świata bóstw i duchów ani od świata przyrodniczego.

W sposób oczywisty nadzorował też praktyki religijne oraz klasztory. Funkcje religijne uznawano tradycyjnie za kluczowe dla pełnienia urzędu Syna Nieba, a jego władza nad Chinami i wszystkimi ludami świata miała głównie religijno-rytualny charakter. Podobnie starosta był najwyższym kapłanem powiatu, a głowa rodziny sprawowała funkcje kapłana danego domostwa.

Cesarstwo nie miało jednak charakteru teokratycznego, gdyż władze wszystkich szczebli na co dzień pełniły przede wszystkim funkcje administracyjne, bez odwoływania się do sił nadprzyrodzonych, obcy był im duch religianctwa czy religijnego fanatyzmu. Pamiętać też trzeba o specyfice religijności chińskiej, która nie koncentrowała się na czci dla bóstw i wierze w jakieś dogmaty, lecz raczej na rytuałach, obrzędach oraz wierze w tajemnicze siły przyrodniczego typu⁶⁶.

W związku z takimi tradycjami także wszelkie ruchy rebelianckie z reguły przybierały formę sekt religijnych, z własnymi heretyckimi kultami i przywódcami, uznawanymi za inkarnacje bóstw lub nieśmiertelnych o nadzwyczajnych mocach. Kilkakroć, po utworzeniu bitnych armii, obalały one nawet panujące dynastie. Stąd państwo z dużą podejrzliwością odnosiło się do niezatwierdzonych kultów sekt religijnych czy stowarzyszeń tajemnych o wyraźnie religijnym zabarwieniu. Tradycje te przetrwały do XX w., takim ruchem na wprost religijnym było tzw. „powstanie bokserów” (*Yihequan* 義和拳)⁶⁷ z początku XX w. czy wyraźnie antyreżimowa sekta *Falun Gong* 法輪功, która rozwinęła się w latach 90.⁶⁸ Elity chińskie, nawet w epoce nowoczesnej, z trudem godziły się z zachodnią

⁶⁶ Zasadnicze odmienności religijności chińskiej wobec monoteistycznych tradycji śródziemnomorskich przedstawia studium: Krzysztof Gawlikowski, *Religijność chińska: Uwagi o innej cywilizacji*, „Azja-Pacyfik” 2003, t. 6, s. 7–67.

⁶⁷ Tłumaczenie tej nazwy nastrocza pewne trudności. Termin *quan* (dosłownie „pięść”) oznaczał tradycyjne, mistyczne „sztuki walki” (oraz ich adeptów), a dokładniej szczególne techniki psycho-fizycznego treningu, które wraz z pewnymi religijnymi praktykami miały dawać ich adeptom nadzwyczajne moce uwidaczniające się także w walce. Tworzyli oni nieraz swoiste „szkoły” z mistrzem na czele, albo całe organizacje tajemne o ludowej, buddyjskiej, czy taoistycznej proveniencji. Umownie można by więc członków takich oddziałów nazywać „bojownikami”, czy „adeptami mocy”. *Yi* 義 – to podstawowa cnota konfucjańska: „wypełnianie powinności”, „słusność”, czasem mało precyzyjnie tłumaczona jako „sprawiedliwość”. *He* 和 – znaczy „harmonia”. Czyli od biedy można by nazwę tego ruchu przetłumaczyć jako „Bojownicy przywracający słusność i harmonię” (w kraju).

⁶⁸ *Gong* 功 (podstawowy sens „zasługa”, „osiągnięcie”) ma w tej nazwie znaczenie zbliżone do *quan* i także odnosi się do specyficznych form treningu psychofizycznego zapewniającego szczególne moce i długowieczność. Termin ten był związany bliżej z tradycją taoistyczną. *Falun* 法輪 – to buddyjski termin „Koło Nauki (Prawa)”, sanskr. *Dharmaciakra*, oznaczający „naukę

zasadą rozdziału państwa od Kościoła, a władze starały się zachować ścisły nadzór nad wszystkimi organizacjami religijnymi i kultami.

Nic więc dziwnego, że przywódcy państwa tradycyjnie traktowani byli jako istoty wyższe, półboskie, otoczone czcią typu religijnego. Zjawiska te występowały we wszystkich krajach z kręgu cywilizacji konfucjańsko-buddyjskiej. Dlatego cesarza Japonii do II wojny światowej oficjalnie otaczano czcią boską, a kult azjatyckich przywódców komunistycznych – jak Mao Zedong 毛澤東 (Mao Tse-tung), wietnamski Ho Chi Minh, czy koreański Kim Ir Sen – przekraczał daleko podobne zjawiska w Europie.

Moralno-wychowawcze funkcje państwa

Wszelka władza w Chinach miała charakter ideologiczno-moralny. Organicznie łączyła się z wychowywaniem podwładnych oraz krzewieniem wartości i cnót. Państwo określało i wpajało zasady moralne, a nawet, jak twierdzono, wręcz generowało oraz formowało moralno-intelektualną duszę ludzką (*hun* 魂), którą w mniejszym czy większym stopniu miały tylko osoby „ukształtowane moralnie”. Dzięki ofiarom potomków mogła ona trwać przez stulecia. Jedynie duszę animalną (*po* 魄) mieli wszyscy ludzie, podobnie jak zwierzęta, ale zanikała ona stopniowo po śmierci. Wierzone, że człowiekiem we właściwym sensie, istotą cywilizowaną i moralną, trzeba się dopiero stawać. Proces „uczłowieczania” istot jedynie „człowiekkształtnych” polegał – według oficjalnej ideologii konfucjańskiej – przede wszystkim na ich „uspołecznianiu”. Odbywało się to przez wpajanie im cnót moralnych dotyczących wypełniania rozmaitych obowiązków społecznych, utożsamiania się z coraz szerszymi kręgami społecznymi, a nawet z kosmosem, zaś tłumienia w sobie egoizmu oraz prywaty. Stąd potępiano indywidualizm i wszelkie przejawy *si* 私 – „prywaty” i „egoizmu”, a apoteoza *gong* 公 – tego, co „publiczne”, „ogólne”. Chodziło przy tym nie tylko o postępowanie, lecz i „właściwe myślenie”. Drugim kluczowym aspektem było *keji* 克己 – powściągnięcie samego siebie, swoich zachcianek i spontanicznych „zwierzęcych” impulsów, a ściśle przestrzeganie norm *li* 禮 – etykiety i przyzwoitości narzucających ściśle

buddyjską” symbolizowaną przez koło z ośmioma szprychami. *Zhuan falun* 轉法輪 (dosłownie „obracanie kołem prawa”) – to „propagowanie nauk buddyjskich”, czyli nazwę tej sekty można by

reguły wszelkich zachowań i działań odpowiednio do rang społecznych wszystkich podmiotów uczestniczących oraz „naturalnego porządku”. Takie samodoskonalenie się ludzi i kierowanie tymi procesami przez władze wszystkich szczebli – od rodziny po cesarza – miało różne aspekty. Były to aspekty praktyczne, takie jak przygotowanie dobrych poddanych i wartościowych członków społeczeństwa, posłusznych i oddanych wszystkim zwierzchnikom oraz dostosowujących się do wymagań czy sytuacji. Wyrażał to ideał *shun* 順 – „płynięcia z prądem”, „zgodności”, „posłuszeństwa”, zaś potępienie *ni* 逆 – „działania wbrew”, „sprzeciwu”, „krytyki”, „wyrażania niezadowolenia” we wszystkich formach. Takie kształtowanie ludzi miało jednak także wartość samoistną, gdyż było uznawane za doskonalenie moralne czy nawet duchowe⁶⁹. Jak wskazuje Tu Wei-ming, w neokonfucjanizmie – przyjmowanym jako ideologia cesarstwa przez ostatnich kilkaset lat – nabrało ono wręcz charakteru religijnego, gdyż współtworzyło i generowało mistyczną harmonię *universum he* 和 we wszystkich wymiarach przez przestrzeganie „drogi środka”. Trzeba pamiętać, że jej podtrzymywanie i odbudowywanie opierało się właśnie na ludziach, zwłaszcza mędrkach współdziewających z harmonią kosmosu określaną przez *dao* i kształtujących ją⁷⁰.

Jak zakładano poszczególne jednostki osiągają rozmaite stopnie człowieczeństwa i „cnoty” (mocy) *de* 德. Dlatego ludzie nie byli sobie równi, lecz byli „rozmaitej jakości” i dzielili się na wiele „klas bytów” o różnej naturze ontologicznej, chociaż w wyniku własnych starań lub zaniechań mogli się doskonalić lub degradować. Mogli oni osiągać nawet „najwyższe stopnie egzystencjalne” („boskie”, czy półboskie), jak konfucjański „mędrzec” *shengren* 聖人, taoistyczny „nieśmiertelny” *xian* 仙 czy „budda” *fo* 佛. W religijności ludowej ludzie mogli się stawać „bóstwami publicznymi” niższej bądź wyższej rangi (w rodzinie przodkowie stawali się niejako „bóstwami rodzinnymi”, każda jednostka terytorialna czy organizacja miały swoje partykularne bóstwa, często deifikowanych ludzi). Doskonalić się i osiągać wyższe szczeble egzystencji mogły nawet zwierzęta, np. zwykły karp, który

rozumieć jako „bojownicy nauki buddyjskiej”. Sekta używała także nazw zmodyfikowanych.

⁶⁹ Szczegółową analizę tych ideałów człowieka i modelu nieindywidualistycznej jednostki przedstawia praca: David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York, Albany 1998.

⁷⁰ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness, Culture*, State University of New York, Albany 1989.

pokonał przełomy Smoczycy Wrót (*Longmen* 龍門) na Rzece Żółtej, mógł zostać nieśmiertelnym i dobroczynnym smokiem.

Od cesarza i jego urzędników aż po starszyznę wspólnot wioskowych i rodów wszyscy byli wychowawcami podległych im kolektywów, nieustannie pouczali je, nagradzali cnotę, a karali występki. Od nich samych zaś wymagano, aby służyli za wzór, choć w praktyce miało to zazwyczaj charakter fasadowy. Alan T. Wood zwracał uwagę, że dla starożytnych Greków szczególny charakter istot ludzkich określała ich zdolność do racjonalnego myślenia, podczas gdy dla Chińczyków kluczowa była natura moralna i zdolność do wartościowania etycznego. W ujęciu konfucjańskim, inaczej niż w nowoczesnych państwach Zachodu, celem polityki państwa nie było samo bogactwo, potęga i *prosperity* państwa czy jego ludu, lecz przede wszystkim doskonalenie moralne ludzi i utrzymywanie harmonii między ludźmi oraz w całym *universum*. Powinno ono kierować działalnością wszystkich członków społeczeństwa, by dobro wspólnoty jako całości było zharmonizowane z pragnieniami i działaniami jej członków, porządek moralny miał kluczowe znaczenie dla utrzymania harmonii⁷¹.

Moralny porządek w świecie ludzkim odpowiadał przy tym porządkowi *universum*, a ład ten utrzymywało Niebo (*tian* 天), pojmowane jako bezosobowa siła moralna kosmosu. W świecie ludzkim harmonię i porządek zachowywał (albo odbudowywał) Syn Nieba rządzący światem z mandatu Nieba (*tianming* 天命). Władza na wszystkich szczeblach, od rodziny aż po organy centralne państwa, miała zatem zawsze komponenty moralne. Wszyscy zwierzchnicy musieli dbać o prawidłowe postępowanie i myśli członków podległych im kolektywów. Moralistyczna doktryna konfucjanizmu stała się ideologią cesarstwa, a jego ustroj oraz zasady funkcjonowania były na niej oparte.

Doskonalenie moralne społeczeństwa, czyli formowanie w ludziach właściwej im ludzkiej natury i zaprowadzanie ładu moralnego, dokonywało się zasadniczo trzema drogami. Pierwszą stanowiły rozmaite wychowawcze zabiegi państwa (system edukacji, wymagania ideologiczne stawiane na egzaminach państwowych, odpowiednie kary i nagrody, eksponowanie przykładów właściwego postępowania czy pouczenia cesarskie cyklicznie odczytywane ludowi we wspólnotach itp.). Drugi mechanizm to samodoskonalenie jednostek, w którym ważną rolę odgrywało studiowanie nauk mędrców, jak też krytyka oraz pouczenia

⁷¹ Alan T. Wood, *Limits to Autocracy: From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Rights*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995, s. 135.

starszych. Trzecim mechanizmem doskonalenia było religijno-mistyczne oddziaływanie cesarza: jego cnoty i „moc”, na zasadzie swoistego „rezonansu”, generowały niejako cnoty wśród jego bezpośrednich poddanych .

Czwarty mechanizm teoretycznie uzasadnił Mencjusz (371–289 p.n.e.), uznawany przez neokonfucjanistów za drugiego, po Konfucjuszu, mędrca tej szkoły. Twierdził on, że dopiero zapewnienie minimalnego dostatku ludziom umożliwia powszechne kultywowanie cnót moralnych. To nadawało trosce państwa o rozwój gospodarczy, dobrobyt i spokojne życie ludu głębszy sens: stawała się ona fundamentem dbałości o jego rozwój moralny.

Państwo było więc traktowane poniekąd jako gigantyczny zakład wychowawczy. Grzechy i łamanie nakazów cnót moralnych karano, zaś osoby stanowiące wzory cnót państwo nagradzało za życia i po śmierci. To moralistyczne podejście widać najlepiej w chińskich kodeksach karnych. Oto np. lista „dziesięciu najcięższych występków” czy też „obrzydliwości” (*shi e* 十 惡) pochodząca z kodeksu opracowanego w połowie VII w., za panowania dynastii Tang (618–907). Można dodać, że przyjmowały tę listę także następne cesarskie kodyfikacje:

1. „Planowanie buntu przeciwko władcy lub organom państwa” (*mou fan* 謀 反).
2. „Zamyślanie wielkiej akcji wywrotowej” (*mou da ni* 謀 大 逆) – zniszczenie świątyni przodków, grobów czy pałaców rządzącej dynastii (co nie tylko było naruszeniem jej czci, ale mogło spowodować wielkie nieszczęścia dla kraju!).
3. „Planowanie zdrady” (*mou pan* 謀 叛) – zaliczano do niej nie tylko przejście na stronę obcych władców lub buntowników, lecz nawet samą ucieczkę z kraju.
4. „Występne stawianie oporu starszym” (*e ni* 惡 逆) – uderzenie (pobicie) lub zamyślanie zabicia (jeszcze przed zrealizowaniem tego planu) starszego członka bliskiej rodziny (dziadków, rodziców, stryjów i ich żon, teściów, starszych braci i sióstr) czy planowanie zamordowania męża przez żonę).
5. „Czyn łamiący podstawowe zasady moralne” (*bu dao* 不 道) – zamordowanie trojga członków jednej rodziny (uznawano to za straszne okrucieństwo); rozcłódkowanie czyjegoś ciała (co skazywało go, według wierzeń, na los upióra); szkodliwe czary, a także sporządzenie albo nawet samo przechowywanie trucizny.

6. „Wielki brak szacunku” (*da bujing* 大不敬) – kradzież przedmiotów rytualnych służących do ofiar państwowych, pojazdów cesarskich lub jakichkolwiek przedmiotów cesarskich. Zaliczano tu również kradzież albo podrabianie pieczęci cesarskich, popełnienie błędu przy przyrządzaniu dań cesarskich i lekarstw. Innym przestępstwem tej kategorii było bezpodstawne krytykowanie (oczernianie) cesarza, zatrzymywanie posłańców cesarskich lub rozporządzeń, a nawet samo złamanie przez poddanego reguł zachowania wobec cesarza.

7. „Brak czci dla rodziców i posłuszeństwa im” (*bu xiao* 不孝) – oskarżenie dziadków, albo rodziców, wobec władz czy przed sądem, jak też zastosowanie wobec nich czarów mających im zaszkodzić. Do tej kategorii zaliczano również próbę założenia własnego domostwa lub zagarniania dla siebie majątku rodziny, gdy żyli jeszcze rodzice lub dziadkowie, brak zapewnienia niezbędnego utrzymania starszym rodziny, podobnie jak złamanie reguł surowej, trzyletniej żałoby po nich, czy choćby ukrywanie ich śmierci (aby uniknąć żałoby i niezbędnego w takim przypadku ustąpienia ze stanowiska państwowego).

8. „Sianie niezgody” w rodzinie (*bu mu* 不睦) – zamyślanie zamordowania lub sprzedania członka rodziny, uderzenie (przez żonę) członka rodziny męża lub oskarżanie go wobec władz. Odwoływano się przy tym do konfucjańskich zasad zachowywania harmonii i zgody w rodzinie (do której zaliczano krewnych aż do dziewiątego stopnia pokrewieństwa);

9. „Akt złamania powinności” (*bu yi* 不義) – zabicie zwierzchnika przez podwładnego w urzędzie lub w wojsku, starosty powiatu przez jego mieszkańca, nauczyciela przez aktualnego bądź byłego ucznia itp.

10. „Akt kazirodztwa” (*nei luan* 內亂) – wszelkie stosunki seksualne z członkami rodziny, w tym także z konkubinami bliskich krewnych.

Oczywiście w przepisach tych szczegółowo określano stopnie pokrewieństwa i rangi osób, których dotyczył występki, gdyż ocena przestępstw zależała przede wszystkim od pozycji zajmowanej przez strony w hierarchii społecznej. W powyższym wykazie pominięto te detale, by nie komplikować nadmiernie spraw. We wszystkich przedstawionych przypadkach przewidywano karę śmierci. W kodeksie występki te łączono z drastycznym łamaniem norm moralnych oraz przyzwoitości⁷².

⁷² *The T'ang Code*, t. 1, *General Principles*, przekł. Wallace Johnson, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 61–83; *Tang lü shuyi* 唐律疏議 [Kodeks dynastii Tang z komentarzami], opracowany przez Changsun Wuji 長孫無忌 (?-659), brata cesarza Taizonga 太宗 (627–649),

Na przykład w opisie złamania nakazów konfucjańskiej cnoty *xiao* 孝 – czci dla rodziców i posłuszeństwa im (punkt 7) czytamy:

Najstaranniejsze słuzenie swoim rodzicom nazywa się wypełnianiem [cnoty] *xiao*. Sprzeciwianie się im i nieposłuszeństwo nazywamy złamaniem [zasad] *xiao*... Kiedy dziadkowie lub rodzice jeszcze pozostają przy życiu, wnukowie i synowie powinni dbać o nich bezgranicznie. Kiedy syn lub wnuk wychodzi z domu, informuje ich, [gdzie idzie], a powróciwszy zgłasza [to] im, nie ośmielając się działać, jak zechce. Kiedy [potomkowie] oddzielają jakieś dobra albo [swoją małą] rodzinę i rejestrują ją, jest to przejawem drastycznego braku poczucia powinności *xiao*. Reputacja i honor [rodziny] zostają wtedy utracone, a miłość rodzicielska oraz normy przyzwoitości są odrzucone. Gdy przeanalizujemy podstawowe normy *li* (rytuału i przyzwoitości), stwierdzimy, że taki występki jest najtrudniejszy do wybaczenia... *Księga obyczajów i norm rytualnych (Yi li 儀禮)* stwierdza: „syn respektujący zasady *xiao*, dbając o rodziców stara się wszelako im dogodzić. Nigdy nie sprzeciwia się ich woli... i z pełnym oddaniem zapewnia im jedzenie oraz picie”. Kiedy synowie mają możliwość utrzymywania starszych rodziny i zaniedbują to, a dziadkowie po stronie ojca lub rodzice oskarżą ich o to do władz, przestępstwo takie podlega ściganiu⁷³.

Podobnie wykładano inne zasady moralne naruszane przez rozmaite występki, co traktowano jako ich drastyczne złamanie, a zatem jedną z najcięższych zbrodni karanych śmiercią. Występki przeciwko moralności uznawano – jak widać – za zbrodnie ścigane przez państwo. Nadawało to cesarstwu chińskiemu rysy szczególnego paternalizmu moralistycznego i charakter gigantycznego zakładu wychowawczego, a wiązało się z wspomnianą wyżej koncepcją mandatu Nieba legitymizującego władzę. Syn Nieba, chcąc zachować właściwy porządek w *uniwersum*, musiał przywiązywać szczególną wagę do moralności, która – według koncepcji konfucjańskich – była esencją natury ludzkiej i podstawą porządku kosmosu, ona to oraz normy rytualne zapewniały istotom człekokształtnym człowieczeństwo, a złamanie ich zasad pociągało za sobą zaburzenie rytmów przyrody i katastrofy naturalne.

Syn Nieba powinien nie tylko wpajać poddanym zasady moralne i etykietalne, ale osobiście wzorowo je respektować. Źródłem zasad była tradycja oraz księgi kanoniczne, które

Taiwan Shangwu Yinshuguan, Taibei 1996, s. 14–20. Kodeks ten stał się wzorem dla późniejszych regulacji prawnych. Wiele z jego norm pochodzi z okresu znacznie wcześniejszego.

powinien on studiować i propagować. Narzucało to wielorakie ograniczenia władzy cesarza, którego obowiązkiem było ostentacyjne okazywanie własnej skromności, wysłuchiwanie zdania innych i proszenie ich o pouczenia. Dzięki takim zachowaniom mógł zyskać opinię „mędrca” i uniknąć stania się pogardy godnym „despotą”⁷⁴. Władca oraz urzędnicy niższych szczebli winni byli utrzymywać pamięć o czynach chwalebnych, np. wznosząc „łuki pamięci” dla cnotliwych wdów, które poświęciły resztę życia na kultywowanie pamięci męża, wychwalając wzorowych synów czy nagradzając synów funkcjonariuszy, którzy poświęcili życie chcąc służyć wiernie cesarzowi.

Te ideologiczno-wychowawcze funkcje państwa wiązały się z właściwą dla modelu konfucjańskiego naturą i formą jego integracji: państwo spajały głównie więzi ideologiczno-moralne, administracyjne zaś były drugorzędne i znacznie luźniejsze. Ogrom państwa, znaczna autonomia jego niższych ogniw i wspólnot lokalnych oraz brak nowoczesnych środków łączności, mogły łatwo prowadzić do dezintegracji cesarstwa. Jednakże wpajanie jednej ideologii oraz wspólnego kodeksu moralno-obyczajowego „klasy mandaryńskiej” sprawiły, że udało się skutecznie utrzymać jedność państwa i egzekwować sposób zarządzania podobny we wszystkich prowincjach. Starostom powiatów i innym funkcjonariuszom, a także zwierzchnikom „organów ludowych” narzucano te same normy postępowania, myślenia i podejmowania decyzji. Konfucjanizm (w swych późniejszych formach) stał się podstawowym tworzywem „jedności moralno-ideologicznej”. Dbanie o tę sferę było ważną częścią utrzymywania lub odbudowy „dobrego porządku społecznego” przez państwo, co uznawano za jego podstawową funkcję, i co także służyło legitymizacji władzy.

Nowoczesne państwa Azji Wschodniej nawet współcześnie nawiązują w różnych formach do tej tradycji i przywiązują duże znaczenie do kształtowania morale obywateli oraz odpowiedniej obyczajowości. Tradycyjną rolę „władcy-mędrca” przypisano Sun Yat-senowi (Sun Zhongshan 孫中山, 1866–1925) – pierwszemu prezydentowi Republiki Chińskiej, oficjalnie tytułowanemu po śmierci Ojcem Republiki (*Guofu* 國父). Starł się ją pełnić także jego następca, generalissimus Czang Kai-szek (Jiang Jieshi 蔣介石, 1887–1975), który przez **dwa** dziesięciolecia rządził po dyktatorsku całymi Chinami, a po 1949 r. już tylko

⁷³ *The T'ang Code...*, s. 74–76.

⁷⁴ Harold L. Kahn, *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971, s. 171.

Tajwanem⁷⁵. Dla kształtowania „ducha publicznego” propagowali oni wybrane cnoty konfucjańskie i ideały harmonii społecznej. Za dewizę państwa epoki Guomindangu 國民黨 (1928–1949) przyjęto konfucjańską zasadę *tianxia wei gong* 天下為公, którą można przetłumaczyć jako „świat przynależy do wszystkich” lub „jest dobrem publicznym”, kontynuując potępienie „prywaty”, w tym nawet „kapitalizmu prywatnego”.

W tym duchu, ale jeszcze radykalniej działali komuniści chińscy (choć werbalnie odrzucali konfucjanizm, przede wszystkim jako starą obyczajowość i mentalność). Reżim maoistowski w Chinach uczynił ideologię moralistyczną wręcz fundamentem systemu i to w trzech wymiarach. Po pierwsze, państwu nadano charakter tworu lansującego i wpajającego określoną ideologię moralną opartą na apoteozie „kolektywizmu” i „wspólnotowości”, a potępieniu „prywaty”. Jednym z najszerzej upowszechnionych haseł Mao było *wei renmin fuwu* 為人民服務 – „służyć ludowi”. W funkcjonowaniu państwa kwestie administracyjne i sprawy praktyczne traktowano jako „drugorzędne”, prawo i praworządność wręcz odrzucono, by mogła tryumfować moralność i „sprawiedliwość rewolucyjna”. W rezultacie sprawowanie władzy sprowadzało się do narzucania oraz propagowania ideologii maoizmu (jak też jej interpretowania), co uczyniło zeń swoiste „państwo ideologiczno-moralistyczne”. Po drugie, klasa rządząca – wzorem dawnych „mandarynów konfucjańskich” – miała charakter „misjonarski”. Powinna była manifestować przyjmowanie ideologii maoizmu, służyć jako wzór cnót moralnych i wpajać je podwładnym. Egzekwowanie norm odnoszących się przede wszystkim do sfery moralno-obyczajowej oraz myśli było główną formą sprawowania władzy. Po trzecie, obywatele musieli prezentować wiarę w tę ideologię i przestrzegać jej zasad w życiu codziennym, co wymuszali zwierzchnicy, rodzina, koledzy oraz sąsiedzi. Tworzyło to w państwie atmosferę podobną do sekty religijnej i nadawało mu charakter nasyconego ideologią zakładu wychowawczego, podobnie jak w konfucjańskim cesarstwie. Model państwa maoistowskiego można by wręcz określić jako konfucjański, chociaż na sposób dosyć heretycki (odrzucono np. zasady harmonii w różnych aspektach, lansując hasła „walki klasowej” i „rewolucji”)⁷⁶.

Reformy Deng Xiaopinga, znoszące wpajanie ideologii maoizmu i bardzo ograniczające wychowawcze funkcje państwa, dające obywatelom swobodę życia, pod

⁷⁵ Patrz jego biografia: Jakub Polit, *Pod wiatr, Czang Kaj-szek, 1887–1975*, Arcana, Kraków 2008.

⁷⁶ Politykę Mao i okres jego rządów w Chinach wnikliwie omawiają: Waldemar J. Dziak, Jerzy Bajer, *Mao*, ISP PAN – Collegium Civitas, Warszawa 2007.

warunkiem zachowania podstawowych norm społecznych (i wprowadzanych dopiero wtedy norm prawnych), oznaczały w tych warunkach fundamentalną zmianę ustrojową. Sam Deng stał się pierwszym znaczącym przywódcą państwa, który w erze nowożytnej nie występował jako „dawca norm moralnych” – nauczyciel i wychowawca całego ludu. Można przypomnieć, że w końcu lat 50. Liu Shaoqi (劉少奇, 1896–1969), który zaczął konkurować z Mao, próbował występować jako tradycyjny „przywódca-nauczyciel moralności”, nawiązując nawet dość otwarcie do tradycji konfucjańskiej. Dlatego tak znaczące było zerwanie Denga z tą tradycją. Po trzech tysiącach lat wprowadzał on w życie, i to dość skutecznie, zachodni model „państwa administracyjnego” opartego na porządku prawnym, choć rządzonym autorytarnie.

Przełom ten, jak pokazały dalsze wypadki, jest już chyba definitywny. Nowy, złożony z ośmiu zasad moralnych „katechizm patriotyczny”⁷⁷, który usiłował wylansować w 2006 r. prezydent ChRL Hu Jintao 胡錦濤, wywołał tyle kpín (zwłaszcza wśród młodzieży chińskiej na forach internetowych), że po kilku miesiącach władze zaprzestały jego propagowania. Obecnie od prezydenta oczekuje się, jak widać, tylko przywództwa politycznego, nie zaś kierownictwa moralnego i „wychowywania ludu”. Natomiast lansowane przez prezydenta od 2004 r. hasło „harmonijnego społeczeństwa” (*hexie shehui* 和諧社會) – nawiązujące wyraźnie do wartości konfucjańskich, związane z gwałtownym narastaniem

⁷⁷ Patrz: *Shuli shehuizhuyi rongchang guande 'bage wei rong, bage wei chi'* 樹立社會主義榮譽觀的‘八個為榮, 八個為恥’ [Rekomendowane poglądy, które socjalistyczne postawy są chlubne, a które niegodne: ‘osiem działań chlubnych’ i ‘osiem działań haniebnych’], *Renmin Ribao* 人民日報 [Gazeta Ludowa], 8 marca 2006. Patrz także ich opis w języku angielskim: *President Hu preaches morality to the Chinese*, „China Daily”, 16.03.2006. Były to następujące reguły (tłumaczenie z chińskiego): 1. Miłowanie ojczyzny jest chlubne, a przyczynianie szkody ojczyźnie jest haniebne. 2. Służenie ludowi jest chlubne, a lekceważenie ludu jest haniebne. 3. Szanowanie zdobyczy nauki jest chlubne, a ciemnota i ignorancja są haniebne. 4. Pilna praca jest chlubna, a lenistwo i niechęć do trudu są haniebne. 5. Jedność i pomoc wzajemna są chlubne, a dążenie do własnych korzyści kosztem innych jest haniebne. 6. Bycie uczciwym i godnym zaufania jest chlubne, a gonienie za korzyściami i zapomnianie o swoich powinnościach – jest haniebne. 7. Zdyscyplinowanie i przestrzeganie prawa jest chlubne, a łamanie prawa i chaotyczność – są haniebne. 8. Znoszenie trudnych warunków i walka z przeciwnościami są chlubne, a pysznienie się luksusami i gonienie za przyjemnościami – są haniebne. Zasady te, przedstawione przez prezydenta Hu (sprawującego urząd od 2003 r.) 4 marca na posiedzeniu Komitetu Narodowego Chińskiej Ludowej Konferencji Konsultatywnej (wielopartyjnego ciała porównywanego często z Senatem w innych krajach), zostały następnie przyjęte. W omawianym dokumencie zwraca uwagę odwoływanie się do wartości konfucjańskich i zasad moralnych epoki Mao – „pionierskiego okresu” ChRL.

różnic majątkowych między klasami, wsią i miastem, a nawet całymi regionami prowadzących do rozmaitych napięć – zostało przyjęte pozytywnie.

W Singapurze, w którym rządzą Chińczycy, stanowiąc też większość ludności, starano się, w latach 80., zbudować „nowoczesne państwo konfucjańskie”, socjalistyczne z natury przyjmowanych rozwiązań, choć prawicowe ideologicznie. W 1991 r. prezydent przedstawił tamtejszemu parlamentowi specjalny dokument wymieniający zasady podstawowe dla moralności publicznej tego państwa. Były to:

1. Naród jest ważniejszy niż wspólnota, a społeczeństwo niż jednostka.
2. Rodzina jest podstawową jednostką społeczeństwa.
3. Należy zachować wsparcie wspólnoty przy poszanowaniu jednostki.
4. Dążyć do konsensu, unikać konfliktów.
5. Dążyć do harmonii między rasami i religiami⁷⁸.

Jak widać, były to zasady konfucjańskie z ducha, chociaż wprowadzały ochronę jednostki utrwaloną już w przejętym po czasach kolonialnych prawodawstwie brytyjskim.

Tradycje „państwa moralistycznego” są nadal żywe także w Japonii. Yoshio Sugimoto, który określa panujący tam obecnie system polityczny jako „autorytaryzm przyjazny ludziom” (*friendly authoritarianism*), wskazuje m.in. na następującą jego cechę: wpajanie w różnych formach moralistycznej ideologii każdej jednostce, z ogromnym naciskiem na właściwe postępowanie nawet w najmniejszych detalach. Podkreśla się nieuchronność sankcji za łamanie przyjętych zasad, ale władze starają się raczej posługiwać zachętami do ich przestrzegania. Dużą rolę w respektowaniu ich odgrywa nacisk społeczny, zwłaszcza codzienny nadzór małych grup, z którymi jednostka jest blisko związana⁷⁹.

Nic zatem dziwnego, że w wielu krajach regionu dużego znaczenia nabierały np. akcje „zwalczanie pornografii”, interpretowanej nieraz bardzo szeroko, czy też inne akcje zmierzające do podnoszenia stanu moralnego społeczeństwa oraz podnoszenia poziomu grzeczności. Na przykład pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. w Szanghaju zalecano, aby funkcjonariusze publiczni uśmiechali się do interesantów i byli dla nich mili. W Singapurze prowadzono kampanię zmierzającą do uczynienia z mieszkańców tego miasta

⁷⁸ Patrz: *White Paper on Shared Values* i *Our Shared Values*, w: *In Search of Singapore's National Values*, pod red. Jona S. T. Quaha, Times Academic Press 1999, Appendix A i B, s. 106–121. Tłumaczenie to opiera się na ich wersji angielskiej (angielski jest tam jednym z języków urzędowych), ale wersja chińska nieco się różni. Na przykład zasada nr 1 w wersji chińskiej brzmi: „Państwo jest najważniejsze, a społeczeństwo stawia się na pierwszym miejscu”. Zasada nr 2: „Rodzina jest fundamentem, a społeczeństwo jest podstawą”. Rozumiano je jednak i objaśniano najczęściej w sposób zgodny z wersją angielską.

„najprzejmniejszych Azjatów”. Postawiono im nawet jako patriotyczne zadanie przewyższenie pod tym względem Japończyków, znanych w Azji ze swej uprzejmości i dobrych manier. **Jak widać**, dawne tradycje wprawdzie słabną, ale wciąż jeszcze zachowują znaczenie, a moralistyczne wychowywanie obywateli przez państwa regionu jest wciąż szeroko praktykowane⁸⁰.

Uniwersalizm państwa i utożsamianie go z „cywilizacją”

Państwo chińskie miało charakter uniwersalny, teoretycznie było „państwem ogólnoswiatowym” obejmującym „wszystko pod Niebem” (*tianxia* 天下)⁸¹ i utrzymującym harmonię natury oraz porządek moralny w całym świecie ludzkim. Jego legendarni władcy, ze swymi funkcjonariuszami, byli twórcami cywilizacji, dzięki której ludzie wydobyli się ze stanu zwierzęcego, przechodząc proces „ukulturowienia” (*wen hua* 文化). To pierwsi władcy Chin rzekomo nauczyli ludzi krzesania ognia, robienia sieci i łowienia ryb, polowania, reguł zawierania małżeństwa, budowy domów, wozów, łodzi, uprawy roli, stosowania ziół leczniczych, lepienia garnków, odlewania brązu sztuki wojennej itd. Oni też wprowadzili instytucję targów i pismo (najpierw węzełkowe, później hieroglificzne), stworzyli aparat urzędniczy, a władcy-mędrcy, pojmujący istotę drogi (*dao* 道), ustanowili normy moralne oraz rytualne i stanowiące podstawę kultury zasady przyzwoitego postępowania. Cywilizacja mogła się rozwinąć jedynie w Krainie Środka, w Centrum, gdzie, jak twierdzono, istniała sprzyjająca jej narodzinom harmonia *Yin* i *Yang*. Dzięki niej państwo chińskie było tak ściśle powiązane z kulturą i specyficzną moralistyczną uczonością, a jedną z jego podstawowych funkcji było przechowywanie oraz przekazywanie kolejnym pokoleniom cywilizacji ludzkiej. Syn Nieba nie tylko odpowiadał za wpajanie ludności swego kraju cnót oraz norm życia cywilizowanego, ale był także patronem nauki i sztuki, zaś jego nadzwyczajne przymioty osobiste i cnoty uwidaczniały się w niezwykłych zdolnościach. Popisywał się on zazwyczaj swą erudycją, pisaniem poezji i uznawaną za najwyższą ze sztuk artystyczną kaligrafią.

Cesarstwo z natury rzeczy sprawowało zwierzchnictwo nad wszystkimi mniej czy bardziej dzikimi ludami świata i nad ich barbarzyńskimi państwami, dbało też o

⁷⁹ Yoshio Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1997, s. 246.

⁸⁰ Szczegółowo analizuje to zbiór studiów: *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*, pod red. Tu Weiming, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

utrzymywanie pokoju i ładu moralnego w świecie. Uznanie obcego władcy przez cesarza potwierdzone nadaniem mu tytułu odpowiedniego do jego rangi oraz pieczęci, służyły legitymizacji sprawowanych przez niego rządów w jego własnym kraju i na arenie międzynarodowej. Wszyscy oni byli traktowani jako wasale Syna Nieba sprawującego kierownictwo moralno-polityczne i religijne nad światem. Dwór utrzymywał stosunki z setkami państw, niemal codziennie przyjmował cudzoziemskich posłów. W całym regionie odgrywał rolę zbliżoną do współczesnej Rady Bezpieczeństwa ONZ: rozstrzygał konflikty, zapobiegał im, nakazywał podejmowanie lub zaniechanie jakichś działań itd. Uznanie przez inne ludy przywództwa politycznego i moralnego Syna Nieba, składanie mu hołdów, przysyłanie symbolicznych danin, potwierdzało powierzony mu mandat Nieba i legalność jego władzy nad Chinami.

„Chiny”, pojmowane w szerokim sensie, czy świat podległy Synowi Nieba wyobrażano sobie jako strukturę złożoną, o budowie strefowej. Krainę Środka – ojczyznę cywilizacji otaczały ziemie bliższych i do pewnego stopnia cywilizowanych wasali, za nimi leżały ziemie dziksze, należące do ludów jeszcze bardziej wojowniczych i mniej cywilizowanych, za nimi zaś jeszcze większa dzicz itd. W tej sytuacji wyznaczenie „granic cesarstwa” nie było zadaniem łatwym. Obejmowało ono bowiem nie tylko rejony pozostające pod bezpośrednią administracją cesarską, ale także podległe cesarskim władzom terenowym mniejsze lub większe barbarzyńskie i półbarbarzyńskie enklawy polityczne różnych rang (stanowiły one części prowincji czy powiatów). Składały się nań również setki państw wasalnych zarządzanych przez zatwierdzanych przez cesarza władców, pozostających pod luźnym nadzorem funkcjonariuszy chińskiej administracji. Dążono przy tym do wykorzystywania bardziej ucywilizowanych barbarzyńców z pogranicza do obrony Chin przed ich dzikszymi pobratymcami⁸².

Chiny można było rozumieć jako Krainę Środka o najwyższej kulturze. Jednak jej granice stopniowo się rozszerzały wraz z uznawaniem kolejnych ludów za cywilizowane i włączaniem ich do „ziem cesarskich”, pod bezpośrednią administrację Syna Nieba, co traktowano jako wielki awans. Jednostki administracyjne samej Krainy Środka były oddzielone od innych granicami, których była niezliczona liczba, gdyż zamykały się nawet poszczególne domostwa, wspólnoty uliczkowe, wioskowe, gminne, okręgowe, powiatowe czy prowincjonalnych. Zgodnie z podstawową zasadą oddzielania „Chińczyków”, jako „ludzi

⁸¹ Termin ten występował jednak w dwu podstawowych znaczeniach: dosłownym – „świat” i metaforycznym – „cesarstwo chińskie”, które po prostu utożsamiano ze światem.

cywilizowanych”, od „barbarzyńców” szczególnymi restrykcjami obłożone były granice oddzielające pogranicza chińskie od ziem barbarzyńskich. Podział ten w zasadzie korespondował z podziałem na „zewnątrzne ziemie cesarstwa” i „wewnętrzne”, chociaż na tych ostatnich istniały enklawy czy przygraniczne strefy zamieszkiwane przez barbarzyńców i przez nich administrowane według własnych obyczajów. Jeszcze współcześnie ok. 60% terytorium Chin stanowią owe „ziemie pogranicza” (*bianjiang* 邊疆) zamieszkałe przez ludy uznawane dawniej za barbarzyńskie. Na wszystkich wspomnianych powyżej granicach, wewnętrznych, a zwłaszcza zewnętrznych, chronionych przez straż państwowe, kontrolowano dokumenty podrózne i zezwolenia na ich przekraczanie, pobierano cła, sprawdzano, czy nie wywozi się „przedmiotów zakazanych” itp.

Chinom zupełnie obce były europejskie tradycje pluralizmu suwerennych i równych państw, utrzymujących stosunki dyplomatyczne oraz stałe poselstwa w zaprzyjaźnionych stolicach, a także wojny o granice. Cesarstwo przyjmowało natomiast od czasów starożytnych zasadę jednoczenia całego świata pod polityczno-moralnym przywództwem Syna Nieba i naturalnej jedności świata opartej na uniwersalnej cywilizacji (utożsamianej z chińską, jak dziś Europejczycy i Amerykanie utożsamiają z nią swoją cywilizację zachodnią). Sam Konfucjusz stwierdził, że jak na niebie nie może być dwu słońc, tak na ziemi nie może być dwu Synów Nieba⁸². Wiązało się to z wspomnianą wyżej koncepcją „mandatu Nieba”, a także z funkcją cywilizacyjną państwa i przechowywaniem przezeń – jak twierdzono – kultury ogólnoludzkiej. Dlatego w okresach rozpadu Chin każdy z władców utrzymywał, że to on jest jedynym legalnym Synem Nieba obdarzonym mandatem Nieba, a wszyscy inni to „uzurpatorzy” zbuntowani przeciw jednemu legalnemu władcy. W związku z tym nie mogli się oni, jak władcy państw europejskich, wzajemnie uznawać i utrzymywać stosunków opartych na równości. Przy przedstawianiu dziejów Chin historycy zawsze musieli decydować *ex post*, który z takich władców był prawdziwym Synem Nieba wypełniającym misję moralną. Kultura była bowiem w dużej mierze utożsamiana z moralnością.

⁸² Koncepcje te wnikliwie omawia: John K. Fairbank (red.), *The Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1968.

⁸³ Patrz przypisywana mu wypowiedź cytowana w *Li ji zheng yi* 禮記正義 [Księga norm rytualnych z prawidłowymi objaśnieniami], rozdz. *Zengzi wen* 曾子問 [Pytania Zengzi], juan 18, w zbiorze: *Shisanjing zhushu*, cyt. wyd. s. 1392. Patrz także angielskie tłumaczenie: *Li chi, Book of Rites*, cyt. wyd., t. 1, s. 323.

Uznawanie moralno-politycznego przywództwa władcy przez inne państwa i ludy, dążenie do dobrowolnego poddawania się mu tradycyjnie traktowano w Chinach jako potwierdzenie jego Mandatu Nieba. Zatem okazywanie mu szacunku, choćby symbolicznie, przez setki władców ościennych legitymizowało jego władzę, a każdy bunt, nawet na dalekich peryferiach, potencjalnie ją podważał, także na obszarze Chin właściwych. Wielokrotnie słabnące państwo chińskie starało się więc utrzymać choćby formalne zwierzchnictwo nad wasalami, a w razie otwartej rebelii prowadziło kosztowne wojny, które nieraz doprowadzały ostatecznie do chaosu i upadku dynastii.

Idee „moralnego przywództwa” Chin w świecie bynajmniej nie zanikły po upadku cesarstwa. Koncepcję tego przywództwa opartą na obronie zasad moralnych w polityce światowej i występowaniu przez Chiny jako opiekun narodów uciskanych przez imperialistyczne mocarstwa zaczął lansować w początkach XX w. wspomniany powyżej Sun Yat-sen, pierwszy Prezydent Republiki, chociaż nie miał możliwości wcielania ich w życie. Twierdził on m.in.:

Chiny cechuje jeszcze jedna wspaniała cnota: umiłowanie harmonii i pokoju. Pośród wszystkich państw i narodów dzisiejszego świata jedynie Chiny propagują pokój. Inne państwa dyskutują [o sprawach międzynarodowych] w kategoriach wojennych i aprobują obalenie innych państw drogą imperialistycznych podbojów...Te szczególne cechy stanowią ducha naszego narodu, a my musimy nie tylko podziwiać go, ale i przydawać mu jeszcze większego blasku. Dopiero wtedy pozycja międzynarodowa naszego narodu zostanie odbudowana... Jeśli Chiny nie zdołają przyjąć na siebie tej odpowiedzialności [moralnej za świat], przyniosą mu tylko wielkie szkody, nie zaś korzyści, bez względu na to, jak silne by się stały. Jaka powinna być nasza powinność wobec świata? Droga która kroczą dzisiaj wielkie mocarstwa oznacza destrukcję innych państw. Gdyby Chiny, stawszy się potęgą, chciały niszczyć inne państwa, kopiując imperialistyczną politykę mocarstw i krocząc ich drogą, byłoby to tylko ich naśladowanie. Musimy przede wszystkim określić naszą politykę. Jedynie wtedy, gdy będziemy „ratowali słabych i podnosili upadających”, zdołamy wypełniać świętą powinność naszego narodu. Powinniśmy wspomagać narody słabe, a światowym potęgom powinniśmy się przeciwstawiać⁸⁴.

⁸⁴ Cyt. za: Wang Sheng, *The Thought of Dr. Sun Yat-sen*, Li Ming Culture Enterprise, Taipei 1983, s. 158, 161 (patrz także szczegółowe omówienia tych koncepcji). Są to cytaty z głównej pracy tego polityka, cyklu jego wykładów z 1924 r. Patrz: *San min zhuyi* 三民主義 [Trzy zasady

Trzeba dodać że Sun Yat-sen wplata te tezy w rozważania o tradycyjnej kulturze chińskiej i zawartej w niej moralności. Przeciwstawia je „nowej kulturze” cudzoziemskiej, imperialistycznej, niekiedy naiwnie przyjmowanej przez niektórych Chińczyków, chcących w ten sposób odbudować wielkość Chin. Wielki ten polityk jest więc ojcem nowoczesnego sinocentryzmu mesjanistycznego.

W zmodyfikowanej formie, bez odwołań do konfucjańskich ideałów harmonii i pokoju, przejęli i jeszcze rozwinęli te koncepcje komuniści chińscy, propagujący solidarność z narodami uciśnionymi, a przeciwstawianie się mocarstwom imperialistycznym. Wcześniej podobne hasła lansowała Japonia podczas II wojny światowej, chcąc zjednoczyć „cały świat pod jednym dachem”. Upowszechnianie maoizmu w świecie, zwłaszcza w okresie „rewolucji kulturalnej”, wyrastało z tej właśnie tradycji, choć wplataną je w ideologię „walki klasowej” w skali całego świata. Była to nowa heretycka forma upowszechniania „słusznej cywilizacji moralnej”. Do idei harmonii i wartości konfucjańskich zaczęto nawiązywać w okresie reform Deng Xiaopinga, a coraz wyraźniej odżegnywano się od poprzednich haseł walki. Prezydent Hu Jintao propaguje od 2005 r. w Chinach nie tylko koncepcję „harmonijnego społeczeństwa”, lecz także „harmonijnych stosunków w Azji Wschodniej” i generalnie w Azji. Postuluje nawet „zbudowanie harmonijnego świata trwałego pokoju i ogólnej prosperity”, w tym wymianę kulturalną między różnymi cywilizacjami⁸⁵. Do programu „harmonijnego świata” władze Chin włączyły nawet promowanie praw człowieka (z postawieniem na pierwszym miejscu – wzorem wielu krajów rozwijających się – praw społecznych i gospodarczych)⁸⁶. Oczywiście nadal Chiny głoszą solidaryzowanie się ze

ludowe], w: *Sun Zhongshan xuenji 孫中山選集* [Wybrane pisma Sun Zhongshana], Renmin Chubanshe, Beijing 1956, t. 2, s. 652, 659 (fragmenty szóstego wykładu o „zasadzie narodowej”). Ostatnie dwa zdania zostały przetłumaczone z oryginału, gdyż tajwański cytat skończono przed nimi. Oficjalny przekład kuomintangowski tego tekstu na język angielski także pomija różne fragmenty. Patrz: Sun Yat-sen, *San min chu i – The Three Principles of the People with Two Supplementary Chapters by Chiang Kai-shek*, Government Information Office, Taipei 1990 (wcześniejsze wydania są podobne). W tekście chińskim mówi się także o staniu się znowu przez Chiny pierwszym mocarstwem świata. Wspomniana tu zasada pomagania słabszym to stare chińskie przysłowie: *ji ruo fu qing 濟弱扶傾*.

⁸⁵ Patrz omówienie jego przemówienie na szczycie APEC w Hanoi 17 listopada 2006 r., Sun Shangwu, *Hu: China to Pursue Peace, Prosperity*, „China Daily”, 18 listopada 2006; tegoż autora: *Hu Committed to World Peace*, „China Daily” 25 listopada 2006 (streszczenie jego przemówienia w Islamabadzie). Patrz także jego programowe przemówienie w Uniwersytecie Yale 21 kwietnia 2006 r.: *A Translation of Chinese President Hu Jintao's Remarks at Yale*, na stronie: www.yale.edu/opa/hu/download/transcript_Hu_20060421.pdf

⁸⁶ Patrz materiały międzynarodowego sympozjum zorganizowanego w Pekinie „Respecting and Promoting Human Rights and Constructing a Harmonious World”, 22-24 listopada 2006. Patrz: *Harmonious Development Central to Human Rights*, „China Daily”, 25 listopada 2006. Szersze

słabszymi i krzywdzonymi, chociażby werbalnie. Obecni przywódcy ChRL przejęli więc w polityce międzynarodowej zasadnicze koncepcje Sun Yat-sena.

Idee te miały szersze tło. W latach 90. XX w. upowszechniły się w Chinach koncepcje „fuzji cywilizacji”. Wyznawano pogląd, że Chiny i inne kraje azjatyckie powinny przejmować najwartościowsze elementy dorobku Zachodu i łączyć je z kultywowaniem najcenniejszych tradycji rodzimych. Podobnie powinien postępować Zachód: elementy zapożyczanych tradycji azjatyckich wzbogacą jego dziedzictwo i pozwolą mu uwolnić się od mankamentów. W ten sposób – jak twierdzono – zaczyna się już rodzić nowa, wspaniała cywilizacja ogólnoludzka. Azja Wschodnia, z Chinami na czele, gdzie procesy syntezy kulturowej są najbardziej zaawansowane, ma oczywiście odgrywać w tych przemianach szczególną rolę⁸⁷. Podobne koncepcje występowały także na Tajwanie, w Hongkongu oraz środowiskach chińskich Stanów Zjednoczonych. Warto zwrócić uwagę, że takie stanowisko implikuje istnienie dwu głównych cywilizacji: Zachodu i Azji Wschodniej, które jednak w przyszłości mają zintegrować się w jedną, prawdziwie uniwersalną. Przy okazji wizyt dyplomatycznych przywódcy chińscy zazwyczaj wyrażają szacunek dla miejscowych kultur (w przeciwieństwie do często pouczającego tonu przywódców zachodnich). Przedstawione poglądy korespondują z przyjętą przez ONZ w 1998 r. koncepcją „dialogu między cywilizacjami i kulturami”, zaakceptowaną także jako podstawa współpracy między Unią Europejską i Azją Wschodnią w ramach ASEM.

Uniwersalistyczne tradycje manifestują się w „Azji konfucjańskiej” w rozmaity sposób. Po II wojnie światowej żywe były przekonania o ZSRR – „nowym przywódcy świata” albo Stanach Zjednoczonych, którym państwa azjatyckie winny się lojalnie podporządkować. Alternatywę stanowiło przekonanie, że światem powinny kierować organizacje międzynarodowe, na czele z ONZ. Bardzo często motyw ten pojawia się w tamtejszych filmach *science fiction*. „Rząd światowy” wydaje się wielu Azjatom najlepszym remedium na mankamenty obecnej epoki i naturalną formą uniwersalistycznej organizacji dla całej ludzkości.

Izolacjonizm

omówienie tych koncepcji w studium: Krzysztof Gawlikowski, *Problem „wartości azjatyckich”*. *Uwagi o koncepcjach Mahathira bin Mohamada*, „Azja-Pacyfik”, t. 2/1999, s. 192–237.

⁸⁷ Patrz broszura: *Civilizations: Clash or Fusion?* New Star Publishers, Beijing 1996 (autorzy nie podani). Jest to przeredagowany i rozszerzony tekst dwu artykułów opublikowanych nieco wcześniej, omawiających dyskusje toczące się w Chinach: Wang Jisi, Zou Sicheng, *Civilizations: Clash or Fusion?* i She Duanzhi, *East and West Mutually Complementary*, „Beijing Review”, vol. 39, no. 3 (January 15–21, 1996), s. 8–13.

W dziejach Chin były okresy stosunkowo szerokiego otwarcia kraju na świat i kontaktów z cudzoziemcami, przejmowania ich wynalazków oraz obyczajów. Pojawiały się nawet pomysły „szerzenia cywilizacji” i ekspansji politycznej. Przeważały jednak koncepcje separowania się od barbarzyńców, włączone ostatecznie do oficjalnej ideologii konfucjańskiej. Zasadę tę uznawano za podstawowy element właściwego porządku polityczno-moralnego świata. W II tysiącleciu izolacjonistyczna polityka niewątpliwie dominowała. Tendencje takie związane były nie tylko z koncepcjami prymatu Chin w świecie i potrzebą przechowywania przez nie zdobyczy cywilizacji, lecz także z realnymi interesami: Chodziło o ochronę najwyżej rozwiniętego kraju świata przed grabieżczymi najazdami i niekontrolowanym napływem barbarzyńców, chcących się tam osiedlać lub przybywających w celach komercyjnych, aby nabywać dobra wytwarzane przy użyciu nieznanymi im technik. Wiedzę Chin – księgi, rozmaite wynalazki oraz techniki, sadzonki itp., będące podstawą ich prymatu – troskliwie ukrywano przed cudzoziemcami. Chcąc utrzymać cywilizacyjny prymat cesarstwa, zakazywano wywozu przedmiotów oraz specjalistów mogących przenieść *know-how*. Na transfer takiej wiedzy za granicę musiał wyrazić zgodę cesarz.

Izolacjonizm przez stulecia był wręcz podstawową zasadą ustrojową, która zadziwiała przybywających tam Europejczyków. Dotyczył nie tylko kontaktów z cudzoziemcami, lecz nawet wzajemnych stosunków mieszkańców cesarstwa. Stosowano go na wszystkich szczeblach administracyjnych. Wsie, „wspólnoty uliczkowe” („sąsiedztwa”, dosłownie „wioski” *li* 里) oraz dzielnice w miastach zamykano na noc. W dziewiętnastowiecznym Pekinie, w obrębie murów miejskich samego niewielkiego Miasta Wewnętrznego, było 1219 bram takich wspólnot uliczkowych i dzielnicowych zamykanych na noc⁸⁸. Na rzekach i kanałach instalowano specjalne „bramy wodne” (zamykane na noc łańcuchami). Każda ze wspólnot miała silne poczucie tożsamości, swoje obyczaje, normy i świątynię z bóstwem opiekuńczym. Członków innych wspólnot uważano za „obcych” i traktowano podejrzliwie, zwłaszcza gdy byli spoza danego powiatu.

Strażnicy oraz celnicy na granicy powiatów i prowincji sprawdzali dokumenty podrózne i spisy przewożonych dóbr, pobierali też odpowiednie opłaty. Głowy rodzin udzielały swoim członkom pisemnego zezwolenia na podróż, a zwierzchnicy administracyjni – swym podwładnym na dalsze eskapady. Na wyjazd za granicę musiał wyrazić zgodę sam urząd cesarski, a wydawano ją jedynie w przypadkach wyjątkowych. Przekraczanie granic

odbywało się więc często nielegalnie (choć władze prowincji nadmorskich mogły w praktyce tolerować takie podróże, gdyż nie były w stanie zupełnie ich zakazać). Chiny były więc zamknięte dla cudzoziemców, na ich wjazd i podróż do określonego miejsca trzeba było za każdym razem uzyskać zezwolenie władz centralnych, podobnie jak na zmianę miejsca pobytu przez cudzoziemca. Zajmować się przybyszami mogli jedynie upoważnieni do tego funkcjonariusze państwowi z ministerstwa rytuału, zaś prywatne, nieautoryzowane kontakty z cudzoziemcami zazwyczaj karano surowo.

W połowie XVIII w., gdy wzrosło zagrożenie ze strony kupców europejskich, radykalnie ograniczono kontakty z „cudzoziemcami zamorskimi”, wprowadzając nawet zakaz uczenia ich języka chińskiego oraz sprzedawania im wszelkich książek itd. Handlować z nimi mogła jedynie wyznaczona do tego jedna gildia kupiecka, mająca swoją siedzibę w Kantonie – prastarym porcie otwartym, zarezerwowanym dla kontaktów morskich z cudzoziemcami. Dlatego towarami chińskimi handlowali głównie kupcy cudzoziemscy, a kupców chińskich można było spotkać jedynie na szlakach mórz południowych. Wszystkie państwa kręgu konfucjańskiego (Japonia, Korea, Wietnam) stosowały podobną politykę izolacjonizmu, zaostrzając ją, gdy wizyty Europejczyków stawały się częstsze i łączyły się z próbami propagowania chrześcijaństwa, a nawet z zagrożeniami dla bezpieczeństwa kraju. W Japonii i Korei cudzoziemców przybywających bez zezwolenia nawet zabijano, w Chinach co najwyżej ich wydalano. Dlatego jednym z podstawowych żądań Zachodu w XIX w. było otwarcie tych krajów dla cudzoziemskich kupców i misjonarzy, gdyż swobodę podróżowania uznawano za „stan naturalny”.

Wspomniane powyżej ograniczenia wydawały się Europejczykom „niehumanitarne”. Trzeba jednak pamiętać o ogromnych różnicach kulturowych. Dla nader ruchliwej ludności europejskiej, z tradycjami wielkich migracji i kolonizacji nowych ziem, wędrowanie (w rozmaitych formach) było nieodłączną częścią życia, a tradycje pasterskie były elementem ich kultury (z tradycjami picia mleka, robienia serów itd.). Większość ludów chińskich zajmowała się natomiast od tysiącleci rolnictwem i prowadziła osiadły tryb życia, bez elementów pasterskich i wędrowniczych. Ludzie zazwyczaj spędzali całe życie w swej wsi i gminie, odwiedzając jedynie sporadycznie najbliższe miasto powiatowe. Ideałem moralnym było życie z rodziną, wśród bliskich i troska o rodziców, a rozłąkę przeżywano boleśnie. W taoistycznej *Księdze Drogi i Cnoty* jako ideał przedstawia się życie w swojej osadzie

⁸⁸ Joseph W. Eshrick, *Modernity and Nation in the Chinese City*, w: *Remaking the Chinese City: Modernity and National Identity, 1900–1950*, pod red. J. W. Eshricka, University of Hawai'i Press, Honolulu 2000, s. 4.

i nieruszanie się stamtąd przez całe życie. Zgodnie z zawartymi tam rekomendacjami ludzie nie powinni używać do podróży łodzi ani wozów. Nie powinni nawet – jak tam pisano – odwiedzać sąsiednich wsi; mogą wprawdzie słyszeć pianie kogutów i szczekanie psów u sąsiadów, ale nie powinni wiedzieć, jak one wyglądają. Powinni też znać smak tylko swoich potraw i cieszyć się tylko swoimi produktami⁸⁹. Kupcami – właśnie przez ich „włóczęgostwo” i opuszczanie rodziny – pogardzano. Uznawano tylko konieczność podróżowania funkcjonariuszy państwowych dla wypełniania ich misji, a w ograniczonym zakresie pielgrzymki do „świętych miejsc”.

Światem zewnętrznym – inaczej niż w Europie – nie interesowano się zupełnie ani nie starano się go poznać. Jedynie nieliczne ludy chińskie, zwłaszcza z południowego wybrzeża (jak np. Minnańcy z południa prowincji Fujian, organizujący wyprawy morskie i zasiedlający przybrzeżne wyspy, Hakkijczycy podejmujący migracje na setki kilometrów, czy też ruchliwi i chętnie żeglujący Yue z prowincji Guangdong) reprezentowali kultury innego typu, akceptujące podróże i migracje. Można wspomnieć, że współcześnie niemal wszyscy Chińczycy emigrujący do obcych krajów wywodzą się właśnie z chińskich ludów południowego wybrzeża.

Jeśli już podejmowano podróże – w interesach, z misjami urzędowymi, dla nauki czy w formie pielgrzymki – odbywano je zazwyczaj w obrębie cesarstwa. Trzeba pamiętać, że zajmowało ono niezmiernie wręcz obszary wielkości prawie kontynentu. Znajdowały się tam setki rzek i łańcuchów górskich, a zamieszkiwały te terytoria rozmaite, mówiące wieloma językami ludy chińskie i niechińskie. Jego obywatele podróżowali zatem i prowadzili interesy głównie w obrębie swojego „świata cywilizowanego”. Dzikimi krainami poza jego obrębem nie interesowano się, budziły one nawet lęk. Opuszczanie kraju wysokiej kultury i poszukiwanie szczęścia oraz kariery wśród barbarzyńców pociągało jedynie nieliczne, niespokojne jednostki, tym bardziej że trzeba to było robić nielegalnie. Dla „normalnych” ludzi było to okropnym doświadczeniem, podejmowanym tylko z konieczności. Władze państwowe traktowały nielegalny wyjazd zagranicę jako zdradę kraju, gdyż łączył się z groźbą wyniesienia rozmaitych technik, umiejętności organizacji państwa oraz wojska do

⁸⁹ *Daodejing* 道德經 [Księga Drogi i Cnoty], par. 80. Patrz Chen Guying 陳鼓應, *Laozi zhu yi ji pingjie* 老子註譯及評介 [Księga Laozi z komentarzami i objaśnieniami], Zhonghua Shuju, Beijing 1984, s. 357. Księgę tę przypisywano legendarnemu Lao Zi 老子 (VI w. p.n.e.?), chociaż jest ona zbiorem nieco późniejszym, uformowanym w przybliżeniu w IV w. p.n.e. Patrz przekład Tadeusza Żbikowskiego: Lao-tsy, *Tao-te-king, czyli Księga Drogi i Cnoty*, „Literatura na Świecie”, nr 1, 1987, s. 69–70. Patrz także: Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu (Tao-te ching)*, Macmillan, New York 1963, s. 238.

bitnych, ale dzikich barbarzyńców, którzy dzięki uzyskanym wiadomościom mogli zagrozić cesarstwu, a nawet je podbić. Takie mechanizmy zadziałały np. w przypadku najazdu mongolskiego czy mandżurskiego.

Kontrola podróźnych była obliczona głównie na hamowanie ruchu zbiegów, przestępców, buntowników i przeciwdziałanie włączęgostwu. Oczywiście ograniczała ona także zagraniczne podróże kupców chińskich i przyjazdy do Chin kupców cudzoziemskich. Jednocześnie umożliwiała utrzymywanie wśród obywateli cesarstwa przekonania, że żyją w najbardziej cywilizowanym i najlepiej urządzonym kraju świata, zapobiegała też wystawianiu ich na ryzyko konfrontacji z odmiennymi kulturami i koncepcjami. Zamknięcie granic pozwoliło też na świadome kreowanie wśród nielicznych odwiedzających cesarstwo cudzoziemców wyidealizowanego obrazu Chin jako kraju bezmiernie bogatego i potężnego. Organizowano dla nich nieraz prawdziwe „pokazowe wycieczki” i ograniczano maksymalnie ich kontakty z codziennym życiem kraju. Polityka radykalnego izolacjonizmu prowadzona w ChRL w epoce Mao czy w Korei Północnej była kontynuacją tych prastarych tradycji, a polityka otwarcia Chin na świat wprowadzona przez Deng Xiaopinga oznacza fundamentalny przełom.

Transetniczność

Chiny jako państwo-cywilizacja i „państwo światowe” nie mogły mieć charakteru narodowego. Zamieszkiwały je rozmaite ludy chińskie i niechińskie. Kluczowe znaczenie dla statusu obywatela miało miejsce pochodzenia (i status społeczny danej rodziny zapisany w rejestrach ludnościowych). Jeśli ktoś zamieszkiwał powiat znajdujący się na „terenach cywilizowanych”, pod bezpośrednią administracją cesarską, był „Chińczykiem”, czyli człowiekiem cywilizowanym, bez względu na pochodzenie etniczne czy nawet wyznawanie obcej religii jak islam. Za „Chińczyków” mogli być także uznani cudzoziemcy zamieszkujący Chiny, jeśli wykazali przyswojenie sobie cywilizacji chińskiej.

Jeśli ktoś zdał odpowiednie egzaminy państwowe ze znajomości literatury klasycznej i komponowania esejów, to uzyskiwał tytuły oraz przywileje, mógł też zabiegać o nominację na stanowisko urzędowe. Dopuszczano do nich nie tylko cudzoziemców stale mieszkających w Chinach, ale również nielicznych kandydatów z państw wasalnych (zgodnie z przyznawanymi im limitami). W biografiami uczonych i funkcjonariuszy państwowych zwykle nie wspomina się nawet o ich przynależności etnicznej. Podobnie nie przywiązywano wagi do języka ojczystego, tym bardziej że w użyciu były dziesiątki mówionych języków chińskich. Niezbędna okazywała się jedynie znajomość klasycznego języka chińskiego, głównie pisanego, oficjalnego języka biurokracji państwowej.

W tej sytuacji niekiedy nawet ludy niechińskie mogły zdobywać władzę nad częścią lub całością cesarstwa, stając się nową elitą rządzącą, i przejmować instytucje oraz dziedzictwo ogólnochińskie. Przykładem mogą być Tobijczycy – opanowali oni prawie cały basen Rzeki Żółtej i założyli swoją dynastię Wei Północna 北魏 (386–534). Podobnie Kitanowie, którzy podbili sporo ziem chińskich na północy (państwo i dynastia Liao 遼, 937–1125). Dżurdzenowie początkowo podbili całe północne Chiny i ustanowili tam swoje panowanie (państwo i dynastia Jin 金, 1115–1234), następnie zostali pokonani przez Mongołów, którzy zapanowali nad całym Chinami (dynastia Yuan, 1279–1368). Po krótkim interludium panowania rodzimej dynastii Ming 明 (1368–1644) znowu zapanowała nad Chinami mandżurska dynastia Qing 清 (1644–1911). Licząc w przybliżeniu, od roku 1000 – który Wolfram Eberhard, podobnie jak wielu innych badaczy, przyjmuje umownie jako początek „epoki nowożytnej”⁹⁰ – do upadku cesarstwa w 1911 r. Chiny przez 355 lat znajdowały się pod władzą obcych dynastii, a przez 556 lat – chińskich, chociaż nawet i wtedy duża część ziem chińskich rządzona była okresowo przez mniej czy bardziej zsinizowane ludy „barbarzyńskie”.

Taki stan rzeczy swoiście legitymizowała konfucjańska *Księga przemian*. Na przykład w objaśnieniach do heksagramu 12 *Pi* 否 – „Bezplodna stagnacja” znajdujemy taki opis ilustrowanej przezeń sytuacji:

Zło [czynione] przez buntowników i uzurpatorów dominuje, co jest niekorzystne dla prawidłowego [postępowania] mężów szlchetnych. Wielkie odeszło, a małe – przyszło. [Dzieje się tak wtedy, gdy] Niebo i Ziemia nie łączą się ze sobą, a wszystkie rzeczy i istoty nie mogą komunikować się ze sobą [i rozwijać]. Wyżsi i niżsi (to jest rządzący i rządzeni) nie łączą się ze sobą [i nie wspierają się nawzajem], zaś w świecie nie ma państw wasalnych (to jest nie ma Syna Nieba, którego przywództwo byłoby uznawane). Wewnątrz (to jest w Państwie Środka) dominuje Yin, a na zewnątrz (to jest na barbarzyńskich peryferiach) – Yang. Rejony wewnętrzne są słabe, a zewnętrzne – silne. Ludzie niegodni (dosłownie „mali”) rządzą rejonami wewnętrznymi, natomiast szlachetni mężowie (*junzi* 君子) pojawiają się w rejonach zewnętrznych (czyli

⁹⁰ Wolfram Eberhard, *History of China*, Routledge and Kegan Paul, London 1977 (czwarte wydanie poprawione przez autora); Jacques Gernet, *Introduction*, w: *Foundations and Limits of State*

cnoty rozkwitają wśród barbarzyńców). [W Chinach natomiast] zasady niegodnych tryumfują, a zasady szlachetnych są zarzucone⁹¹.

Jest to okres chaosu i wojen, w którym stan życiodajnej harmonii *universum* został utracony, a dominacja Państwa Środka nad barbarzyńskimi „ziemiami zewnętrznymi” zanikła. Wtedy to władcy-mędrce, przywracający porządek moralny w świecie i odbudowujący „państwo uniwersalne”, mogą się pojawić właśnie na peryferiach. Zgodnie z tym schematem przyjmowanym przez konfucjanistów, Tang 湯 (XVI? w. p.n.e.) władca-mędrzec wasalnego państwa Shang z peryferii, siłą zbrojną położył kres panowaniu w Państwie Środka ostatniego władcy-despoty zdegenerowanej już dynastii Xia 夏 (XXI? – XVI? w. p.n.e.) i objął urząd Syna Nieba, ustanawiając nową dynastię – Shang 商 (XVI? – XI? w. p.n.e.). Podobnie Wu Wang 武王 (XI? w. p.n.e.) władca-mędrzec zachodniego, peryferyjnego państwa Zhou 周 – któremu Niebo powierzyło mandat na rządzenie światem oraz przywrócenie w nim porządku moralnego – w wielkiej wojnie z udziałem innych wasali obalił zdegenerowanego ostatniego władcę Shangów, w istocie już uzurpatora, pozbawionego Mandatu Nieba. Jak z tego widać, upadek cnót w Państwie Środka wymagał odbudowy cesarstwa przez mędrców z peryferii. Zazwyczaj nie dopowiadano *expressis verbis*, że ci opiewani władcy-mędrce wywodzili się z „barbarzyńców”, wynikało to jednak logicznie z tradycyjnych opisów zmiany starożytnych dynastii przyjętych w konfucjanizmie za model historiozoficzny.

Dynastie zakładane przez władców z peryferii cesarstwa często prowadziły wielkie podboje, ale struktury i koncepcje państwowe przejmowały z Chin. Choć zazwyczaj promowały nie-Chińczyków, umożliwiając im służbę państwową oraz awanse, to zatrudniały także Chińczyków etnicznych-Hanów 漢. W epoce Qing uformowały się **wręcz** struktury **władzy** opierające się na podziałach etnicznych. Elita rządząca zorganizowana była w tzw. Osiem Chorągwi, które dzieliły się na część mandżurską, mongolską i chińską i uznanie za oficjalne używanych w nich języków (w praktyce dość często dodawano jeszcze tybetański). „Chińczyków chorągwianych” pochodzących z ziem podbitych przez Mandżurów najwcześniej nazywano Nowymi Mandżurami, a i do samych Starych Mandżurów zaliczano

Power, cyt. wyd., s.xvi.

⁹¹ *Zhouyi zheng yi* 周易正義 [Księga przemian z prawidłowymi objaśnieniami], w: *Shisan jing zhu shu.*, cyt. wyd, s. 29 (rozdz. 2).

różne ludy zamieszkujące ziemie najwcześniej podbite przez Nurchaciego (1559–1626), a nie tylko klany ściśle mandzurskie. Nawiązywano być może do „czterech klas etnicznych” (*semu* 色目) wprowadzonych wcześniej pod panowaniem Mongołów (z uprzywilejowaniem Mongołów właśnie oraz przybyszów z Azji Centralnej).

Samo formowanie etnicznej świadomości Chińczyków-Hanów też było skomplikowanym procesem i do dziś pozostają oni strukturą złożoną z kilkudziesięciu etnosów różniących się językowo i kulturowo nawet tak znacznie, jak Szwedzi i Włosi we współczesnej Europie. Joseph R. Levenson wystąpił z tezą, że w cesarstwie tradycyjne nie znano zachodniego typu „poczucia narodowego,” patriotyzmu typu (*nationalism*), gdyż dominował „kulturalizm” (*culturalism*). Objaśniał on następująco oba te pojęcia.

Naród jest podmiotem zbiorowym, który może istnieć tylko jako suma jego części, i to tylko wtedy, jeśli one tego pragną. Kultura natomiast może być kompletna, aż do najmniejszych detali, w jednostce. Jednostka taka może uznawać się za uczestniczącą w kulturze chińskiej, ale nie troszczyć się o nic więcej niż własna pomyślność. Jeśli natomiast człowiek uznaje przynależność do narodu chińskiego za swój najważniejszy status indywidualny, musi być włączony do szerszego świata niż sprawy jego własnego życia. Człowiek rodzi się w swojej kulturze i może być członkiem swojego narodu. Gdy jednak temu ostatniemu trzeba służyć swoimi działaniami, kultura jest jedynie treścią życia... Kulturalizm blokuje przyjmowanie obcych idei, ale może on sprzyjać obcym siłom, a w każdym razie nie wymaga stawiania im aktywnie oporu. Patriotyzm zaś odwraca te relacje: może pozwalać na przyjmowanie obcych idei, a stawia zacięty opór obcej inwazji... Kiedy człowiek podziela takie [narodowe] przekonania, to znaczy, że wie o istnieniu rywali swego narodu. Świadomość rywalizacji stanowi esencję patriotyzmu. Nikt nie będzie dumny ze swego kraju, jeśli nie będzie wiedział, że istnieją inne, posiadające własną oddaną im ludność i niebezpieczny potencjał mogący zagrozić jego krajowi. Jednakże prawdziwy kulturalista chiński starego typu nie znał koncepcji rywalizacji narodowej. Cywilizacja chińska była jedyną cywilizacją, jaka istniała. Miał więc poczucie: myślę i przeżywam [w sposób cywilizowany], zatem jestem Chińczykiem⁹².

Przytoczony powyżej opis, nader precyzyjny, trzeba jednak koniecznie pod pewnym względem skorygować. W przypadku wspólnoty narodowej jej członkami są jednostki (stąd naród może się formować dopiero przy bardzo zatowizowanym

społeczeństwie), natomiast przy „tożsamości kulturowej” podmiotami są rodziny z ich poszczególnymi członkami, a także małe wspólnoty lokalne. To właśnie one kultywują swoją kulturę oraz zapewniają jej ciągłość drogą transmisji przez pokolenia. Kultura, a zwłaszcza jej warstwa normatywno-etyczna, w rozumieniu chińskim „chroni ludzi” przed dzikimi, agresywnymi działaniami innych grup i jednostek, jest jednak dla nich czymś „danym”, stworzonym przez legendarnych władców-mędrców. Sytuacje, w których wspólnota narodowa czy etniczna, chcąc zachować swą tożsamość musi bronić swej kultury (jak Polacy bronili się przed germanizacją czy rusyfikacją), były nieznane Chińczykom, gdyż to zazwyczaj cudzoziemcy, nawet zdobywcy, ulegali sinizacji.

Levenson wspomina o nastrojach i uczuciach antycudzoziemskich występujących wielokrotnie w historii Chin, ale nie implikujących jakichś działań na rzecz Chin. Pamiętać też trzeba, że z podobną niechęcią czy nawet wrogością, zwłaszcza na wsiach, witano nieraz wszelkich „obcych”: z innej gminy, powiatu czy innej prowincji chińskiej. Fenomen kulturalizmu objaśnia dobrze bardzo pragmatyczne zazwyczaj podejście do obcej okupacji, które zdumiewało Europejczyków w XIX i XX w. Gdy w 1901 r. wkroczyły korpusy interwencyjne ośmiu mocarstw – prócz „bokserów”, a niekiedy i wojsk cesarskich prowadzących zaciekle walki – wkraczające obce wojska były często witane przez ich flagi powywieszane na domach, a także napisy w rodzaju „spokojny lud Wielkiej Japonii” czy „spokojny lud Wielkiej Rosji”. Na cześć wojskowych komendantów elita zajmowanych miast wydawała uroczyste bankiety powitalne, a kiedy okupacja się kończyła – bankiety pożegnalne.

Precyzyjnie rzecz ujmując, trzeba powiedzieć, że cesarstwo miało charakter nie ponadnarodowy, gdyż nie było tam narodów, lecz ponadetniczny. Dlatego propagowało ono kulturę kanoniczną (określaną przez współczesnych badaczy jako Wielka Tradycja), przedstawianą jako cywilizacja ogólnoludzka. Stanowiła ona jednak tylko część kultury określającej tożsamość. Poniżej cywilizacji ogólnochińskiej – kultywowanej do pewnego stopnia przez elitę rządzącą przynajmniej w jej życiu oficjalnym – funkcjonowały kultury poziomu prowincji i wielkich etnosów chińskich z własną kulturą i językiem mówionym⁹³. Dodajmy, że granice prowincji cesarstwa ukształtowały się w zasadzie w końcu XIV w.,

⁹² Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953, s. 109-110.

⁹³ Szerzej omawia ten specyficzny pluralizm językowy Chin: Mieczysław J. Künstler, *Języki chińskie*, Dialog, Warszawa 2000. Zróżnicowanie etniczne poszczególnych prowincji analizuje dość wnikliwie: Leo J. Moser, *The Chinese Mosaic: the Peoples and Provinces of China*, Westview Press, Boulder 1985.

później zaś dokonywano tylko niewielkich zmian. Są one zatem znacznie trwalsze niż układ granic państw narodowych dzisiejszej Europy. Poniżej prowincji były powiaty, małe ojczyzny również o historii liczącej setki lat, mające własne tradycje i tożsamość. Niżej jeszcze były wsie i klany, które też mogły mieć własne obyczaje, kuchnię, a nawet swój dialekt niezrozumiały dla sąsiadów (zwłaszcza na południu). „Kulturalizm” Levensona był więc w Chinach zjawiskiem nader złożonym.

Ideologia „narodu rodowitych Chińczyków” – Hanów zrodziła się dopiero na przełomie XIX i XX w. wśród emigracji chińskiej w Japonii, pod wpływem europejskich koncepcji narodu i obserwacji dość skutecznego „budowania narodu” w kraju ich pobytu. Jednak w Chinach, w pierwszych trzech dekadach XX w. świadomość ta upowszechniała się z trudem. Jeszcze Sun Yat-sen w latach 20. porównywał Chińczyków do sterty luźnego piasku ubolewając, iż w skali masowej znają tylko „tożsamość rodzinną” i rodową, a nie znają narodowej⁹⁴. Dopiero w okresie II wojny światowej działania aktywistów nowego patriotyzmu zaczęły przynosić owoce i patriotyzm „zawędrował pod strzechy”. Jednak masowe „wychowanie patriotyczne” i formowanie ogólnochińskiej tożsamości w skali całej ludności – to zjawiska zachodzące dopiero w pierwszych dziesięcioleciach ChRL.

Trzeba dodać, że chociaż rewolucja republikańska 1911 r. została zainicjowana przez „patriotów hańskich” walczących o obalenie panowania Mandżurów nad Chińczykami, praktyczne konieczności wymusiły uznanie, iż nowa Republika Chińska jest państwem pięciu narodów: Chińczyków-Hanów, Mandżurów, Mongołów, „Muzułmanów” (przede wszystkim Ujgurów z Xinjiangu) i Tybetańczyków. Symbolizowała to pierwsza pięciobarwna flaga Republiki. Te koncepcje pluralizmu narodowego łączono jednak często z eksponowaniem szczególnej cywilizacyjnej roli Hanów i pogardliwym stosunkiem do mniejszych grup etnicznych. ChRL przejęła koncepcje pluralizmu etnicznego, ale listę oficjalnie uznawanych i chronionych „mniejszości narodowych” (*shaoshu minzu* 少數民族) rozszerzono do 55. Oficjalnie deklarowano, że jest to wspólne państwo wszystkich narodów i narodowości zamieszkujących jego terytorium. Ponadetniczny charakter ChRL eksponowano mocno w epoce Mao, kiedy wszystkie nacjonalizmy, włącznie z wielkohańskim, zwalczano jako szkodliwe, a propagowano ponadnarodową „kulturę proletariacką”. Najbardziej radykalny charakter, aż po zwalczanie wszelkich kultur etnicznych, polityka ta przybrała w okresie rewolucji kulturalnej.

⁹⁴ *San min zhuyi...*, cyt. wyd. s. 593-4. Fragmenty te zostały bardzo okrojone w oficjalnym tłumaczeniu tajwańskim (patrz cyt. wyd. s. 5).

Dopiero po 1978 r. dopuszczono do rozwoju kultur narodowych i etnicznych, hańskich i mniejszości narodowych. Mamy zatem nowy fenomen: szybkiego umacniania tożsamości wszystkich Chińczyków-Hanów, kultywowania po raz pierwszy tak otwarcie odrębności etniczno-prowincjonalnych oraz tożsamości wielu mniejszości narodowych. Autonomia polityczna mniejszości jest jednak w praktyce dość ograniczona, a elita rządząca w istocie nadal chyba przyjmuje koncepcję państwa ponadetnicznego, jakim tradycyjnie były Chiny. Prowadzi to nieuchronnie do konfliktów z formującymi się narodami mniejszości najbardziej świadomych swojej odrębności, zwłaszcza przy dużej odmienności religijnej, jak w przypadku Ujgurów i Tybetańczyków. Wciąż też mamy do czynienia z różnymi określeniami zakresu pojęcia „naród chiński” (a także używaniem różnych terminów), z zaliczaniem doń wszystkich mniejszości etnicznych w Chinach i Chińczyków spoza ChRL. Zazwyczaj czyni się jednak wyjątek dla Singapuru, choć dominują tam Chińczycy, nie zalicza się ich do „narodu chińskiego”. Wiele koncepcji tego „narodu” opiera się przy tym na wspólnej kulturze i wartościach, nieraz z włączaniem wprost „tradycji konfucjańskich”⁹⁵.

Rodzinny charakter państwa i paternalistyczne wzorce władzy

Podstawowym podmiotem polityczno-społecznym w państwie konfucjańskim była nie jednostka, ale rodzina, a precyzyjniej „domostwo” (*hu* 戶). Pełniło ono rolę podmiotu zbiorowego. Można wspomnieć, że tradycje takie przetrwały do dzisiaj w wielu krajach Azji Wschodniej. Jedną z form powszechnej organizacji ludności są np. zebrania „głów rodzin” z jednej wioski czy „sąsiedztwa”, na których władze centralne i terenowe przekazują instrukcje, omawiane są także różne sprawy oraz inicjatywy lokalne. Zwyczaj ten przetrwał nawet w najwyżej rozwiniętych krajach regionu, takich jak Japonia, Republika Korei czy Singapur. Obywatelowi nie wypisuje się tam zazwyczaj indywidualnej metryki urodzenia, jak w Europie, ale wystawia dokument o „stanie domostwa”. Zazwyczaj opisuje się w nim, jaki dom zajmuje dana rodzina i wymienia wszystkich domowników ze wskazaniem ich pozycji w hierarchii rodzinnej. Obok daty urodzenia każdego członka rodziny widnieją w nim informacje o tym, że pan X jest drugim synem, prócz niego jest troje rodzeństwa i tacy to a tacy kuzyni, że podlegają oni żyjącemu ojcu – panu Y. Jednostki z założenia nie są też sobie równe, ich status społeczny określa pozycja w rodzinie i miejsce rodziny w hierarchii społecznej. To „przypisanie do domostwa” jest faktem administracyjnym, a jego członkowie mogą faktycznie przez lata mieszkać gdzieś indziej.

⁹⁵ Patrz: Baogang He, Yingjie Guo, *Nationalism, National Identity and Democratization of*

W literaturze naukowej dość często indywidualizm przeciwstawia się kolektywizmowi, zgodnie z doświadczeniami zachodniej cywilizacji. Prawdopodobnie w związku z ogromnym rozwojem indywidualizmu na Zachodzie tam właśnie formowały się również tendencje kolektywistyczne (rozwijane np. przez faszyzm, ruchy nacjonalistyczne i komunizm). Nazbyt schematyczne przenoszenie tej zachodniej antynomii na cały świat i traktowanie wszystkich tradycji, które nie akcentują koncepcji odrębności i niezależności jednostki jako „kolektywistycznych” prowadzi jednak do poważnych zafałszowań⁹⁶. Nie jest prawdą, że w konfucjańskim modelu państwa jednostka znaczyła niewiele, a dominował „kolektyw”. Była ona po prostu pojmowana inaczej i mogła pełnić nawet o wiele większą rolę niż na Zachodzie. Mogła mieć znikome znaczenie, przy bardzo niskiej pozycji społecznej i nierozwiniętych walorach duchowo-moralnych (*de* 德), albo osiągać wręcz półboską pozycję pojmującego *dao* 道 „mędrca” (*shengren* 聖人), przywracającego w świecie ład moralny, słuchanego przez miliony i opiewanego przez tysiąclecia. Jak pamiętamy, taoiści uczyli, jak osiągnąć stan „nieśmiertelnego” (*xianren* 仙人) o nadzwyczajnych mocach i czczonego jako bóstwo, a buddyści jak osiągnąć stan bodhisattwy lub buddy (*pusa* 菩薩). W związku z praktykowaniem kultu przodków każda rodzina miała swój panteon „bóstw opiekuńczych”, a transformacja żyjącego ojca rodziny w jej ducha opiekuńczego było codziennym doświadczeniem Chińczyków. Ludzie zajmowali więc różne miejsca w hierarchii społecznej odpowiednio do swych walorów, odmiennie niż w tradycji judeo-chrześcijańskiej i muzułmańskiej nie stanowili jednej kategorii ontologicznej istot stworzonych na podobieństwo Boże, o duszy nieśmiertelnej i przyrodzonej godności. Samodoskonalenie jednostki i podnoszenie jej znaczenia społecznego były kluczowymi elementami wszystkich doktryn filozoficzno-religijnych przyjmowanych w Chinach. „Człowiek” stanowił bardzo szeroką kategorię bytów o różnym statusie ontologicznym, która nie była definitywnie oddzielona ani od zwierząt, ani od bóstw. Człowiek doskonaląc się mógł osiągnąć rangę bóstwa, albo też odrodzić się w formie zwierzęcej⁹⁷.

China, Ashgate, Aldershot – Singapore 2000, (zwłaszcza *Conceptual Introduction*), s. 1–24.

⁹⁶ Patrz szczegółowe omówienie tych problemów w studiach: Jerzy Szacki, *Indywidualizm a kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa*, i Janusz Reykowski, *Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmian społecznych i mentalności*, w: Andrzej Morstin (oprac.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 9–22 i 23–50.

⁹⁷ Kwestie te są przedstawione szerzej w studiach: Krzysztof Gawlikowski, *Jednostka w tradycji konfucjańskiej*, w: Andrzej Morstin (oprac.), *Indywidualizm a kolektywizm*, cyt. wyd., s. 125–151; Krzysztof Gawlikowski, *Jednostka i władza w cywilizacji konfucjańskiej*, w: K. Gawlikowski, E. Potocka (red.), *Korea – Doświadczenia i perspektywy*, A. Marszałek, Toruń 2001, s. 15–71.

W tradycji konfucjańskiej jednostka cieszyła się wprawdzie pewną autonomią, lecz przede wszystkim była członkiem swojej grupy, swoistego „podmiotu zbiorowego” i z nim miała się głęboko utożsamiać. Powinna myśleć więc raczej w kategoriach „my”, nie zaś „ja”. Inne grupy, i jednostki do nich należące, traktowano przy tym jako „obce”, potencjalnie wrogie. Nie było więc tam miejsca nie tylko na zachodni indywidualizm, ale i na kolektywizm odwołujący się do jakichś wielkich zbiorowości. Starano się kształtować typ „osobowości zależnej”, która kieruje się normami i ocenami grupy wyrażanymi przez jej przywódców. Im szerszy był zakres tych grup odniesienia i troski, tym wyższy walor moralny i status, aż do identyfikacji ze wszystkimi rodzajami istot oraz całym kosmosem. Tę podstawową grupę odniesienia, bez której jednostka nie mogła istnieć, stanowiła przede wszystkim rodzina, chociaż wpajano też związki w ramach klanu, „sąsiedztwa”, wsi i gminy.

W systemie konfucjańskim rodzina pełniła więc znacznie większą rolę niż na Zachodzie, miała też inny charakter. Nie składała się ona z indywidualistycznych, autonomicznych jednostek zachodniego typu, lecz z jednostek „uspołecznionych”, o różnym statusie społeczno-prawnym, określających się w sieciach wzajemnych zależności. Rodzina taka obejmowała ponadto przeszłe, teraźniejsze i przyszłe pokolenia, a przodków, traktowanych jako „duchowo obecnych”, uznawano za jej duchy opiekuńcze. Informowano ich o wszystkich wydarzeniach rodzinnych (jak zaręczyny, śluby, pogrzeby, wyjazdy na studia itd.), żywiono ofiarami i otaczano religijną czcią. Bez takich zabiegów ulegały one – jak wierzono – nieuchronnie degradacji, od postaci szkodliwych „duchów głodnych” do całkowitego zaniku. Przodkowie rodzili swych potomków i opiekowali się nimi, a potomkowie, dbając o przodków, zapewniali im dalsze istnienie. Funkcje kapłana rodowego kultu przodków sprawował mężczyzna – głowa rodziny (wspólnie z pierwszą żoną). Im był starszy, tym bardziej stawał się postacią czcigodną, a po śmierci nawet obiektem kultu. Stąd zrodziły się koncepcje i obyczaje otaczania szacunkiem, czy wręcz kultem, osób w podeszłym wieku. Wiek i pozycja w hierarchii rodziny określały rangę społeczną jednostki, stopnie czci, która się jej należała od osób o innej randze. Znaczenie tych rang w całym życiu społeczno-politycznym było tak duże, że ich nadawanie, jako formalnego statusu, stało się jedną z głównych prerogatyw państwa.

Rodziny były zazwyczaj stosunkowo niewielkie (5–6 osób), ale ideałem konfucjańskim była rodzina duża, wielopokoleniowa. Traktowano ją jako autonomiczną jednostkę społeczno-administracyjną, z formalnie zatwierdzoną przez władze „głową” i wspólnym majątkiem. Rodzina stanowiła państwo w miniaturze, z analogicznymi do niego

cechami i funkcjami (włącznie z prawem wydawania i wykonywania wyroków śmierci⁹⁸, posiadaniem własnych, spisanych „reguł funkcjonowania” itp.). Dotyczyło to zwłaszcza rodów, które mogły liczyć od kilkudziesięciu do kilkuset tysięcy członków⁹⁹. Rodziny ponosiły odpowiedzialność zbiorową, przy najcięższych zbrodniach aż do dziewiątego stopnia pokrewieństwa. Cały kodeks moralny cesarstwa opierał się na cnotach rodzinnych. Za podstawową w konfucjanizmie uznawano cnotę *xiao* 孝 – czci dla rodziców i służenia im za życia i po śmierci, aż do poświęcenia wszystkiego.

W kanonicznej *Księdze cnoty xiao* (*Xiaojing* 孝經) stwierdza się:

Konfucjusz powiedział: Cnota *xiao* jest podstawą, na której opierają się wszystkie inne cnoty, jak również fundamentem [wszystkich] nauk moralnych, jakie z niej się wywodzą... Każdy z nas, jego ciało, wraz z włosami i skórą, pochodzi od rodziców. Nie śmiemy zatem przyczyniać sobie szkody [gdyż przynależymy do nich] [ani wystawiać się lekkomyślnie na niebezpieczeństwa]. To stanowi podstawowy obowiązek cnoty *xiao*. Zapewnić sobie godną pozycję i przestrzegać zasad Drogi, by zapewnić sobie dobrą reputację u przyszłych pokoleń i przynieść chlubę rodzicom – oto jest wypełnienie cnoty *xiao*. Dlatego cnota *xiao* zaczyna się od służenia członkom rodziny, wypełnia się w służbie dla władcy, a kończy uzyskaniem dla siebie godnej pozycji...

Konfucjusz powiedział: Ten, kto miłuje swych bliskich, nie będzie śmiał nienawidzić [obcych] ludzi. Ten, kto szanuje swych bliskich, nie będzie ważył się poniżać [innych] ludzi. Kiedy miłość i szacunek [Syna Nieba] osiągną pełnię w służeniu [jego] bliskim, nauka cnót moralnych dochodzi do wszystkich rodzin szlacheckich (*baixing*) i staje się [on] wzorem dla wszystkich między Czterema Morzami (tj. w całym świecie). Oto jest cnota *xiao* Syna Nieba...

W służbie ojcu uczymy się służenia matce, a kochamy ich tak samo. W służbie ojcu uczymy się także służenia władcy, a szanujemy ich podobnie... Jeśli służy się władcy wedle zasad cnoty *xiao*, wtedy jest się lojalnym [poddanym], a jeśli służy się zwierzchnikom, żywiąc dla nich należny respekt, wtedy jest się posłusznym [ich poleceniom]. Jeśli zaś przestrzega się zasad lojalności i respektu wobec wszystkich swoich zwierzchników, wtedy można sobie

⁹⁸ Patrz liczne przypadki opisane w pracy: Derk Bodde, Clarence Morris, *Law in Imperial China Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1973.

⁹⁹ Yen Chih-t'ui, *Family Instructions for the Yen Clan – Yen-shih chia-hsiün, Introduction* by Teng Ssu-yü, E. J. Brill, Leiden 1968, s. xxix. Patrz także: Hui-chen Wang Liu, *The Traditional Chinese Clan Rules*, J.J. Augustin Inc., New York 1959.

zapewnić pomyślność i godną pozycję, a przez to zagwarantować [możność] składania ofiar przodkom. Oto jest cnota *xiao* mężów uczonych [pełniących niższe urzędy]...

Działanie zgodne z Drogą Nieba (to jest wykorzystywanie następstwa pór roku) i rozdzielanie dóbr pozyskiwanych z ziemi; ostrożność i rozwaga w działaniu, a oszczędność w używaniu wszystkiego, tak by dało się utrzymać rodziców – oto cnota *xiao* ludu prostego.

Dlatego to cnota *xiao* nie ma granic i dotyczy wszystkich, od Syna Nieba aż po prosty lud, a nie zdarza się, by łamiącego jej zasady nie dosięgło nieszczęście¹⁰⁰.

Jak widać, cnotę *xiao* traktowano wręcz jako zasadę ustroju państwa i podstawę porządku społecznego. Szczęólnego znaczenia, jako podstawowa cnota obywatelska i fundament etosu konfucjańskiego, nabrała ona w epoce Han Zachodniej (206 p.n.e. – 24 n.e.), a rola jej jeszcze wzrosła w czasach panowania dynastii Song Północnej (*Bei Song* 北宋 960–1127). Za sprzeniewierzenie się cnotcie *xiao*, zarówno w sądownictwie państwowym, jak i klanowym, karano śmiercią. Lee Cheuk-yin pisał, że cnota *xiao* obejmowała nie tylko obowiązek szanowania własnych rodziców i dbania o nich za życia, ale także składania im ofiar po śmierci. Pośrednio wyznaczała też obowiązki wobec swego klanu, przede wszystkim nakazywała prokreację, w celu zapewnienia istnienia rodziny przez następne generacje, oraz składanie ofiar przodkom, aby cały ród mógł trwać przez tysiąclecia.

Jak podkreśla Lee, zgodnie z naukami Mencjusza (371–289 p.n.e.), drugiego po Konfucjuszu mędrca szkoły, pięć głównych występków przeciwko cnotcie *xiao* to: 1) lenienie się w pracy i służbie rodzicom; 2) oddawanie się grom, hazardowi, pijaństwu; 3) pożądlivość dóbr i bogactw, egoistyczne przywiązanie do własnej żony, zaślepiające i powodujące lekceważenie wypełniania obowiązków wobec rodziców; 4) oddawanie się innym uciechom dla oczu i uszu, a mogącym przynieść niesławę rodzicom; 5) upodobanie do popisywania się

¹⁰⁰ *Xiaojing* 孝經 [Księga cnoty *xiao* 孝], rozdz. 1 (paragraf 1–2); rozdz. 2 (par. 5–6), w: *Shaisan jing zhushu* [Trzyście ksiąg kanonicznych z objaśnieniami i komentarzami], cyt. wyd., s. 2545, 2548. Po części wykorzystano tłumaczenie: *The Hsiao Ching*, przekł. James Legge, w: *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, part 1, Clarendon Press, Oxford 1879, s. 465–468, 470–471. Patrz także przekład polski, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 4. Niewielkie to dzieło jest zapisem rozmów Konfucjusza z jego ukochanym uczniem Zengzi 曾子 (505–432 p.n.e.). W Chinach tradycyjnie przyjmowano, że zapis ten został sporządzony przez samego Konfucjusza lub Zengzi, albo też przez uczniów tego ostatniego. Współcześnie badacze uznają, że tekst jest późniejszy, mógł on powstać w latach 350–239 p.n.e. Zob. Michael Loewe (red.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Society for the Study of Early China, The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, s. 142–144.

dzielnością, gotowość do walki i zwady, grożące narażeniem rodziców na niebezpieczeństwo¹⁰¹. Oczywiście, nieposłuszeństwo było występkiem kardynalnym, więc nawet nie wartym tu wzmianki.

Jednostki powinny były identyfikować się przede wszystkim ze swą rodziną i klanem, interesować głównie ich sprawami oraz problemami swych wspólnot sąsiedzkich i gmin. Zainteresowanie sprawami politycznymi i identyfikowanie się z państwem mogło dotyczyć tylko wąskich elit, ale nawet wśród nich nie było zjawiskiem powszechnym, lojalność zaś dotyczyła przede wszystkim zwierzchników jako osób, rzadziej dynastii. Rodzina, zgodnie z ideologią konfucjańską, stanowiła model i wzorzec dla wszelkich innych organizacji oraz stosunków społecznych. Dominowała zatem mentalność rodzinna (*familism*) i schematy rodzinne przenoszono na wszystkie stosunki społeczne. Na tych wzorach opierały swe działanie firmy, stowarzyszenia, urzędy państwowe, oddziały wojskowe, a nawet klasztory. Paternalistyczne, pararodzinne wzorce kierowania zespołami ludzkimi powszechnie przyjmowano w Azji Wschodniej jeszcze w XX w.

Konfucjanizm narzucał państwu rodzinę jako wzór idealny. Umiejętność kierowania nią oraz rodem traktował jako podstawową do zarządzania państwem. W *Wielkiej nauce* (*Da xue* 大學), jednym z dzieł konfucjańskiego *Czteroksięgu* (*Sishu* 四書), czytamy:

Powiedzenie: „Aby dobrze zarządzać państwem, trzeba najpierw nauczyć się kierowania własną rodziną” [ma następujące znaczenie]. Nie jest możliwe – mianowicie – nauczanie i wychowywanie innych, jeśli nie umie się wychowywać [członków] własnej rodziny. Dlatego to władca w kręgu swej rodziny przesądza o nauczaniu w skali państwa. Jeśli [w niej] praktykuje się cnotę czci wobec rodziców (*xiao* 孝), [wszyscy] będą służyć władcy; jeśli [w niej] praktykuje się cnotę posłuszeństwa starszemu bratu (*di* 弟), [wszyscy] będą służyć [swoim] zwierzchnikom; jeśli [tam] praktykuje się cnotę opiekuńczej troski (*ci* 慈) [jakiej matka jest wzorem], wszyscy [zwierzchnicy] będą troszczyć się o masy ludu... Kiedy pierwsza rodzina (tj. rodzina władcy) służy przykładem cnoty dobroci (*ren* 仁), całe państwo praktykuje tę cnotę;

¹⁰¹ Lee Cheuk-yin, *The Dichotomy of Loyalty and Filial Piety in Confucianism: Historical Development and Modern Significance*, w: Silke Krieger, Rolf Trauzettel (red.), *Confucianism and Modernization of China*, Hase & Koehler Verlag, Mainz 1991, s. 100–101. Odwołanie do Mencjusza dotyczy: *Mengzi* 孟子 [Księga Mencjusza], rozdz. IV, cz. 2, par. 30; *The Chinese Classics*, przekł.

kiedy pierwsza rodzina jest uprzejma (*rang 讓*) – w całym państwie panuje uprzejmość, a kiedy pierwszy człowiek (czyli sam władca) grzeszy skąpstwem i wynaturzonymi pragnieniami, cały kraj pogrąża się w chaosie i buntach. Taka jest natura jego wpływu¹⁰².

Wpojenie wszystkim obywatelom czci dla rodziców miało być podstawą podobnie czołobitnego stosunku do przedstawicieli wszelkiej władzy i, według konfucjanistów, najskuteczniej eliminowało wszelkie postawy buntownicze. W rezultacie władza miała charakter paternalistyczny, a dostojnicy cesarstwa i sam cesarz przez ponad dwa tysiąclecia nazywani byli w Chinach „ojcami i matkami ludu”.

W XX w. wzorce takie wciąż odgrywały dużą rolę w sferze politycznej, przyjmowały je także wielkie korporacje wschodnioazjatyckie, partie polityczne czy związki zawodowe. Konsekwencją tego była m.in. dominacja związków wspólnotowych nad kontraktowymi, które miały mniejszą popularność niż w Europie. Nawet azjatyckie solidne firmy kapitalistyczne czy socjalistyczne przyjmowały pracowników na całe życie i wraz z ich rodzinami, a w rezultacie stawały się strukturami podobnymi do rodowych. Dotyczyło to także partii politycznych, ewoluujących zazwyczaj w kierunku wspólnot, do których przynależność przechodziła z pokolenia na pokolenie. Warto wspomnieć, że najczęściej używany chiński odpowiednik słowa „demokracja” (*minzhuzhuyi 民主主義*) oznacza dosłownie: „zasada lud gospodarzem”. Nasuwa to zatem bardziej skojarzenia z rządami w interesie ludu czy kierującymi się jego opiniami niż ze skomplikowanymi procedurami, w tym także wyborczymi, i prawami obywatelskimi nieznanymi tam zupełnie aż do czasów najnowszych.

Oparcie systemu społeczno-politycznego na normach etykiety (*li 禮*) i wpajaniu powinności, a nie na prawie

W epoce Konfucjusza (551–479 p.n.e.) władcy zaczęli ogłaszać pierwsze kodeksy karne, co wielki mistrz ostro skrytykował:

Jeśli ludźmi kieruje się przy pomocy „prawa” (*zheng 政*), a ich postępowanie ujednocila przez kary fizyczne (*xing 刑*), lud wprowadzie będzie ich unikał, ale utraci poczucie wstydu. Jeśli natomiast ludźmi kieruje się przez [wpajanie im]

James Legge, t. 2, *The Works of Meng-tzŭ (Mencius)*, Wenshizhe Chubanshe, Taipei 1972 (reprint wydania Clarendon Press, Oxford 1861 z późniejszymi poprawkami), s. 249–250.

cnót [*de* 德], a ich postępowanie ujednocila przez normy rytualne (*li* 禮), nie tylko wyrobią w sobie oni poczucie wstydu, lecz ponadto będą się starali być wzorowi [*ge* 格]¹⁰³.

Trzeba dodać, że termin *zheng* - przetłumaczony tu jako „prawo” – znaczył właściwie „dyrektywy administracyjne”, które obejmowały jednak również przepisy, które dziś zaliczylibyśmy do prawa karnego. W klasycznym języku chińskim nie było bowiem terminu ściśle odpowiadającego „prawu” z tradycji grecko-rzymskiej.

Rekomendacje zarządzania za pomocą *li* były rozwijane w innych tekstach tej szkoły. W jednym z podstawowych dzieł kanonu konfucjańskiego, *Komentarzu Pana Zuo* (*Zuo zhuan* 左轉) znajdujemy np. opis następującego wydarzenia. W 536 r. p.n.e.: w państwie Zheng 鄭 odlano trójnog z brązu, na którym wypisano przestępstwa i grożące za nie kary, chciano go wystawić na widok publiczny. Shu Xiang 叔向, który był wtedy dostojnikiem w państwie Jin 晉, wysłał do Zi Chana 子產, kanclerza w Zheng, gniewny list. Deklarował w nim, że takie działanie jest przejawem błędnej polityki. Dalej zaś stwierdzał:

Dawni władcy starożytności [których powinniśmy naśladować] rozważali wszystkie okoliczności spraw w celu ich uregulowania. Nie ogłaszali oni [ogólnych] praw karnych, gdyż obawiali się, że zrodzą one wśród ludu ducha oporu i krytykanctwa [wobec władz]. A ponieważ przestępstw nie można było uniknąć, starali się pohamować je przez [wpajanie ludowi] poczucie powinności (*yi* 義), kierowanie nim za pomocą zarządzeń administracyjnych (*zheng* 政 – prawa?), wskazywanie mu właściwej drogi przez [nauczanie] norm rytualnych (*li* 禮), chronienie go przez [wpajanie mu] zaufania do zwierzchności (*xin* 信), a starali się [lud] zadowalać przez [praktykowanie] dobroci (*ren* 仁). Ponadto ustanowili oni nagrody [za dobre postęпки] i stanowiska [urzędowe oferowane za zasługi], by zachęcać [lud] do naśladownictwa [dobrych wzorów wyznaczanych przez władze], a jednocześnie ściśle przestrzegali karania, by

¹⁰² *Da xue* 大學 [Wielka nauka], par. 9; James Legge, *The Chinese Classics*, t. 1, *The Four Books*, cyt. wyd., s. 370–371, mod.

¹⁰³ *Lunyu* [Uzgodnione wypowiedzi], rozdz. 2, par. 3; wykorzystano tłumaczenie Jamesa Leggego, zob. *Confucian Classics*, t. 1, *Confucian Analects...*, s. 146. Interpretacja ta jest dość powszechnie przyjmowana, choć różni się znacznie od przyjętej w tłumaczeniu polskim, zob. *Dialogi*

odstraszać [lud] od popadania w skrajności. Obawiając się, że będzie to niewystarczające, wpajali mu ponadto poczucie lojalności (*zhong* 忠) [wobec zwierzchników], dawali mu przykład swoim postępowaniem, pouczali o sprawach najważniejszych, powierzali mu zadania w [atmosferze] harmonii, występowali przed nim [traktując go] z szacunkiem, jak również energicznie i zdecydowanie realizowali podjęte decyzje. Ponadto jeszcze starali się oni stawiać mędrców i ludzi świątłych na czele, urzędy powierzać [osobom] inteligentnym i dociekliwym, dbali, aby starsi [wychowujący młodych] byli [ludźmi] lojalnymi i budzącymi zaufanie, zaś nauczycielami zostawali troszczący się o innych i uprzejmi. Tak traktowanym ludem można było pomyślnie zarządzać, zapobiegając pojawieniu się nieszczęść i zamieszek. Natomiast jeśli lud wiedziałby dokładnie, jakie kary grożą [za różne występki], wtedy nie czułby strachu i szacunku wobec swych zwierzchników. Szerzyłyby się duch oporu i krytykanctwa [wobec władz] i odwoływano by się do zapisów [prawnych], mając nadzieję na osiągnięcie sukcesu i załatwienie sprawy. Tak nie dałoby się nim zarządzać¹⁰⁴.

Mamy tu dość dokładnie przedstawione stanowisko konfucjańskie, a tekst tego listu jest prawdopodobnie późniejszym apokryfem wykładającym doktrynę szkoły.

Jak widzimy, konfucjaniści nie odrzucali stosowania kar, ale ogłaszanie kodeksów karnych, które mogły podważać autorytet władz i bezwarunkowy szacunek dla wszelkich ich postanowień. Obawiali się, że obywatele mogliby wówczas zacząć rozważać, czy zapadające wyroki są trafne, zgodne z ustanowionymi normami prawnymi, mogłoby także dojść do ich kwestionowania. Krytyczne podejście poddanych i wdawanie się w spory prawne konfucjaniści uznali za rujnujące dla państwa. Normy *li* są tu włączone do znacznie szerszego kontekstu wpajania cnót, posłuszeństwa i motywowania ludzi do właściwego postępowania.

Feng You-lan stwierdza:

Słowo *li*, tak jak używano go w Chinach starożytnych, miało bardzo szerokie znaczenie. Odnosiło się ono, poza współczesnym sensem „grzeczności” czy „uprzejmości”, do całego zestawu obyczajów i norm zwyczajowych oraz do instytucji politycznych i społecznych. Ujmując krótko, wszystkie normy

konfucjańskie, wstęp i oprac. przypisów Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 41.

¹⁰⁴ *Zuo zhuan* 左轉 [Komentarz Pana Zuo], Zhao Gong 昭公 6. Wykorzystano tłumaczenie angielskie: *The Chinese Classics*, cyt. wyd., t. 5, *The Ch'un ts'ew with the Tso chuen*, s. 607, 609 oraz jego wersję zmodyfikowaną, zob. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, przekł. Derek Bodde, Princeton University Press, Princeton 1983, t. 1, s. 68.

odnoszące się do zachowania czy postępowania ludzkiego mogą być zaliczone do zakresu *li*¹⁰⁵.

Dość często termin ten rozumiano jednak w sposób nader specyficzny, nie odnosząc go jedynie do pewnych konwencji. W *Komentarzu Pana Zuo* przytacza się, na przykład, takie objaśnienie:

Kiedy Zi Dashu 子大叔 [dostojnik państwa Zheng] spotkał Zhao Jianzi 趙簡子 [dostojnika państwa Jin, przy okazji wielkiego zjazdu książąt], ten ostatni zapytał go o normy *li* odnoszące się do oddawania pokłonu, ustępowania pierwszeństwa i zmieniania pozycji z jednej na drugą. [Dashu] odpowiedział mu, że to należy do sfery obyczajów (*yi* 儀), nie zaś norm rytualnych (*li*). Jianzi zapytał więc wtedy: „Pozwól spytać zatem, co nazywa się normami *li*?” Uzyskał odpowiedź... „*Li* stanowi osnowę Nieba, zasadę Ziemi i [wyznacza] postępowanie ludzi”... Niebo i Ziemia mają swoje podstawowe zasady, zaś ludzie przyjmują je za wzór, naśladują świetliste ciała Nieba [w ich ruchu] i dostosowują się do natury Ziemi¹⁰⁶.

Następnie objaśniał on, że Niebo i Ziemia rodzą sześć rodzajów *qi* 氣, a stosują mechanizm Pięciu Czynników (*wu xing* 五行), co determinuje podział na pięć smaków, pięć barw, pięć tonów muzycznych itd.. Wszystkie one powinny być prawidłowo używane i zestrajane. Gdy płaczą się, pojawia się chaos i ludzie tracą właściwą im naturę. Normy rytualne mają zaś ją kultywować, gwarantując zachowywanie porządku wszystkich rzeczy. Dlatego właśnie wyróżnia się sześć rodzajów zwierząt domowych, pięć rodzajów istot żywych i trzy klasy ofiar. Podobnie stosuje się dziewięć symboli ornamentalnych na szatach, przy użyciu sześciu barw i pięciu ich zestawień. Dla właściwego wypełniania ofiar wyróżnia się także dziewięć rodzajów pieśni, wiatry ośmiu kierunków itd.

[Podział na] panów i poddanych, zwierzchników i podwładnych – odzwierciedla zasadę Ziemi. Natomiast podział na męża i żonę, na to, co zewnętrzne i to, co wewnętrzne (czyli związane z domostwem) – wyznacza podział na dwie sfery [*yin* i *yang*]. Ustalono także stosunki między ojcem i

¹⁰⁵ Fung Yu-lan, dz. cyt., s. 68. Autor powołuje się przy tym na wypowiedź przytoczoną w *Zuo zhuanie* [Komentarzu Pana Zuo], która w szerszym kontekście cytowana jest poniżej.

¹⁰⁶ *Zuo zhuan*, Zhao Gong 昭公 25; *The Chinese Classics...*, s. 704, 708. Są to zapisy odnoszące się do 517 r. p.n.e. Zob. także przekład całego fragmentu na angielski w: Fung Yu-lan, dz. cyt., s. 38. Duża część tej książki pochodzi jednak z czasów nieco późniejszych i ma w znacznym stopniu charakter ideologiczny

synem, starszymi i młodszymi braćmi, ciotką i siostrą, wujami i ciotkami po stronie matki, teściami, jak też [stosunki] dzieci z członkami rodziny po stronie matki czy szwagrami – wszystkie one przypominają relacje między świetlistymi ciałami Nieba [zachowującymi swoje odrębne tory]¹⁰⁷.

W dalszej kolejności został opisany podział funkcji urzędów państwowych i ich struktury, jak też służb oraz obciążeń wyznaczanych przez *li*, a dostosowanych do czterech pór roku. Stwierdza się tam także, iż wyroki i budzące strach kary są analogiczne do gromów i błyskawic Nieba, łagodność zaś, uprzejmość, dobroć i harmonia wśród ludzi odzwierciedlają życiodajne siły Nieba. Emocje przejawiające się u ludzi rodzą się ze wspomnianych sześciu rodzajów *qi*. Władcy-mędrcy umiejętnie się nimi posługują przy stosowaniu rytuałów, by zachować naturalny porządek.

Chociaż rozróżnienie na konwencjonalne ceremonie (*yi*), dość dowolnie ustalone społecznie, i na rytuały (*li*) odwzorowujące „strukturę *universum*” i podtrzymujące odpowiadający jej porządek społeczny później się zacierało, to jednak naturalny i mistyczny zarazem wymiar *li* nadawał tym normom specyficzną naturę. Związana była ona ze szczególną sferą religijności porządku kosmicznego. Normy *li*, odmiennie od zachodnich przyzwyczajzeń, odnosiły się zatem nie do sfery konwencjonalnych norm grzeczności, lecz miały głębsze symboliczno-magiczne znaczenie. Traktowano je jako odwzorowanie w sferze ludzkiej zasad Nieba i Ziemi, kluczowe dla utrzymywania harmonii kosmosu.

Do pewnego stopnia normy *li* były więc pokrewne prawom boskim na Zachodzie, ale odnosiły się także do form organizacji społeczeństwa i państwa. Zbiory tych norm miały formę kodeksów, których wzorem były starożytne księgi kanoniczne konfucjanizmu, takie jak *Normy rytualne dynastii Zhou (Zhou li 周禮)*, *Księga norm rytualnych (Li ji 禮記)* czy *Księga obyczajów i norm rytualnych (Yi li 儀禮)*. Wzorując się na nich, kolejne dynastie ogłaszały swoje kodeksy. Przedstawiono w nich normy etatów w poszczególnych urzędach, ze szczegółowym opisem funkcji każdego z urzędników, podawano wymiary, barwy i strukturę pałaców oraz świątyń, rodzaje strojów i nakryć głowy urzędników różnych rang, typy uzbrojenia armii (z rysunkami ukazującymi nawet ich strukturę i sposób zdobienia), formy jego przechowywania, a także reguły składania ofiar, urządzania pogrzebu, oddawania czci przodkom czy przyjmowania gości.

Benjamin Schwartz zwraca uwagę na jeszcze inne aspekty *li*. Jego zdaniem tworzyły one spoiwo całego hierarchicznego porządku społeczno-politycznego i określały nie

¹⁰⁷ Tamże.

tylko sposoby postępowania w różnych sytuacjach, ale i funkcje społeczne. Ponadto termin *li* odnosił się do takich obiektywnych norm zachowania (w sferze rytualno-ceremonialnej, obyczaju, ogólnych zasad postępowania), które łączą istoty ludzkie i duchy w ramach rodziny, społeczeństwa czy w wymiarze religijno-nadprzyrodzonym. Normy te, nawet jeśli odnosiły się do jedynie do relacji międzyludzkich, w pewnym stopniu włączały wymiar sakralny. Dlatego można by o nich mówić jako o „świętych rytuałach”¹⁰⁸.

Wprawdzie legiści (*fajia* 法家) próbowali w III w. p.n.e. wprowadzić normy specyficjnie pojmowanego prawa, lecz wraz z upadkiem dyktatorskiego systemu dynastii Qin (221–207 r. p.n.e.) zarzucono wiele z ich koncepcji. Otoczyło je powszechne potępienie, a zatryumfowały zasady konfucjańskie. W cesarstwie założonym przez legistów pozostało jednak sporo norm będących ich dziedzictwem. W rezultacie funkcjonowanie społeczeństwa i państwa w Chinach było normowane w inny sposób niż w Europie czy szerzej – w świecie śródziemnomorskim. Leon Vandermeersch wskazuje, że w istocie w cesarstwie chińskim nie znano nawet prawa w sensie zbliżonym do tradycji zachodniej¹⁰⁹. Wprawdzie obok wspomnianych norm *li*, poszczególne dynastie wprowadzały własne kodeksy karne (będące wytycznymi dla funkcjonariuszy państwowych przy osądzaniu przestępstw), systemy zakazów, ale nie występowało tam prawo pozytywne typu konstytucyjnego i cywilnego, nie znano także koncepcji „czyichś praw”, której do dziś w językach Azji Wschodniej nie sposób wręcz pomyśleć i wyrazić¹¹⁰. Konfucjanizm propagował bowiem obok *li* pojęcie powinności *yi* 義 przypisanych do danej pozycji społecznej. W przeciwieństwie do praw wynalezionych w basenie Morza Śródziemnego powinności są jednostronne i wypełniać je należy bez względu na postępowanie osób, których dotyczą. Na przykład, nawet krańcowo złe postępowanie rodziców wobec syna czy wręcz próba pozbawienia go życia, nie zwalniały go od wypełniania cnoty *xiao*.

¹⁰⁸ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1985, s. 67. Odwołuje się on do pracy Herberta Fingarette, zob. Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper & Row, New York 1972.

¹⁰⁹ Leon Vandermeersch, *An Enquiry into the Chinese Conception of the Law*, w: Stuart R. Schram (red.), *The Scope of State Power in China*, cyt. wyd., s. 3.

¹¹⁰ Koncepcję „praw człowieka” oddano zatem w języku japońskim i chińskim, tłumacząc teksty zachodnie zawierające to pojęcie, jako 人權 (ch. *renquan*, jap. *jinken*), co oznacza dosłownie „władze człowieka”. Przyjęto, że podobnie jak funkcjonariusze państwowi mają mniejszy czy większy zakres władzy, tak pewien zakres władzy ma też zwykły człowiek, który może sam decydować o pewnych sprawach. Oczywiście to pojęcie ma inne konotacje.

Sybille Van der Sprenkel podkreśla, że w tradycyjnych Chinach kluczową rolę w utrzymaniu porządku społecznego odgrywały nie wyspecjalizowane instytucje prawne i sformalizowane procedury jak na Zachodzie, lecz lokalne organizacje społeczne (rody, duże rodziny, wspólnoty wiejskie i gminne). Działały one zwykle w sposób mało sformalizowany i często uciekały się do perswazji oraz mediacji. „Reguły zachowania w życiu codziennym były określane przez rozmaite małe wspólnoty albo stowarzyszenia, do których dana osoba należała, a ich przestrzeganie było egzekwowane przez osoby sprawujące w nich władzę”¹¹¹. Kwestie moralne i powinności przypisane do danej funkcji społecznej odgrywały w tym kluczową rolę.

Paternalistyczne wzorce władzy państwowej wylansowane, jak wspomniano wyżej, przez konfucjanistów, miały wielorakie, doniosłe konsekwencje. W Chinach nie było podziału na sferę publiczną i prywatną, dlatego nie mogły się tam uformować odmienne mechanizmy dla każdej z nich. Od rodziny aż po państwo funkcjonowanie wszystkich ogniw opierało się nie na prawie, lecz na, uwzględniających różnicowanie pozycji poszczególnych jednostek, konfucjańskich normach rytualno-etykietalnych, które były egzekwowane przede wszystkim przez nacisk opinii społecznej. Wraz ze swoistym „kodeksem moralnym” charakteryzowały one całe życie społeczne i polityczne.

Prawo było słabo rozwinięte i przybierało specyficzne formy. Jego normy, dowolnie zmieniane przez władcę, odnosiły się przede wszystkim do dworu władcy i jego bezpieczeństwa oraz funkcjonariuszy państwowych i prowadzonych przez nich działań, były więc niedostępne dla ludu. Niektóre z nich ogłaszano tylko w razie potrzeby, gdyż ich znajomość wśród mieszkańców uznawano za rzecz niepożądaną, która mogłaby podważyć autorytet władz i otworzyć drogę wątpliwościom, czy decyzje funkcjonariuszy państwowych w danym przypadku były zasadne. Dochodzenie przewin podwładnych i ich karanie były prerogatywą każdego organu władzy, od cesarza aż po ojca rodziny, a przewód sądowy miał charakter inkwizycyjny, nie zaś kontradyktoryjny (tj. oparty na sporze dwu stron i rozsądzaniu go przez niezależnego sędziego). Pokrzywdzony, czy choćby tylko świadek występku, miał obowiązek donieść władzom o przestępstwie czy łamaniu norm współżycia społecznego, nie wchodził zaś – jak w Europie – w spór z innym, równym mu podmiotem,

¹¹¹ Sybille van der Sprenkel, *Legal Institutions in Manchu China: A Sociological Analysis*, Athlone Press, London 1965, s. 124.

oczekując od sędziego bezstronnego rozstrzygnięcia sprawy. Sądownictwo funkcjonowało zatem – jak to się czasem określa – w wymiarze wertykalnym, a nie horyzontalnym¹¹².

Dodajmy, że w rezultacie funkcje sądownicze były przypisane do organów władzy wykonawczej, nie znano niezależnej od władz figury sędziego. Podobnie nie znano tam również ciał przedstawicielskich, choćby załączkowo pełniących funkcje ustawodawcze. Dobra władza, w potocznych wyobrażeniach, to taka, która surowo i sprawnie karze wszelkie występki. Trzeba wspomnieć, że w tym systemie karano również myśli, uczucia i intencje, a nie tylko same czyny. Buddyzm upowszechnił koncepcje, znane także z konfucjanizmu, według których za najważniejszy czynnik, decydujący także o charakterze jakiegoś czynu, uznawano intencję. Szeroko stosowano odpowiedzialność zbiorową, a obejmowała ona rodzinę aż do dziewiątego stopnia pokrewieństwa oraz sąsiadów z biurokratycznie wyznaczanych, kilkudziesięciu „wspólnot sąsiedzkich”. Przyjmowano, że najbardziej odpowiednia jest kara, która przywraca niejako harmonię moralną kosmosu po tym, jak została ona naruszona przez występki. Kwestią kluczową było zatem samo wykonanie kary, kwestią drugorzędą natomiast, czy karę tę ponosi rzeczywisty winowajca. W związku z tym praktykowano „ponoszenie kary w zastępstwie”: przez niższego rangą członka rodziny lub podwładnego. Aby nie zakłócić harmonii kosmosu, procesów wzrostu i dojrzewania w przyrodzie, egzekucje można było wykonywać jedynie w ciągu niespełna 60 dni w roku. Inaczej, jak wierzono, mogłyby one zagrozić rozwojowi sił *yang*, wzrostowi roślin i płodności zwierząt¹¹³.

Wiele z tych osobliwości przetrwało do czasów współczesnych. Wprowadzanie prawa typu zachodniego w Chinach oraz w innych państwach regionu – we wszystkich z nich podejmowane w różnych okresach XIX i XX w. – okazało się bardzo trudne, gdyż wymagało ogromnych zmian kulturowych i mentalnych.

Rządy uczonych

Zgodnie z doktryną konfucjańską państwem powinny zarządzać osoby najmądrzejsze i o najwyższych cnotach, chcące i umiejące dbać o dobro społeczne oraz o zgodny z porządkiem kosmosu porządek moralny w świecie. Władcą idealnym był zatem władca-mędrzec (*sheng wang* 聖王), który powinien korzystać z porady i pomocy świętobliwych uczonych-mędrców, do pełnienia urzędów należało zaś dobierać

¹¹² Zob. Derk Bodde, Clarence Morris, *Law in Imperial China Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1967, s. 3–4.

najgodniejszych i najbardziej utalentowanych. Zgodnie z tymi koncepcjami administratorzy, w uznaniu ich wysokiej pozycji społecznej i starań o dobro ludności, powinni być przez tę ludność utrzymywani, mogli także korzystać z przywilejów przysługujących ich randze. Tak więc klasę uprzywilejowaną i otoczoną czołobitnym szacunkiem stanowili w modelu konfucjańskim uczeni-urzędnicy (zwani u nas potocznie mandarynami). W starożytnej *Księdze Mencjusza* (*Mengzi* 孟子), przypisywanej mędrcom żyjącemu w latach 371–289 p.n.e., cytuje się następujące powiedzenie:

„Jedni trudzą swój umysł, drudzy używają swych sił fizycznych; pracujący umysłowo rządzą innymi, a trudzący się fizycznie są rządzeni przez innych; ci, którzy są rządzeni, żywią innych, zaś ci, którzy rządzą, są żywieni przez innych”. Oto jest zasada uznawana w całym świecie!¹¹⁴

Głównym mechanizmem rekrutacji funkcjonariuszy państwowych w ostatnich wiekach I. tysiąclecia n.e. stały się kilkuszczelbowe egzaminy publiczne, do których dostęp, przynajmniej teoretycznie, mieli wszyscy pełnoprawni obywatele, w tym niemal całe chłopstwo. Tak ukształtowała się szczególna klasa uczonych mężów noszących pas – symbol urzędu (*shenshi* 紳士), osób wykształconych, kultywujących kulturę klasyczną, dbających o dobre obyczaje i morale społeczeństwa, pełniących w jakimś okresie swojego życia urzędy państwowe lub mogących otrzymać na nie nominację (jako osoby ze swoistej „rezerwy kadrowej”). Wywodzili się oni zazwyczaj z rodzin dość majątnych, lecz mogli też pochodzić z biednego ludu. Jedynie nielicznym kandydatom udawało się zdać pomyślnie kolejne egzaminy (1–3%), lecz niemal wszyscy ludzie wykształceni do nich się przygotowywali, często latami, i do nich przystępowali¹¹⁵. W rezultacie na terenie całego cesarstwa powstała elita polityczno-kulturalna, znająca te same księgi i przyjmująca wspólne wartości oraz normy. Pojawiła się też specyficzna tradycja: utożsamiania się inteligencji z państwem, a urzędów z zaszczytami, bogaceniem się i obowiązkiem pouczania niżej stojących oraz ludu. Dotyczyło to przede wszystkim etatowych funkcjonariuszy państwowych, „decydentów”

¹¹³ Wallace Johnson, *The T'ang Code...*, t. 1, s. 14–38.

¹¹⁴ *Mengzi* [Księga Mencjusza], księga III, część 1, rozdz. 4, par. 6; *The Chinese Classics...*, t. II, s. 249–250. Zasada ta w bardzo podobnym sformułowaniu pojawia się także w *Komentarzu Pana Zuo* [Zuo zhuan], Xiang Gong 襄公, rok 9, patrz: *Chinese Classics...*, t. 5, s. 438/440. Według Yang Bojuna spisano tę księgę w latach 403–386 p.n.e., choć później ulegała ona pewnym zmianom redakcyjnym. Patrz: Yang Bojun 楊伯峻, *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 [Kroniki Wiosen i Jesieni i Komentarz Pana Zuo z objaśnieniami], Zhonghua Shuju, Beijing 1981, s. 43.

mianowanych – otrzymujących uposażenie od państwa, nie zaś o wiele liczniejszego personelu pomocniczego, zatrudnianego i opłacanego przez owych „funkcjonariuszy etatowych” z własnej szkatuły oraz z opłat pobieranych przez dany urząd. Ci ostatni rekrutowali się m. in. z osób, które nie zdołały przebić się przez egzaminy.

Jak już zwracano uwagę, w tym systemie awanse i zaszczyty dawała wprawdzie wiedza, ale potwierdzona zdanymi egzaminami państwowymi i „stopniami naukowymi”. Te zaś wymagały biegłej znajomości kanonicznych ksiąg konfucjańskich. W rezultacie całe życie publiczne i funkcjonowanie państwa opierało się na konfucjanizmie, a jego przyswojenie i ostentacyjne przestrzeganie stawało się kluczem do awansów, prestiżu i władzy¹¹⁶. Z jednej strony mieliśmy zatem rodziny mandaryńskie kultywujące konfucjańską uczoność i więzi z państwem, przyjmujące, mniej czy bardziej szczerze, zasady polegające na działaniu dla dobra ludu oraz paternalistycznej opiece, z drugiej zaś dość ambiwalentne postawy społeczne wobec państwa. Spotykaliśmy zatem oczekiwania czy wręcz żądania, aby wspaniałe ideały konfucjańskie wcielano w życie, a państwo dobrze opiekowało się ludem, utrzymując wysokie standardy moralne, powściągając prywatę możnych i niesłuszne bogacenie się kombinatorów. Jednocześnie, z powodu częstego łamania tych norm, pojawiały się nastroje niechęci wobec państwa i polityki, starano się dystansować od nich, a nawet wszczynano bunty. Z jednej strony domagano się silnej władzy, a z drugiej – bano się jej. Ta ambiwalencja postaw ulegała fluktuacjom związanym ze stanem państwa i sytuacją gospodarczą.

Warto zwrócić uwagę, że zgodnie z koncepcjami konfucjańskimi, jedynie funkcjonariusze państwowi mogli korzystać z bogactw i ograniczonego luksusu, odpowiednio do ich rangi. Bogacenie się osób spoza klasy mandaryńskiej, zwłaszcza pogardzanych kupców, których pozbawiono nawet niektórych praw obywatelskich (np. dostępu do egzaminów), uznawano za niegodne i w istocie nielegalne. Wpływało to z konfucjańskich koncepcji kontrolowania mechanizmów rynkowych i sterowania nimi przez państwo.

Zauważmy, że w schemacie Mencjusza wszystkie klasy usilnie pracują, choć w odmienny sposób. W cesarskich Chinach, inaczej niż w Europie, klasy wyższe nie powinny były popisywać się swymi bogactwami i chlubić próżniactwem oraz nobliwymi rozrywkami. Miały one obowiązek świecić przykładem pracowitości i żyć skromnie, ale odpowiednio do swej rangi. Nawet sam cesarz w swoich edyktach deklarował zwykle, że trzodzi się dla dobra

¹¹⁵ Szczegółowe analizy tego systemu: Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley 2000.

ludu od wczesnego ranka do późnego wieczora. Praktycznym wyrazem tego była cesarska audyencja dla ministrów i wysokich dostojników rozpoczynająca się już o szóstej rano, podczas której otrzymywali oni dyspozycje na dany dzień. Podobnie winni procedować zwierzchnicy administracji terenowej. Opisy wspaniałych pałaców, pławienia się w zbytku i rozpuście w piśmiennictwie konfucjańskim pojawiały się zazwyczaj przy opisach władców-tyranów, których Niebo, za ich występki, pozbawiło władzy. I nie były to wymogi całkowicie ignorowane. Gdy w XIX w. cudzoziemscy posłowie z Europy skarżyli się chińskim gospodarzom na zbyt ubóstwo danych im do dyspozycji siedzib, słyszeli nieraz odpowiedź, że jest to rezydencja ministerialnej rangi. Cesarz, poza uroczystymi ceremoniami, ubierał się jedynie w prostą, ciemną szatę jedwabną.

Idealy pracowitości były częściowo związane z przyjętym tam systemem pisma ideograficznego, liczącego wiele tysięcy znaków, i z ogromnym dorobkiem piśmienniczym, którego opanowanie stawało się niezbędne do pracy w biurokratycznym aparacie cesarstwa i kierowania nim. Od wczesnego dzieciństwa przez wiele godzin trzeba było uczyć się tysięcy hieroglifów i wkuwać na pamięć obszerne teksty. Dotyczyło to także synów cesarskich. Młodzieniec, który nie sprostał tym wymogom, nie mógł liczyć na tron, urzędy i zaszczyty. W rezultacie leniwy syn mandaryński nie uzyskiwał urzędów i tracił stopniowo majątek zgromadzony przez przodków. Tak dochodziło do cyklicznej wymiany elit: młody człowiek z niezbyt zamożnej, choć niegdyś sławnej, rodziny, pilnie się uczył, zdawał egzaminy, zdobywał stanowiska i bogactwa. Jego wychowani w luksusie synowie tracili czas i majątek na hulankach oraz rozpuście, doprowadzając do tego, że ich wnuki żyły już w niedostatku, do czasu aż jakiś prawnuk znowu się wybijał i odzyskiwał na pewien czas zaszczyty i bogactwa.

Rezultatem tych mechanizmów i ścisłego związku owej wykształconej elity z chłopstwem – „ludem szlchetnym” (*liang min* 良民) był szczególny etos konfucjański warstw wyedukowanych oraz ich poczucie misji społecznej. Od dwu tysięcy lat najostrej przejawiało się to wśród studentów, aspirujących do wykształcenia i rządzenia państwem „dla dobra ludu”. Ostatni raz taki na wespół tradycyjny ruch studencki, o etosie po części mandaryńskim, pojawił się na scenie politycznej w okresie Pekinśkiej Wiosny 1989 r.¹¹⁷ W wyniku stłumienia wystąpienia młodzieży doszło wtedy, chyba po raz pierwszy na tak wielką skalę, do dystansowania się dość szerokich kręgów inteligencji chińskiej od państwa. Stało się

¹¹⁶ Ch'ien Tuan-sheng, *The Government and Politics of China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1961, s. 37.

¹¹⁷ Analizę tych dramatycznych wydarzeń prezentuje: Bogdan Góralczyk, *Pekinśka Wiosna 1989: Początki ruchu demokratycznego w Chinach*, Familia, Warszawa 1999.

to ważnym elementem procesu obumierania w Chinach dawnych tradycji mandaryńskich. Można jednak wspomnieć, że rozmaite elementy tych tradycji wciąż zachowują żywotność. Na przykład, egzamin wstępny na wszystkie uczelnie państwowe wciąż odbywa się tego samego dnia we wszystkich dużych miastach Chin i jest to wielkie „narodowe wydarzenie”, wokół sal egzaminacyjnych ogłasza się strefy ciszy, zmienia się nawet trasy komunikacji miejskiej, a w szpitalach ogłasza się „gotowość nadzwyczajną” w związku z częstymi zaślabnięciami i zawałami. Kandydaci na studia z danego terenu dołączają do swoich dokumentów spis preferowanych uczelni i kierunków, na które chcieliby się dostać, a zostają zakwalifikowani odpowiednio do liczby uzyskanych punktów. Na Tajwanie ten ogólnokrajowy egzamin zniesiono dopiero na początku XXI w.

Poczucie misji polityczno-moralnej łączyło się ze specyficznym respektem dla ludu, zawierającym nawet elementy religijne. Był on wyrażany zwłaszcza przez konfucjanistów – jak można by umownie określić – „demokratycznego nurtu”. Mencjusz cytował np. powiedzenie: „Niebo patrzy [na sprawy], jak patrzy mój lud; Niebo wie to [o sytuacji w kraju], co wie mój lud”¹¹⁸. Twierdził on także, kontynuując myśl Konfucjusza, że „[w państwie] to lud jest najważniejszy, bóstwa [opiekuńcze] ziemi i zboża zajmują drugie miejsce, zaś najmniej ważny jest władca”¹¹⁹. Zgodnie z koncepcją Mandatu Nieba dawanego władcy, to lud wyrażając wolę tegoż Nieba miał obowiązek i misję pozbawienia go władzy, gdy utracił on walory moralne i ten mandat. Xun Qing 荀卿 (ok. 298–238 p.n.e.), jeden z najwybitniejszych starożytnych konfucjanistów, mówił więc, że lud jest jak woda, a władca jak łódka; woda niesie łódkę, ale i ona ją wywraca¹²⁰. Prymat ludu w państwie, a jednocześnie postulat jedności rządzących i rządzonych stanowiły niewątpliwie lejtymotyw myśli tej szkoły, podobnie jak utrzymywanie harmonii i zgody uznawane za fundamentalną zasadę kosmosu

¹¹⁸ *Mengzi* 孟子 [Księga Mencjusza], księga V, cz. 1, par. 5; zob. *The Chinese Classics...*, t. 2, *The Works of Mencius*, s. 357. Jest to cytat z konfucjańskiej *Księgi dawnych dokumentów* (*Shang shu* 尚書), z rozdziału *Wielka deklaracja* (*Tai shi* 泰誓), cz. 2. Tak powiedział miał Wu Wang 武王 (XI? w. p.n.e.), założyciel dynastii Zhou (XI? w – 256 p.n.e.), przed walką z wojskami poprzedniej dynastii Shang.

¹¹⁹ *Mengzi*, księga VII, cz. 2, par. 14; *The Chinese Classics...*, t. 2, s. 483. Na ścisły związek tej wypowiedzi z naukami samego Konfucjusza zwracał uwagę Benjamin A. Elman. Zob. Benjamin A. Elman, *The Formation of 'Dao Learning' as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty*, w: Theodore Huters, R. Bin Wong, Pauline Yu (red.), *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 72,

¹²⁰ *Xunzi* 荀子 [Księga Mistrza Xuna], księga 9, par. 4; zob. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, przekł. John. Knoblock, Stanford University Press, Stanford 1990, t. 2, s. 97.

oraz społeczeństwa. Mandaryni byli więc opiekunami i przywódcami ludu, zaś lekceważenie go i otwarte wyrażanie doń pogardy, co praktykowała europejska szlachta czy arystokracja, były sprzeczne z etosem konfucjańskim.

Trójszczeblowa struktura władz i autonomia struktur lokalnych

Państwo chińskie opierało się na swoistym podziale władz. Organom centralnym podlegały zarządzające prowincjami i powiatami organy terenowe, cieszące się zwyczajowo dość szeroką autonomią. Poniżej usytuowane były „władze ludowe”, w różnym stopniu kontrolowane przez organy terenowe. Bardzo duża niezależność niektórych z tych „władz ludowych” stanowiła o specyfice ustrojowej państwa konfucjańskiego. W praktyce odgrywały one kluczową rolę, kierowały życiem całego ludu, cieszyły się dużym szacunkiem społecznym, miały też bardzo szerokie kompetencje. W okresach rozpadu cesarstwa i chaosu politycznego – to one właśnie starały się utrzymywać porządek społeczny na swoim terytorium.

Urzędy szczebla centralnego i terenowego pełnili zawodowi urzędnicy, nominowani przez cesarza i otrzymujący uposażenie. Od XI w. rekrutowani byli głównie, jak wspomniano wyżej, spośród zdających egzaminy odpowiedniego stopnia, chociaż egzaminy stosowano już od pierwszych wieków istnienia cesarstwa (od II.–I. w. p.n.e.), a ich początki sięgają Epoki Królestw Walczących. Liderów „szczebla ludowego” wyłaniano natomiast oddolnie, w drodze konsultacji, choć władze państwowe mogły ich kandydatury zatwierdzać. Nie mieli oni statusu funkcjonariuszy państwowych, nie otrzymywali też uposażenia od państwa, lecz ze środków podległych im wspólnot. Uznawano ich za przynależnych do ludu i nie zaliczano do uprzywilejowanej klasy rządzącej mandarynów (choć niekiedy rekrutowali się z lokalnych *shenshi*). Zwierzchnicy wspólnot wiejskich i gminnych, obok innych szczególnie zasłużonych osób, przy okazji wstąpienia cesarza na tron czy innego ważnego wydarzenia, mogli otrzymywać najniższe „rangi dostojęstwa” (*jue* 爵), jakie posiadali wszyscy funkcjonariusze administracji (system ten był zbliżony do stopni wojskowych na Zachodzie). Przy pustce w skarbie najniższe z nich nieraz wręcz sprzedawano. Prestiżowy i etykietalny charakter rang informował o roli, znaczeniu i tytularze uprzywilejowanych. Instytucję tę wprowadzili jeszcze starożytni legiści, zakładając że państwo powinno mieć monopol na dystrybucję prestiżu, a jego przydzielanie

uznani za istotny czynnik motywacyjny¹²¹. System rang w aparacie biurokratycznym przetrwał w Chinach do dziś, choć jest obecnie traktowany znacznie mniej rygorystycznie niż jeszcze w epoce Mao.

„Administracja ludowa” podlegała oczywiście przeobrażeniom. W epoce Ming i Qing, od 1368 r. do początków XX w., życiem społecznym na terenach wiejskich kierowały głównie trzy rodzaje organizacji pozostających ze sobą w złożonych relacjach. Były to przede wszystkim oparte na pokrewieństwie: rody (*zongzu* 宗族), klany (lineaże – *zongpai* 宗派) i rodziny-domostwa (*hu* 戶). Ideałem były rodziny duże, złożone z trzech – czterech pokoleń, i w takim przypadku wraz ze służbą i kuzynami domostwo mogło liczyć nawet kilkadziesiąt osób. Domostwo było najniższą jednostką administracyjną i od czasów starożytnych jego członkowie byli doń i do danej miejscowości przypisani na stałe, a rejestry ludnościowe prowadziły urzędy najniższego szczebla. System ten nakładający rozmaite ograniczenia na przemieszczenia ludności – mimo różnych modyfikacji - przetrwał do dziś¹²².

Duże rodziny spotykano na wsi chińskiej jeszcze w latach sześćdziesiątych XX w. Rody w starożytności liczyły najczęściej 40–60 tysięcy członków, choć w średniowieczu zdarzały się nawet tak wielkie, że w ich skład wchodziło po kilkaset tysięcy osób. Klany, które w ostatnich wiekach cesarstwa bardzo się umocniły kosztem rodów, liczyły często po kilkaset osób.

Klany miały swoje ojczyste terytoria: całą wieś lub kilka pobliskich wsi mógł zamieszkiwać jeden ród, choć rodziny, a nawet klany doń należące mogły mieszkać również daleko od „rodowego siedliska”. Gdzie indziej jedną wieś zamieszkiwały dwa – trzy klany, których członkowie posiadali domy także w sąsiednich miejscowościach. Niewiele było rodzin obcych, którym zezwolono zamieszkać we „wsi rodowej”. W północnych Chinach wsie często otoczone były murami (z ubitej warstwami gliny lub lessu), miały też bramy

¹²¹ Geneza tego systemu jest skomplikowana. Badacze chińscy zwracają uwagę, że wywodzi się on w istocie z systemu rang arystokratycznych epoki dynastii Zachodniej Zhou (XI? w. 771 r. p.n.e.) i z rang arystokratyczno-biurokratycznych praktykowanych w epokach Wiosen i Jesieni i Królestw Walczących. Patrz np. Tao Xisheng 陶希聖, *Zhongguo zhengzhi zhidu shi* 中國政治制度史 [Historia systemu politycznego Chin], Qiye Shuju, [Taibei] 1973, t. 1, s. 166-173. Shang Yang (商鞅, ok. 390–338 p.n.e.), jeden z założycieli szkoły legistów wprowadził w państwie Qin 20 takich rang. Patrz ich szczegółowe wyliczenie: Leonard S. Pierelomov, *Kniga pravitela oblasti Shan*, Izd. Nauka, Moskwa 1968, s. 300–301. W epoce Qing, do początków XX w. funkcjonował system 9 rang z ich podziałem na wyższą i niższą, czyli razem 18. Ich szczegółowy spis, włącznie z tytułaturą funkcjonariuszy i ich małżonek podaje: William Frederick Mayers, *The Chinese Government*, Kelly & Walsh – Kegan Paul, Hong Kong – London 1897, 3 wyd. s. 70.

zamykane na noc. Na Południu wsie położone wzdłuż rzeczki czy kanału także zamykano na noc, przegradzając szlak wodny łańcuchami. W prowincji Fujian spotykało się wielkie, obronne „okrągłe domy” zbliżone do europejskich zamków, które zamieszkiwał jeden klan. Budowali je zazwyczaj Hakkijczycy (Kejia 客家)¹²³.

Jak wskazuje Xu Yangjie 徐揚傑, w epoce cesarstwa występowały dwa typy klanów: starszy składał się z dużych, wielopokoleniowych rodzin prowadzących wspólne gospodarstwo, natomiast później, przynajmniej od epoki dynastii Song Północnej (960–1127), dominować zaczęły klany złożone z niewielkich, dwu- trzypokoleniowych rodzin, mieszkających w pobliżu. Każdy z takich klanów miał swą świątynię przodków (*citang* 祠堂) – czczonych jako duchy opiekuńcze, księgę rodową (*jiapu* 家譜.) zawierającą drzewo genealogiczne z zapisem dokonań sławnych członków oraz reguły klanowe. Miał on zwykle wspólny majątek, w tym pola rodowe, z których dzierżawy czerpano środki na potrzeby całego rodu, przede wszystkim na utrzymanie świątyni, grobów przodków i inne cele kultowe¹²⁴. Budynki świątyni służyły także jako sale uroczystych zebrań starszyny, przewodów sądowych, itp. Ważnym zadaniem klanu było dbanie o morale swych rodzin i wychowanie młodzieży, stąd karanie i pouczenia były ważną funkcją starszyny. Jak stwierdza się w jednej z ksiąg rodowych:

„Ziemie rytualne” są niezbędne do utrzymywania jedności członków rodu. W zjednoczonym klanie młodszy szanują starszych. Inspiruje to ich do moralnego postępowania, do rozwijania życzliwości oraz uczynności. Wtedy będą oni pomagali członkom, których nie stać na ślub i tym, którzy nie mogą pokryć kosztów pogrzebu swych zmarłych¹²⁵.

Prócz „ziem kultowych” (*li tian* 禮田) rody starały się dysponować dodatkowym majątkiem, zazwyczaj w formie pól, których аренда służyła określonym celom, np. pomocy

¹²² Patrz analiza współczesnego systemu: Fei-ling Wang, *Organizing Through Division and Exclusion: China's Hukou System*, Stanford University Press, Stanford 2005.

¹²³ Lin Jiashu 林嘉書, *Tulou yu Zhongguo chuantong wenhua* 土樓與中國傳統文化 [Gliniane domy a tradycyjna kultura chińska], Shanghai Renmin Chubanshe, Shanghai 1995. Liczbę Hakkijczyków, stanowiących specyficzną chińską grupę etniczną (Han) ocenia się na 50 mln. Mieszkają oni w prowincjach Fujian i Guangdong, a także w Hongkongu, na Tajwanie i w Singapurze

¹²⁴ Xu Yangjie 徐揚傑, *Song Ming jiazu zhidu shilun* 宋明家族制度史論 [Analiza historii systemu rodowego epok Song i Ming], Zhonghua Shuju, 1995, s. 9–14.

¹²⁵ Cyt za: Hui-chen Wang Liu, *The Traditional Chinese Clan Rules*, cyt. wyd., s. 107.

materialnej biedniejszym członkom, utrzymaniu szkoły rodowej czy finansowaniu nauki najzdolniejszej młodzieży. Ród mógł mieć nawet swój spichlerz dla udzielania pożyczek w ziarnie biedniejszym, ziemi dzierżawione im na preferencyjnych warunkach, kasę do udzielania nisko oprocentowanych pożyczek losowych, a nawet hotelik w mieście prowincjonalnym, by ułatwić zdawanie egzaminów państwowych chłopcom ze swego rodu. Ich późniejsze kariery przynosiły klanowi prestiż i wpływy. Niekiedy nawet, w przypadku klanów bardzo zamożnych, zapewniano minimalne uposażenie rodzinom. Zazwyczaj klan posiadał – jak wspomniano wyżej – spisane pouczenia szanownych przodków, a także reguły i normy funkcjonowania (swoistą „konstytucję” odczytywaną przy okazji uroczystości rodowych). W razie potrzeby tworzył własne straże lub oddziały wojskowe, które miały na celu obronę przez rozbójnikami czy maruderami, brały one także udział w wojnach z innymi klanami. Nad bezpieczeństwem pól, szczególnie w okresie żniw, czuwały straże¹²⁶. Klan stanowił autonomiczne państwo-kościół w miniaturze. Na południu, gdzie szczególnie kultywowano odrębność rodów, mógł on przestrzegać swojego odrębnego prawa zwyczajowego, posiadać własną sztukę kulinarną, a nawet posługiwać się mało zrozumiałym dla sąsiadów „dialektem rodowym”.

Zwierzchnik klanu sprawował pełną władzę nad wszystkimi jego członkami, mógł ich pojedynczo lub grupowo wynająć, sprzedać, skazać na bicie pałką, katorgę, a nawet śmierć. Władze państwowe nie miały prawa kwestionować wyroków klanowych, później także i rodzinnych, a cesarskie amnestie nie obejmowały takich skazańców. Klany nie miały możliwości prowadzenia własnych obozów pracy, dlatego katorgę, w tym dożywotnią, na dalekich pograniczach organizowało dla nich państwo. Jeśli klan lub rodzina nie miały możliwości wykonania kary śmierci we własnym zakresie, także mogły to zlecić staroście powiatowemu, który zobowiązany był przeprowadzić egzekucję. Nie mógł on kwestionować wyroku, nawet gdyby wątpił w jego zasadność¹²⁷.

Kontroli i ściganiu przez państwo podlegały jedynie nadużycia: egzekucja członka rodziny bez wyroku sądu rodowego, np. przez rozgniewanego rodzica, czy wykonanie kary śmierci „w okrutny sposób” (zwyczajowo za najbardziej humanitarne uznawano pogrzebanie żywcem, które nie uszkadzało duszy i umożliwiało szybką reinkarnację). Klanowe wyroki wykonywano jeszcze w okresie II wojny światowej. W okresach chaosu, np. po obaleniu cesarstwa w 1911 r., sądownictwo klanowe działające na podstawie lokalnego prawa

¹²⁶ Zob. Hui-chen Wang Liu, dz. cyt.

¹²⁷ Ch'ü Tung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Mouton & Co, Paris – La Hague 1961.

zwyczajowego, stawało się jedynym, skutecznie funkcjonującym systemem wymiaru sprawiedliwości w kraju. Sądownictwo państwowe – nawet w czasach potęgi państwa – dotyczyło tylko przestępstw politycznych i najcięższych kryminalnych, większość spraw mniejszego znaczenia rozstrzygały natomiast sądy rodowe lub wspólnotowe.

Obowiązywała konfucjańska zasada prymatu obowiązków jednostki wobec rodziny. Państwo musiało zatem szanować to pierwszeństwo i autonomię klanów. W przypadku przestępstw politycznych (bunt, zdrada) rodzina i klan ponosiły odpowiedzialność zbiorową, maksymalnie aż do dziewiątego stopnia pokrewieństwa. W najcięższych przypadkach mogła to być kara śmierci dla całego rodu, co budziło największą zgrozę, ponieważ oznaczało jego unicestwienie wraz z wszystkimi przodkami (bowiem nie miał ich już kto „żyć”). W Chinach, odmiennie niż w nowożytnej Europie, nie ukształtował się monopol państwa na użycie sił zbrojnych, stosowanie przymusu czy sprawowanie sądów. Uznawano, że „lud” zorganizowany w klany i wspólnoty różnych szczebli także ma do nich prawo. Zwłaszcza klany stanowiły swoiste państwka w państwie. Głowy rodziny otrzymywały pieczęć do stemplowania dokumentów uznawanych przez władze państwowe (np. zezwolenia członkowi rodziny na podróż albo na czasowe opuszczenie miejsca zamieszkania) i a głowa rodziny (którą mogła być nawet kobieta!) miała ogromną władzę nad członkami domostwa. Mogła nawet wydawać wyroki śmierci. .

Trzeba jednak dodać, że w ostatnich wiekach cesarstwa zaczęły pojawiać się małe, dwupokoleniowe rodziny. Występowała pewna prawidłowość: im bogatsza była rodzina, tym była też liczniejsza i pełniej realizowała konfucjański ideał, miała też większą władzę nad swoimi członkami. Biedaków oczywiście nie było stać ani na kilka żon, ani na utrzymywanie nałożnic czy służby. W przypadku, gdy nie mogli kultywować swych tradycji rodowych i korzystać ze wsparcia klanu, większego znaczenia nabierały wspólnoty lokalne, zwłaszcza w miastach. W formach organizacji oraz funkcjach klanów występowały także znaczne różnice regionalne. Zwyczajowo utrzymywano również dosyć bliskie związki z rodzinami żon. Bardzo często sam związek małżeński zawierano, aby spowinowacić się z daną rodziną. Te powiązania tworzyły odrębną od patrylinearnej sieć solidarności, obejmującą zazwyczaj sąsiednie wioski, nierzadko jeden ród brał stale za żony kobiety z drugiego rodu i *vice versa*, tworzyło to silne więzy społeczno-gospodarcze¹²⁸. Obok tych struktur funkcjonowały też wspólnoty terytorialne podporządkowane administracji terenowej.

¹²⁸ Opis tych związków z połowy XX w. podaje Bernard Gallin. Zob. Bernard Gallin, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*, University of California Press, Berkeley 1966, s. 175–181.

Władzom centralnym podlegały prowincje (*sheng* 省) podzielone na prefektury (*fu* 府), albo samodzielne podprefektury (*ting* 廳). Kolejnym szczeblem były dystrykty (*zhou* 州) dzielące się na powiaty (*xian* 縣), które były najniższą jednostką administracji państwowej. W połowie XVIII w. na powiat przypadało średnio około 100 000 mieszkańców, a w 1819 r. było ich już około 250 000. Obszar powiatu wynosił przeciętnie około 2,5 tys. km², był więc spory¹²⁹. Starosta powiatowy miał do pomocy od kilku do kilkunastu urzędników mianowanych (zależnie od wielkości powiatu) i średnio około stu różnych funkcjonariuszy pomocniczych, w większości przez niego zatrudnianych i opłacanych z jego własnej szkatuły (oraz z rozmaitych opłat skarbowych). Przypomnijmy, że taki powiat był największą jednostką terytorialną, z którą w cesarstwie identyfikowali się jej mieszkańcy traktujący się nawzajem jako „krajanie”. Można mówić wręcz o swoistym „patriotyzmie powiatowym”. Jeszcze pod koniec XX w. Londynie czy Nowym Yorku, działały swoiste „stowarzyszenia powiatowe”, będące miejscem spotkań emigrantów z danego powiatu, grupą pomocy wzajemnej i wsparcia. Nowy przybysz uzyskiwał tam pomoc w znalezieniu pracy, mieszkania itp. W ostatnich wiekach cesarstwa ukształtował się zwyczaj sporządzania przez miejscowych uczonych szczegółowych opisów stanu obecnego i historii takich powiatów. **Księgi te** dziś są skarbnicą wiedzy o życiu lokalnym.

Poniżej szczebla powiatowego funkcjonowała jedynie „administracja ludowa”. Zwyczajowo powiat dzielił się na cztery „gminy” (*xiang* 鄉) – wschodnią, południową, zachodnią i północną – położone po czterech stronach miasta powiatowego. Taki podział utrzymywano nawet w sytuacjach, gdy zachodziły duże różnice zaludnienia obszaru (w jednej gminie mogło być kilka wsi, a w innej sto kilkadziesiąt). Poniżej była „wieś” (*li* 里) licząca zazwyczaj po kilka tysięcy mieszkańców. Składała się ona z kilku „wspólnot” (*she* 社), z własnymi ołtarzami ofiarnymi, najczęściej tworzonych przez 20–50 rodzin zobowiązanych do wzajemnej pomocy. Bywały jednak wsie znacznie większe od miast powiatowych, liczące nawet około 100 000 mieszkańców¹³⁰. Status osady określała bowiem jej pozycja w strukturach administracyjnych, nie zaś liczba ludności. „Wieś” była raczej wspólnotą społeczno-rytualno-polityczną niż osadniczą, gdyż zaliczano do niej rozmaite osady i pojedyncze gospodarstwa według kryteriów przynależności historyczno-społecznej.

¹²⁹ Kung-chuan Hsiao, *Rural China...*, s. 5.

¹³⁰ Tamże, s. 16.

W poszczególnych prowincjach i powiatach występowały także inne schematy organizacyjne. Odmienności dotyczyły głównie podziałów terytorialnych: np. *she* mogło być tożsame z wioską (*li*), wtedy mniejszą jednostką był „przysiółek” (*cun* 村); w innym przypadku „ziemie” (*tu* 土) obejmowały wiele *she* albo jedno duże. Spotykało się jeszcze „okręgi” lub „osady warowne” (*bao* 保). Mogły to być jednostki stosunkowo duże, dzielące się na gminy (*xiang*), albo mniejsze, złożone z kilku do kilkunastu „wspólnot” *she*¹³¹. Należy pamiętać jednak o zmianach zachodzących na terytorium Chin i specyfice lokalnej, a także o zróżnicowaniu prowincji, nieraz wielkości dużych państw europejskich. Analogiczne jednostki nieraz miały różne nazwy, wprowadzano, albo likwidowano, dodatkowe szczeble, itp. Dotyczyło to zarówno jednostek terenowej administracji państwowej, jak i „ludowej”. Na przykład, **dystrykt** mógł być odpowiednikiem powiatu, albo jednostką wyższą, obejmującą kilka powiatów itd.

Zabudowa osad wiejskich, zwłaszcza większych, nie różniła się zasadniczo od miejskich, te ostatnie miały jedynie potężniejsze fortyfikacje i bramy. W Chinach nie znano koncepcji autonomii miast, podczas gdy wsie z niej korzystały. Miasta, jako siedziby władz państwowych, podlegały ich bezpośredniemu zarządzaniu. Trzeba też pamiętać, że prócz lokalnych obszarników, mających też swoje siedziby wiejskie, ludność miast stała niżej w hierarchii społecznej i miała ograniczone prawa. Byli to kupcy i rzemieślnicy, stojący niżej od nich, a także kategorie wręcz pogardzane, jak mnisi, prostytutki, żołnierze i strażnicy więzienni. Natomiast „rolnicy” mieli status „szlachetnego ludu”, mogli korzystać ze wszystkich „praw obywatelskich” (jak prawo zakupu ziemi i przystępowania do egzaminów państwowych).

Wieś niejednokrotnie – wedle naszych standardów – miała charakter miejski. Rolnicy zajmowali się często wyspecjalizowaną produkcją i przetwórstwem, łącząc prace rolne i rzemieślnicze. We wsiach często pracowali przybysze-rzemieślnicy wyrabiający towary na miejscowe potrzeby, funkcjonowały sklepy i świątynie. Nierzadko znajdował się też budynek teatralny przeznaczony na występy wędrownych trup. Każda wieś miała swój skarb, pola wspólnotowe, z arendy których utrzymywano szkoły, świątynie, studnie, reperowano drogi, mosty, kanały, mury wraz z bramami. Zalecano również utrzymywanie spichlerzy rezerwowych na wypadek klęsk żywiołowych czy nieurodzaju (ziarno w nich trzeba było każdego roku wymieniać). Bywało, że tworzyły one straże i własne oddziały

¹³¹ Tamże, s. 36–38.

zbrojne do pilnowania murów, bram oraz patrolowania terytorium wsi. Głowy domostw uzgadniały na zebraniu, kto zostanie zwierzchnikiem wspólnoty; zwierzchnicy wspólnot uzgadniali, kto powinien zostać wójtem wsi, a wójtowie obierali szefa gminy. Decyzje o nominacjach podejmowano na zasadzie konsensu, zwyczajowo uzgadniano je z miejscowymi *shenshi* oraz władzami powiatowymi, które ostatecznie je zatwierdzały, ale mogły także przedstawić własne sugestie¹³².

Jedną z ważnych funkcji jednostek terenowych „administracji ludowej” było organizowanie lokalnych uroczystości religijnych, które, według powszechnych wierzeń, decydowały o pomyślności danej zbiorowości. Zazwyczaj, prócz uroczystości w świątyni głównego bóstwa opiekuńczego, odbywały się także procesje, które „obchodziły” cały podlegający mu teren. Główne doroczne święto mogło trwać nawet kilka dni, a kończyło się nieraz wielką rytualną ucztą potwierdzającą przynależność do wspólnoty i miejsce w jej hierarchicznym porządku. W uroczystościach takich brała udział nie tylko cała ludność miejscowa, lecz także deputacje sąsiednich zbiorowości odpowiedniego szczebla, które także składały ofiary, by zapewnić sobie przychyłność bóstwa. Jak wierzono, „zlekceważone” bóstwo sąsiadów mogło powodować różne klęski, zgodnie z zasadą, że bóstwo opiekuńcze danej zbiorowości czy miejsca (*shen* 神) jest dla „obcych” „złym duchem” (*gui* 鬼); którego mogą ułagodzić składane mu ofiary i okazywany szacunek¹³³.

Zwyczajowo przedstawiciele mieszkańców danej wioski czy gminy składali swe ofiary przed głównym ołtarzem bóstwa, a delegacje sąsiadów na stolikach bocznych. Niekiedy było to wielkie święto, przy którym miejscowe bóstwo opiekuńcze „gościło” bóstwa sąsiednich zbiorowości. Przybywały one wówczas do „zapraszającego” ze swoimi bóstwami. W roli gospodarza mogły występować kolejno wszystkie bóstwa z okolicy, albo tylko najszacowniejsze z nich (co odzwierciedlało także hierarchię tych zbiorowości). Zdarzało się, że starszyzna z licznych gmin, nawet wielu sąsiednich powiatów, organizowała wielkie uroczystości regionalne (np. ku czci ducha Rzeki Żółtej). Przygotowania do nich, trenowanie tańców rytualnych, szykowanie ołtarzy na ewentualnej trasie wędrówki bóstwa itd., mogły trwać wiele miesięcy i angażować wysiłki wielu osób w tym lokalnej starszyzny wszystkich

¹³² Ching-kun Yang, *Chinese Communist Society: The Family and the Village*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts 1959, s. 104. Wprawdzie opisuje on ten mechanizm w odniesieniu do *bao-jia*, ale tradycyjnie z pewnymi modyfikacjami był on stosowany do wyłaniania rozmaitych władz. Por. Tung-tsu Ch'ü, *Local Government in China under the Ch'ing*, Stanford University Press, Stanford 1969.

szczebli. Tradycyjnie koszty takich obchodów ponosiła ludność, starszyzna nakładała rodzaj podatku tak wyliczonego, by zebrane sumy nie tylko pokryły niezbędne wydatki, ale pozostawiły jeszcze sporą rezerwę, którą po święcie dzielono między starszyznę odpowiednio do zajmowanej w hierarchii pozycji.

Lokalne uroczystości religijne są warte uwagi z kilku względów. Po pierwsze, odgrywały one niewątpliwie rolę integracyjną w zbiorowościach lokalnych wszystkich szczebli i nadawały im charakter wspólnot na poły religijnych. Wprawdzie utrwały one i potwierdzały w sposób symboliczny istniejący porządek hierarchiczny, ale stwarzały również młodszym członkom wspólnot, zajmującym niskie miejsca w hierarchii, rozmaite okazje do wykazania się i zdobycia uznania. Po drugie, umacniały one więzi między lokalnymi zbiorowościami nawet w skali małych regionów, przekraczając granice powiatów i tworząc skomplikowane sieci wzajemnych powiązań oraz zależności, cementowanych jeszcze przez praktyki religijne. To pokazuje, że starszyzna z „administracji ludowej” działała nie tylko poniżej biurokracji cesarskiej najniższego szczebla powiatowego, ale także obok niej, a wielkie święta stwarzały niewątpliwie okazje do omawiania rozmaitych spraw lokalnych i zawierania sojuszy. Po trzecie, można nawet sformułować hipotezę, że tego typu obrzędy religijne odegrały ważną rolę w formowaniu i umacnianiu najstarszych struktur protopaństwowych. Jak można wnosić z opisów epoki archaicznych dynastii Shang i Zhou Zachodniej, wasale winni byli przysyłać swoje lokalne produkty. Były one przeznaczone na ofiary, które suweren składał swoim duchom opiekuńczym.

Wspólnoty wioskowe i gminne zbierały także podatki, dostarczały siłę roboczą do prac publicznych w ramach szarwarków, przeprowadzały pobór żołnierza, dbały o wychowanie i wypełnianie norm moralnych przez wszystkich członków, zwalczały przestępczość itp. Wójt prowadził dochodzenia, miał prawo stosowania tortur uznawanych za lekkie (zaliczano do nich np. przypiekanie ogniem stóp winowajcy podwieszono go za wykręcone ręce), wymierzania kary chłosty itd. W okresie cesarstwa wójt mógł nawet wydawać wyroki śmierci, rozdzielał też między domostwa wszystkie obowiązki wobec państwa, z których wspólnota musiała się wywiązać, a ze starszyzną uzgadniał powinności i podatki na rzecz wsi oraz gminy. Jeśli nie zebrał należnych państwu podatków, starszyzna czy nawet on sam, musiała dopłacać z własnej kieszeni, jeśli zaś zebrano więcej, superatę dzielono między wszystkich funkcjonariuszy wiejskich i gminnych. Zależnie od sytuacji

¹³³ Świetną analizę tych wierzeń daje: Arthur P. Wolf, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, w: *Studies in Chinese Society*, pod red. A. P. Wolfa, Stanford University Press, Stanford 1978, s. 131–182.

zdarzało się więc, że w ubogiej miejscowości władze rekomendowały osobę zamożną, a ona nie kwapiła się do urzędu, bojąc się zrujnowania. W miejscowościach zamożnych przeciwnie, toczono cichą walkę o stanowiska (i związane z tym zyski). Źródłem dochodów wiejskich i gminnych funkcjonariuszy były także, jak wspomniano, opłaty zbierane na ceremonie religijne.

W każdym przypadku urzędy lokalne zapewniały duży prestiż i znaczną realną władzę, choć można było na nich zarówno zdobyć, jak i stracić majątek, a nawet popaść w ciężkie tarapaty. We wsiach klanowych to starsi klanu pełnili funkcje urzędników gminnych albo ustalali nominację. Niekiedy te dwa rodzaje struktur nakładały się na siebie. Wysoki prestiż funkcjonariuszy wiejsko-gminnych wiązał się z ich autonomiczną wobec władz pozycją oraz funkcjami religijno-wychowawczymi. „Ojcowie starości” (*fulao* 父老) nie tylko czuwali nad przestrzeganiem odpowiednich standardów moralnych, ale mogli też oceniać władze państwowe. Do epoki Tang (618–907) mieli nawet prawo przedstawiać cesarzowi uwagi dotyczące jego prowadzenia się i postępowania, a pozycja ich była tak wysoka, że Syn Nieba nie mógł zlekceważyć ich opinii¹³⁴. To pokazuje, jak wysokim prestiżem się cieszyli. Chociaż w II tysiącleciu n.e. ich rola nieco osłabła, wciąż traktowani byli jako osoby czcigodne.

Dodajmy, że uroczystości religijne były ważnymi wydarzeniami w skali wsi i powiatów, gromadzącymi całą ludność. Przy najważniejszych to starosta pełnił rolę celebransa. Szefowie wspólnot troszczyli się o miejscowe świątynie, nominowali sługi kultu do opieki nad nimi, dbali o rozliczne instytucje wspólnotowe. Organizowali też cykliczne odczytywanie cesarskich pouczeń moralnych czy zarządzeń administracyjnych (za czasów ostatniej dynastii zalecano, by funkcję tę powierzać niepełnosprawnym, co zapewniało im skromne środki).

Trzecim typem struktur była znana od starożytności organizacja dziesiątkowa (*bao-jia* 保甲), kilkakrotnie reaktywowana, a wprowadzona w całym kraju po ustanowieniu mandzurskiej dynastii Qing. Dziesięć domostw (*hu* 戶) tworzyło jeden *pai* 牌, dziesięć *pai* składało się na *jia* 甲, a dziesięć *jia* formowało *bao* 保 liczące tysiąc domostw. Każda z tych jednostek miała swego zwierzchnika, który przede wszystkim odpowiadał za bezpieczeństwo, był też odpowiedzialny za walkę z przestępczością i włóczęgostwem. Głowy domostw

informowały o wszystkim swego szefa, ten zaś zwierzchników. Dziesiątki domostw ponosiły odpowiedzialność zbiorową za przestępstwa, mogły także w razie potrzeby tworzyć straże. Zwierzchników wszystkich szczebli wyłaniano podobnie jak do innych organów wiejskich, ale w tym przypadku władze powiatowe dużo aktywniej zabiegały o wybór na szefów osób cieszących się ich zaufaniem, na których w razie potrzeby mogły wywierać bezpośrednie naciski. W rezultacie prestiż tych zwierzchników był niezbyt wysoki, gdyż postrzegano ich nie jako przywódców wspólnoty, ale nadzorców reprezentujących władze państwowe i służących im. Jak można wnosić, ludność odnosiła się do nich niechętnie i często były to organizacje fasadowe, w praktyce trudne do wprowadzenia i utrzymania. Zazwyczaj starano się je łączyć z wyżej wspomnianymi strukturami wiejsko-gminnymi i rodowymi, nadając zwierzchnikom klanów odpowiedni tytuł z sytemu *bao-jia*¹³⁵.

W Chinach, oprócz wcześniej omówionych, funkcjonowały również dziesiątki innych organizacji, które we współczesnej terminologii określilibyśmy jako pozarządowe. Były to towarzystwa charytatywne, religijne (przy poszczególnych świątyniach, nieraz bardzo aktywne i znaczące), literackie i naukowe (najczęściej związane z prywatnymi akademiami) itp. Istniały też organizacje dość ściśle powiązane z administracją terenową: gildie i cechy rzemieślnicze w miastach (włącznie z cechami złodziei), służące, inaczej niż w Europie, przede wszystkim kontroli administracyjnej danego rodzaju działalności gospodarczej. Pojawiały się nawet swoiste stowarzyszenia drugiego szczebla, jak stowarzyszenia gildii, świątyń czy klanów w skali lokalnej (m.in. w celach samoobrony, do organizowania uroczystości religijnych).

W związku z bardzo znaczącymi przywilejami i autonomią klanów, z ich znaczeniem w lokalnych strukturach władzy, pojawiały się fałszywe klany, tworzone przez domostwa, których członkowie nie byli ze sobą spokrewnieni (posiadali sfabrykowane genealogie i świątynie fikcyjnych przodków, zwykle postaci prominentnych). Często w ich skład wchodziły osoby noszące to samo nazwisko (*tongxing* 同姓), zwyczajowo zobowiązane do wzajemnej pomocy i nie mogące zawierać między sobą małżeństw, podobnie jak w rodzinie¹³⁶. Władze starały się zwalczać takie fałszywe klany.

Inną, uświęconą przez tradycję, formą organizacji wzajemnej pomocy były zaprzysiężone braterstwa obejmujące od kilku do dziesięciu członków (ich związek

¹³⁴ Leonhard S. Pieriełomow, *Ob. Organach obszczinnogo samouprawlienijsa w Kitaje w V–III w. p.n.e.*, w: *Kitaj – Japonia. Istorija i filologija*, Izdatelstwo Nauka, Moskwa 1961, s. 45–57.

¹³⁵ Kung-chuan Hsiao, *Rural China...*, s. 43–83, 348–350.

cementowało wypicie podczas uroczystej przysięgi kilku kropli „bratniej” krwi). Stosunkami para-pokrewieństwa posługiwano się wielokrotnie w celu zacieśniania więzi wśród osób ze sobą niespokrewnionych. Ważną rolę odgrywały także związki współtowarzyszy egzaminów, którzy zobowiązani byli później do wspierania się przez całe życie.

Pośród nielegalnych organizacji społecznych, tolerowanych albo prześladowanych, duże znaczenie posiadały stowarzyszenia tajemne i sekty heretyckie. Różnice między nimi często były niewielkie. Pierwsze na czoło wysuwały zadania społeczno-gospodarcze, a funkcje religijne traktowały jako umacniające więzi wewnętrzne, natomiast drugie – odwrotnie. Niekiedy trudno je precyzyjnie rozdzielić, gdyż stawiały sobie podobne zadania, pełniły także rolę lokalnych, regionalnych czy nawet prowincjonalnych sieci samopomocy i wsparcia. Stowarzyszenia tajemne broniły swych członków przed funkcjonariuszami państwowymi, lokalnymi despotami oraz nadużywającą władzy starszyzną klanów. Czasem stawały się organizacjami typu mafijnego, kontrolowały najbardziej intratne rodzaje handlu oraz przemytu, nakładały na kupców i obszarników rodzaj haraczu, terroryzowały lokalne władze (albo wchodziły z nimi w potajemne zмовы) itd. Bardzo często ich członkowie uprawiali sztuki walki (współcześnie nazywane *wu shu* 武術) i rozmaite magiczne praktyki.

Formy organizacyjne tych stowarzyszeń nawiązywały do klanu: funkcję przodka pełnił założyciel, a kluczowe znaczenie przypisywano starszeństwu: im dłuższy staż w stowarzyszeniu, tym wyższa pozycja. Do tego typu struktur należały jednostki, nie zaś rodziny (dokładniej domostwa *hu*) jak w klanach i organizacjach wspólnotowych oraz *bao-jia*. Dość często w sektach i stowarzyszeniach tajemnych czołowe role odgrywały kobiety, a wśród członków dominowały osoby, które w strukturach wiejsko-klanowych miały niski status¹³⁷. Oba typy organizacji były zakazane i ścigane przez władze, zazwyczaj mało skutecznie. Dopiero gdy podejmowały one działania wyraźnie buntownicze, szczególnie zbrojne, zagrażające władzom terenowym, a zwłaszcza centralnym, podejmowano z nimi zdecydowaną walkę. Szefów oraz przywódców religijnych (mianujących się zwykle bóstwami bądź inkarnacjami bóstw) w takich przypadkach karano śmiercią.

Jak widać, w ostatnich wiekach cesarstwa istniało w Chinach wiele organizacji społecznych o różnorodnym statusie. Tereny wiejskie miały swoje wieloszczeblowe struktury, mniej czy bardziej autonomiczne, z rozbudowanymi władzami. Czy można je uznać

¹³⁶ Tamże, s. 352–355. Dodajmy, że w Chinach używa się powszechnie jedynie około 200 nazwisk, zatem miliony nie spokrewnionych ze sobą rodzin nosiły to samo nazwisko.

¹³⁷ Fei-Ling Davis, *Primitive Revolutionaries of China, A Study of Secret Societies in the Late Nineteenth Century*, Heinemann Educational Books, Hong Kong – Singapore 1977.

za samorządne jest kwestią sporną. Natomiast ludność miast – z jej cechami i gildiami, a także miejskimi odpowiednikami *bao-jia* – znajdowała się pod ścisłą kontrolą władz państwowych, zwyczajowo jej status polityczny był niższy niż ludności wiejskiej, oczywiście poza rezydującymi tam *shenshi*. Trzeba wspomnieć, że przy braku autonomii miast większe z nich tradycyjnie dzielono na odrębne dzielnice, traktowane jako „miasta powiatowe”, którym podlegały sąsiadujące tereny wiejskie. Na przykład wielkie miasto Hangzhou nie tworzyło jednego organizmu administracyjnego, lecz w XIII w. dzieliło się na dwie podprefektury, z których każda włączała przypisane sąsiednie tereny wiejskie¹³⁸. System ten przetrwał do XX w. Miasto Kanton np. tradycyjnie dzieliło się na centra dwu powiatów¹³⁹. Nawet stołeczny Pekin traktowany administracyjnie również jako stolica prefektury obejmującej dwadzieścia powiatów, sam dzielił się na siedziby dwu powiatów¹⁴⁰. W ten sposób zachowywano podstawowy schemat kierowania terenami wiejskimi przez miasto powiatowe (z siedzibą władz i garnizonem) i zapobiegano formowaniu metropolii wyłącznie miejskich.

Organy gminne i wiejskie sprawowały realną kontrolę nad życiem mieszkańców, a państwo tylko je nadzorowało. Do jego obowiązków należała też ochrona ludności przed nadużyciami starszyny wspólnot, klanów, lokalnych obszarników, niestety nie zawsze były one w stanie to czynić. Jeśli urzędnicy państwowi nadużywali władzy, organy rodowe i gminne chroniły ludność. Powstawała w ten sposób złożona sieć powiązań i zależności. James C. Hsiung twierdzi, że w Azji Wschodniej nie mogła się zrodzić idea praw człowieka, gdyż obywatel rzadko miał tam do czynienia z państwem, gdyż podlegał władzom naturalnym wspólnot klanowych i lokalnych, do których przynależał. Od nich też przede wszystkim, a nie od państwa doznawał ucisku¹⁴¹. W Europie była ona reakcją na zupełnie inne realia nowoczesnych monarchii absolutystycznych XVII i XVIII w.

Podział na administrację państwową i ludową, a także żywotność oraz siła tej ostatniej gwarantowały stabilność państwa. Gdy przechodziło ono kryzys lub upadała dynastia, w miarę sprawne funkcjonowanie społeczności lokalnych zapewniała właśnie „biurokracja ludowa”. Struktury wspólnotowe była dla władz państwowych wygodnym, choć wcale nie bezwolnym, narzędziem wpływu na ludność i pośrednio nadzorowania całego jej życia. Tradycje takie przetrwały do czasów współczesnych w Japonii, Korei Południowej, a

¹³⁸ Etienne Balazs, dz. cyt. s. 73.

¹³⁹ Michael Tsin, *Canton Remapped*, w: *Remaking the Chinese City...*, cyt. wyd., s. 21.

¹⁴⁰ Madelaine Yue Dong, *Defining Beijing*, w: *Remaking the Chinese City*, cyt. wyd., s. 123. Nazwa tej prefektury była znamieną: Prefektura Posłuszna Niebu (*Shuntianfu* 順天府).

¹⁴¹ James C. Hsiung, *Human Rights in an Asian Perspective*, w: James C. Hsiung (red.), *Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective*, Paragon House, New York 1986, s. 22.

także w państwach komunistycznych regionu, choć tam uległy one głębokim modyfikacjom w związku z przejściem przez władze centralne organizacji produkcji i podziału dóbr oraz wprowadzeniem bolszewickich wzorców totalitarnej organizacji społeczeństwa.

Konkluzje

Poza już przedstawionymi powyżej można wymienić także inne cechy szczególne tego typu państwa, np. unikanie i potępienie przemocy, z czym wiązała się relatywnie niska pozycja wojskowych. Inną jego cechą szczególną była rozbudowana działalność gospodarcza. Stosowano również rozmaite sposoby, by ograniczać rozrost biurokracji i sferę jej aktywności do niezbędnego minimum. Było to więc niejako „państwo samoograniczające się”.

Konfucjański model państwa różnił się zatem bardzo od państw znanych nam z Europy. Z jednej strony było to państwo o nader złożonej strukturze i dość profesjonalnie zarządzane, które można by określić jako „protonowoczesne”. Z drugiej jednak zachowało ono wiele cech archaicznych, wywodzących się z II. i I. tysiąclecia p.n.e., kiedy to formowało się ono. Jego wzorce przyjmowano w Chinach przez ponad dwa tysiąclecia, a zapożyczało je wiele państw tamtego regionu. Można się chyba zgodzić z badaczami wskazującymi, iż do XVIII w. był to najbardziej nowoczesny i wydajny system administracyjny, a pod pewnymi względami nawet najbardziej demokratyczny w ówczesnym świecie. Jego tradycje są nadal obecne w życiu politycznym Azji Wschodniej. Zapożyczenia wzorów zachodnich nakładają się na nie, tworząc skomplikowaną i nie zawsze spójną mieszankę. Wcale też nie jest pewne, czy ostatecznie te obce wzorce ukształtowane na bazie zupełnie innej, chrześcijańskiej wizji świata i człowieka zostaną przyjęte w całej rozciągłości. Możliwe jest wypracowanie pewnych form synkretycznych, a nawet łączących w organiczną całość tradycje miejscowe i nowoczesnego Zachodu. Przykładem zdają się być wspomniana tu współczesna Japonia łącząca zachodnie wzorce demokratyczne z konfucjańskim opiekuńczym autorytaryzmem czy Singapur otwarcie przyjmujący tradycje konfucjańskie, a zapewniający swoim obywatelom zadziwiający rozwój i dobrobyt.